REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
BERNHARD KÖTTING WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 105

Heilig – Heiligenverehrung II



1987

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.
Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.
Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.
Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhangen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.
Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu
ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8702-4 (Lieferung 105)

Heilig.

Die mit dem dt. Wort ‚h.‘ bezeichnete Vorstellung ist komplex, u. mannigfache ihm zugeordnete Assoziationen lassen es unmöglich erscheinen, seinen semantischen Gehalt als Begriff zu definieren. Wohl alle Konnotationen dieses Wortes beziehen sich aber auf Erscheinungsformen unverfügbarer Macht, von deren Wirken sich der Mensch in der Endlichkeit u. Unvollkommenheit seiner Erfahrungswelt gerade hinsichtlich der fundamentalen Gegebenheiten seiner Existenz als abhängig erlebt. Als ‚h.‘ werden in diesem Zusammenhang diese Macht u. ihre Träger oder Vermittler sowohl hinsichtlich ihrer Wirkung als auch ihrer die menschliche Erfahrung übersteigenden Vollkommenheit genannt. H. nennt man aber auch alles, was dieser Macht in besonderer Weise zugehört, sowie den Menschen, der für eine Begegnung mit der Macht, mag sie nun als Gefahr oder als Segen erlebt werden, durch Zustand u. Verhalten in besonderer Weise qualifiziert ist. Daß ‚h.‘ mit seinen Äquivalenten in den neueren europäischen Sprachen ein derart großes Bedeutungsfeld besetzt, erklärt sich aus der Prägung dieser Sprachen durch die christl. Tradition.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Ἁγνός. Wohl das wichtigste Wort des griech. H.keitsvokabulars ist ἁγνός, zu ἅζομαι gehörig wie σεμνός zu σέβομαι. Es bezeichnet den Gegenstand religiöser Scheu u. Verehrung (Götter u. Eltern), denn ἅζομαι ist im Gegensatz zu αἰδέομαι auf diese Art des Respekts beschränkt (P. Chantraine, Dict. étym. de la langue grecque 1 [Paris 1968] s. v. ἅζομαι; Herodian. Gramm: Etym. M. 22, 30 Gaisford). Die frühesten Belege zeigen ἁγνός als Epitheton chthonischer (Demeter: Hymn. Hom. Cer. 203; vgl. 486 σεμναὶ τ'αἰδοῖαί τε; Kaibel nr. 774, 3) oder furchteinflößender Gottheiten (die strafende Artemis: Od. 5, 123) u. Heroen, also Totenkultempfänger (Hesiod. op. 122f; vgl. Plat. Crat. 398a; Williger 38f). Es ist mögliches Beiwort aller Gegenstände, Örtlichkeiten oder Ereignisse, die einer Gottheit gehören u. darum Anspruch auf Verehrung erheben (Ort: Aeschyl. suppl. 223; Gestalt: Hymn. Orph. 39, 7 Quandt; Fest: Od. 21, 259; Altar: Bacchyl. 2, 29; Eid: Eur. Hel. 835; kultischer Tanz: Aristoph. ran. 330; Opfer: Sophocl. Trach. 287). Dieser Sprachgebrauch zieht sich durch die ganze Poesie (Eur. frg. 443, 1 Nauck[2]; Aristot. frg. 674 Rose; Timoth. Lyr. Pers. 197 [nr. 791 Page]), reicht aber auch in den prosaischen u. außerliterarischen Sprachgebrauch der Spätzeit (τόπος ἁγνός: PTeb. 616, 2. Jh. nC.) u. läßt das Wort oft geradezu zum Synonym für

θεῖος, ζάθεος oder ἠγάθεος, ‚göttlich‘, werden. – Kennzeichen des Heiligen ist nicht nur seine Macht, sondern auch seine Unbeflecktheit u. Vollkommenheit (Burkert 132/4). Alles, was sich ihm aussetzt oder ihm zugedacht ist, sollte dem entsprechen. Diese Vorstellung führt zu den vielen Reinigungs- u. Enthaltsamkeitsriten, die griech. Kulte mit anderen gemeinsam haben. Achilleus (Il. 16, 230/2) bringt ein Trankopfer erst dar, nachdem er sich vom Blut der Schlacht gereinigt hat. Am Fest der Plynterien, an dem in Athen die Kultgegenstände der Athena gereinigt wurden, ruhte alle Arbeit, um jede unkontrollierte Verunreinigung zu vermeiden (Xen. hist. Gr. 1, 4, 12). Die Reinigung kann merkwürdige Formen annehmen, zB. Entblößung (J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis [1911]), Züchtigung oder die völlige Beseitigung des wirklichen oder möglichen Trägers der Unreinheit wie im Pharmakos-Ritus (Nilsson, Rel. 1[3], 107f) oder Steinigung u. Aussetzung (G. Radke, Acca Larentia u. die Fratres Arvales: AufstNiedergRömWelt 1, 2 [1972] 430/2). – Wasser u. Feuer, Elemente, die zugleich reinigen u. Reinheit anschaulich machen, tragen oft wie Himmel, Licht u. Äther das Beiwort ἁγνός (Pind. Pyth. 1, 20; Isthm. 6, 74; Sophocl. Ant. 1201; Trach. 258; Electr. 86; vgl. Williger 25). Kultische Reinheit bezieht sich besonders auf die Freiheit von jeder Berührung mit Zeugung, Geburt u. Tod, mit Vorgängen also, die einerseits die Unverfügbarkeit von Leben u. Tod, also einen entscheidenden Aspekt des H., andererseits physische Befleckung deutlich machen. Gerade weil sie eigenständige Erfahrungen mit dem H. auslösen, können sie eine intendierte Begegnung mit ihm stören. Darum kann ἁγνός sich terminologisch auf die Keuschheit (E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum [1910] 42/54) u. die Freiheit von Blutschuld beziehen (Pind. Pyth. 4, 103; Eur. Hipp. 102; Sophocl. Ant. 889; Vorschrift für ein Priesteramt Ditt. Syll.[3] nr. 985, 1. Jh. nC.). Ἁγνεία bezeichnet nicht nur die Reinheit selbst (Sophocl. Oed. rex 864), sondern den Reinigungsritus (Isocr. or. 11, 21; BGU 1198; 1. Jh. vC.: ἁγνείας καὶ θυσίας ποιεῖσθαι), wohl auch die genaue Beachtung solcher Riten (Plat. leg. 10, 909e); ähnliches gilt für die Verben ἁγνεύω u. ἁγνίζω. Umgekehrt tragen die Gottheiten, die entweder als jungfräulich gedacht sind (Chariten: Alc. frg. 386 Lobel/Page; Aeschyl. suppl. 144f) oder in deren Ressort Reinheit u. Reinigung fallen, oft das Beiwort ἁγνός (Apollon: Aeschyl. Eum. 62; Pind. Pyth. 9, 64; Eur. Alc. 22f). Wie frommes Kultpersonal verrichten göttliche Geburtshelferinnen die Waschung des neugeborenen Apollon ἁγνῶς καὶ καθαρῶς (Hymn. Hom. Apoll. 121; vgl. Hesiod. op. 336f). Darin wird die Entsprechung der Eigenschaften auf beiden Seiten der kultischen Begegnung deutlich. Die im Gebrauch von ἁγνός immer stärker sich durchsetzende Reinheitsvorstellung zeigt sich ferner darin, daß das Adjektiv oft mit einem separativen Genetiv (μύσους, μιάσματος o. ä.) vorkommt, ähnlich wie ἁγνεύειν (Aeschyl. suppl. 226; Herodt. 1, 140). Kultische Reinheit kann weit über die rituellen Vorschriften hinaus die gesamte Lebensführung in Taten, Worten u. Gesinnungen einschließen. In diesem Sinn findet sich das Wort ἁγνός seit dem 5. Jh. vC. verwendet: ἁγνὸς τὰς χεῖρας ἀλλ' οὐ τὰς φρένας (Eur. Orest. 1602f; vgl. Herodt. 6, 86) oder βιοτὰν ἁγιστεύει καὶ θιασεύεται ψυχάν (Eur. Bacch. 75; dazu Bernays 68). Auch Kultsatzungen verwenden ἁγνός in diesem umfassenden Sinn (Ditt. Syll.[3] nr. 980, 4. Jh. vC.; ebd. nr. 985, 1. Jh. nC.). Die sakralrechtliche Unbedenklichkeit kann mit demselben Wort bezeichnet werden (ἁγνῶς πρὸς τοῦ θεοῦ: ebd. nr. 986, 5. Jh. vC. aus Chios). In einer spiritualisierten Religion kann jede praktische Kulthandlung umgekehrt als innere Reinigung gedeutet werden (Marin. vit. Procl. 19, 30). Die Konnotation ‚rein‘ (Williger 37f) hat jedoch die umfassende Bedeutung ‚h.‘ nie zum Verschwinden gebracht. Das liegt nicht nur an der poetischen Sprachtradition, die ἁγνός gegenüber ἅγιος bevorzugte. In Verben wie ἀφαγνίζω u. καθαγνίζω, vorwiegend im Blick auf Begräbnisriten verwendet, sowie ἁγνεύω zeigt sich das deutlich (Eur. Alc. 1146; Orest. 40 mit Schol.), wobei hier freilich die Nähe zu καθαγίζω (s. u. Sp. 5) eine Rolle spielt (Sophocl. Ant. 1081; Plut. Ant. 14; Lucian. luct. 9). Nachklassisch verwendet man das poetisch klingende ἁγνός u. seine Derivate meist in der Bedeutung der Reinheit der Gesinnung (Demosth. or. 59, 78; SVF 3 nr. 604. 608; Philod. lib. 26 Olivieri), der freilich durchaus religiöse Relevanz zukommen kann (Corp. Herm. 1, 31 Nock/Festugière; Porph. abst. 2, 45).

b. Ἅγιος. Ἅγιος ist eine jüngere Bildung (erster Beleg Simonid. frg. 519, 9, 6 Page als

Beiwort zu βωμός). Zahlreichen mit ἁγνός zusammengesetzten Eigennamen steht kein einziger mit ἅγιος gegenüber (F. Bechtel, Historische Personennamen [1917] 14). Die von ἅγιος abgeleiteten Wörter wie ἁγιάζω, ἁγιασμός, ἁγιωσύνη u. a. sind zum größten Teil erst jüdisch oder christlich nachweisbar, doch gibt es mehrere parallel zu ἅγιος gebildete Wörter wie ἁγίζω, ἀφαγίζω, καθαγίζω, ἁγιστεύω, die seit dem frühen 5. Jh. vC. auftauchen u. die rege Produktivität der Wurzel ἁγ- bezeugen. – Ἅγιος deckt in der Prosa seit dem 5. Jh. vC. das Bedeutungsfeld von ἁγνός, etwa zur Bezeichnung der H.keit von Plätzen, Tempeln, Festen, Altären, Eidesformeln u. dgl. Ἱερὸν Ἀπόλλωνος ἅγιον ist ein verbreiteter Ausdruckstypus (zB. IG 12, 1, 694 aus Rhodos, 4. Jh. vC.; vgl. Williger 80f). Platons Aussage μητρός ... πατρίς ... ἁγιώτερον (Crito 51a) kann entweder eine Abwägung der religiösen Bindungen an Familie u. Gemeinde enthalten oder aber mit einem Wort religiösen Klanges auf das Teuerste verweisen. Die parallele Verwendung von ἁγνός u. ἅγιος (gelegentlich als Hendiadyoin: SupplEpigrGr 8 nr. 550, 2, 1. Jh. vC.) findet darin ihre Begrenzung, daß dieses in vorhellenist. Zeit nur selten auf Personen angewendet wird. Platon spricht gelegentlich mit dem Wort ἅγιος von der H.keit einer Gottheit (soph. 249a). Aristophanes (av. 522) gebraucht das Wort zur Bezeichnung der ehemals göttlichen Würde der Vögel. Aber als Kultepiklese setzten sich ἅγιος u. ἁγιώτατος erst in hellenist. Zeit durch, u. zwar vornehmlich bei Göttern nichtgriechischer Herkunft (zB. Isis: POxy. 1380, 1./2. Jh. nC.; vgl. Festugière 23). Während es nun zur Bezeichnung religiös bewerteter Unreinheit u. Frevelhaftigkeit das Wort ἄναγνος gibt (Aeschyl. Ag. 220 parallel mit ἀνίερος; Antipho Or. tetr. 1, 1, 10; H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos v. Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde [1964] 101 [Inschr. 7, 1]; MonAsMinAnt 4 nr. 288f), fehlt das parallele ἀνάγιος. Dafür ist ἅγιος ein διπλόσημον (Eustath. Il. 24, 419 [1356, 59 ed. Rom.]), das nach mehreren Grammatikerzeugnissen auch ‚befleckt, verflucht' bedeuten kann (Synag. lex. s. v. [I. Bekker, Anecdota Graeca 1 (1814) 337, 16/8] nach Cratin. frg. 373 Kock). Antike (Herodian.: Gramm. Graec. 3, 2, 256, 11 = Etym. M. 22, 30 G.) u. moderne Grammatiker (Chantraine aO. [o. Sp. 2] s. v. ἅζομαι) stimmen darin überein, daß diese für ἁγνός nicht geltende Erscheinung auf die Verwandtschaft von ἅγιος u. ἄγος zurückzuführen sei (anders A. Dihle, Beobachtungen zur Entstehung sakralsprachlicher Besonderheiten: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 107/10). Das Wort ἄγος bezeichnet jede Erscheinung, die von den Menschen eine religiöse, an das H. gerichtete Reaktion fordert, sowie diese Reaktion selbst. Es kann dabei eine Befleckung (μίασμα; dazu R. Parker, Miasma [Oxford 1981]) oder ein Frevel gemeint sein, die man beseitigen muß (ἀγηλατέω: Sophocl. Oed. rex 402; Herodt. 5, 72; Aristot. resp. Ath. 20, 3), aber auch das Sühneopfer, das die Befleckung beseitigt (Sophocl.: TrGF 4 F 689), oder ein sakraler Gegenstand, Tempel oder dgl. (Hesych. lex. s. v. ἄγεα, ἄγος; Synag. lex.: Bekker aO. 212, 31). Dieselbe Mehrdeutigkeit gilt für eine Reihe von Ableitungen. Παναγής heißt ‚ganz h.' (Callim. frg. 228, 36 Pfeiffer; Schol. Eur. Orest. 40), wird als Priestertitel (Pollux 1, 35) u. Übersetzung des lat. sacrosanctus (Plut. Cam. 20) verwendet, heißt aber auch ‚verflucht' (Philonid. frg. 5 Kock = Pollux 9, 29; Manetho Astrol. 4, 120). Ἐναγής bezeichnet durchweg den Träger eines ἄγος (Herodt. 1, 161; Aeschin. 3, 110; Thuc. 1, 126) u., verallgemeinernd, den Schuft (Hipponax frg. 95a West ὁ μὲν ⟨ἐν⟩αγής), während das zugehörige ἐναγίζω mit seinen Ableitungen (ἐνάγισμα, ἐναγισμός, ἐναγιστήριον) zum terminus technicus des Totenkults geworden ist (zuerst Herodt. 1, 167; vgl. Pollux 3, 102). Dieselbe Spezialisierung gilt für καθαγίζω (zuerst Sophocl. Ant. 1081), nicht aber für das Simplex ἁγίζω (zuerst Pind. Ol. 3, 19), während ἐξαγίζω (Aeschyl. Ag. 641) mit ἀγηλατέω synonym ist. Das Territorium Kirrhas war nach dem hl. Krieg ἐξάγιστος καὶ ἐξάρατος (Aeschin. 3, 107). Man hat die von ἅγ- u. ἀγ- abgeleiteten Wörter meist als einheitliche Wortgruppe verstanden (Etym. M. 22, 30 G.), freilich deshalb Wörter oft mißverstanden. Daß ἀναγής die Freiheit vom ἄγος, also Reinheit bezeichnet u. nicht gleichbedeutend mit dem nichtbelegten ἀνάγιος ist, hat man gewußt, das Wort aber gelegentlich gerade als βέβηλος ἢ ἐναγής verstanden (Hesych. lex. s. v. ἀναγής; Harpocr. lex. s. v.). Daß εὐαγής u. δυσαγής zu ἄγος gehören (Hymn. Hom. Cer. 269; Pollux 1, 33), weiß man zwar, doch gibt es schon im 5. Jh. vC. den Namen Εὐηάγης (IG 12, 9, 56, 118 Euboia), bei dem man, ähnlich wie bei Θεάγης, an ἅζομαι,

ἅγιος gedacht haben wird. Die Kontamination der Wurzeln ἁγ- u. ἀγ- läßt erkennen, wie intensiv man den Doppelcharakter der H.keit in Segen u. Bedrohung empfand. Das war nur möglich, weil die Spiritualisierung der Vorstellungen von h., ihre ausschließliche Beziehung auf Sittlichkeit u. Gesinnung des Menschen, erst relativ spät aufkam (Com. Adesp. 244, 143 Austin; vgl. Boyancé 61/80).

c. Ἱερός. Ἱερός dient durchgehend der Charakterisierung von Gegenständen, Lokalitäten, Handlungen oder Personen, die mit numinoser Macht in Berührung stehen, sei es als ihr Träger, ihr Eigentum oder als Objekt ihrer Wirkung in Segen oder Fluch (Burkert 402/4). Es ist unter den Wörtern der griech. Sakralsprache dasjenige, das am ehesten dem in der Religionswissenschaft viel verwendeten Begriffspaar Mana u. Tabu zugeordnet werden kann. Ἱεροί sind alle Kultpersonen, ob Priester (Paus. 8, 36, 3; IG 5, 1611 Sparta; 1390 Andania; gleichbedeutend ist ἀναθηματικός), Tempelsklaven (ἱερὰ σώματα: Eur. Ion 512; Strab. 6, 2, 5) oder Mysten (Aristoph. ran. 652), gelegentlich auch die Götter selbst (ἱερὰν ἱερῶν ἄνασσαν Ἑστίαν; Aristonous hymn. Vest. 1f [164 Powell]). Jedes Temenos, jedes Weihgeschenk, jedes Opfer ist ein ἱερόν. Es hat teil an der Macht des Kultempfängers, auf die sich der Mensch in seinem Verhalten einzustellen hat. Eine Kultsatzung ist ein ἱερὸς νόμος, eine Kultlegende ein ἱερὸς λόγος, u. Kulthandlungen sind ἱερά (Il. 1, 147. 199; Herodt. 2, 63; Xen. exped. 1, 8, 15; Inscr. Olymp. 56). Der wegen eines Sakrileges geführte Krieg ist ein ἱερὸς πόλεμος (G. Forrest: BullCorrHell 80 [1956] 33), Prozessionsstraßen wie die im delphischen Heiligtum sind ἱεραὶ ὁδοί (Herodt. 6, 34; Paus. 1, 35, 3 u. ä.) usw. Die Übereignung an eine Gottheit wird durch ἱερόω oder καθιερόω ausgedrückt. Das kann eine verfluchende Auslieferung (Sophocl. Oed. Col. 287; Demosth. or. 18, 149) sein, aber auch eine an ihre schützende Macht. Ἱερὸς καὶ ἄσυλος wird als Übersetzung des lat. sacrosanctus gebraucht (Res gest. div. Aug. 5, 17; Plut. Tib. Gracch. 15). Die wichtigste Kulthandlung ist das blutige Opfer (ἱερεῖον), das der ἱερεύς vollzieht. Das dazugehörige Verb ἱερεύω kommt zwar gelegentlich in späterer Zeit in der allgemeinen Bedeutung ‚weihen‘ vor (Paus. 3, 18, 4), verallgemeinert aber seine Bedeutung schon seit Homer auch von ‚opfern‘ zu ‚schlachten‘ (Od. 2, 56). Als komplementärer Ausdruck zu θύω, ‚einem Gott opfern u. den Opferschmaus halten‘, bleibt das Wort der Sakralsprache erhalten. Viele Spezialbezeichnungen des Kultes werden mit ἱερός gebildet (ἱεροποιέω u. ἱερουργέω, ἱεροκῆρυξ, ἱεροδιδάσκαλος, ἱεροσαλπιγκτής, ἱεροφάντης u. -τέω usw.). Ἱέρωμα ist der terminus technicus für das Amulett, durch das sich der Träger der steten Anwesenheit göttlicher Macht versichert (L. Robert: CRAcInscr 1981, 517f). Die sakralsprachliche Fixierung des Wortes ἱερός zeigt sich auch in den Gegenbegriffen: Was nicht einer Gottheit zugehört, gilt als ‚zugänglich‘, βέβηλος. Dieses Wort wird meist als vox media gebraucht (ἱερὰ καὶ βέβηλα: Dion. Hal. ant. 7, 8), u. nur sekundär kann es als ‚unrein‘, ‚höherer Weihen unteilhaftig‘, auch einen negativen Klang bekommen, meist im Zusammenhang metaphorischer Ausdrucksweise (zB. Plat. conv. 218b). Der andere Gegenbegriff ist ὅσιος: Im Umgang mit einem ἱερόν sind viele Verhaltensweisen untersagt, die normalerweise gegen Ansprüche der Gottheiten nicht verstoßen, dann also ebenso als ὅσιον zu klassifizieren sind wie der richtige rituelle Umgang mit dem ἱερόν. So erklärt sich der Wortgebrauch ἱερὰ καὶ ὅσια, ‚Sakrales u. Profanes‘, der auf Gebäude, Vermögenswerte, Verwaltungsangelegenheiten u. a. angewendet werden kann (Thuc. 2, 52; Isocr. or. 7, 66; Demosth. or. 24, 9). Ἱερός löst sich nie von der Tabu- oder Machtvorstellung. Auch dort, wo es mit ἁγνός bzw. ἅγιος konkurriert (s. o. Sp. 5), bleibt der Unterschied. Ἁγνόν, ‚h.‘, ist der Gegenstand, weil er an der Verehrung der Gottheit u. der kultischen Reinheit Anteil hat. Ἱερός hingegen verweist auf den Träger numinoser Macht. Deshalb gibt es zwar die Charakterisierung eines substantivischen ἱερόν durch die Adjektive ἁγνόν oder ἅγιον (zB. Herodt. 2, 41 ἱερὸν ἅγιον; Paus. 3, 23 ἱερὸν ἁγιώτατον; vgl. Williger 72/80), nie aber das Umgekehrte. – An das Wort ἱερός knüpft auch die Religionskritik an, die nicht mehr einen ausgegrenzten Sakralbereich mit eigenen Verhaltensregeln, sondern die ganze, vernünftig geordnete u. der menschlichen Vernunft erkennbare u. deshalb verehrungswürdige Natur als h. anerkennt (Hippocr. morb. sacr. 1, 4f). Dem entspricht es, wenn auch die Philosophie, die eine naturgemäße Sittlichkeit lehren will, jede Sonderstellung des Sakralen (ἱερόν) leugnet (Diog. Cyn.: Diog. L. 6, 73). – Aus der

sakralsprachlichen Fixierung des Wortes ergeben sich seine redensartlichen Verwendungen, in denen es mit Wörtern wie ζάθεος, θεῖος, ἠγάθεος konkurriert u. ein Tabu-Begriff nur noch abgeschwächt (Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον: Il. 16, 100; ἱεροί βασιλέες: Pind. Pyth. 5, 97) oder gar nicht mehr verstanden wird, wie im Fall von ἱερὰ γραμμή, ‚letzte Linie auf dem Brettspiel', ἱερὰ ἄγκυρα, ‚letzte Chance' (Pollux 1, 93), u. ä. Freilich kann eine solche Ausdrucksweise auch wieder sublimiert werden: Wenn Platon vom Dichter als einem χρῆμα κοῦφον, πτηνόν, ἱερόν spricht (Ion 534b), verweist er damit auf die Unverfügbarkeit u. Unerklärlichkeit der Macht poetischer Inspiration. – In der epischen Sprache gibt es neben Stellen, an denen ἱερός auf die Gegenwart numinoser Macht verweist, auch solche, wo dieses Verständnis ferner liegt, etwa wenn ein Fisch oder ein Wagen dieses Epitheton in einer Gleichniserzählung erhält (Il. 16, 407; 17, 464). Man hat diesen Sachverhalt dadurch erklärt, daß man mit dem Verweis auf altind. iṣira, ‚stark, lebendig, beweglich' für ἱερός diese Grundbedeutung erschlossen hat (so zuletzt J. T. Hooker, Ἱερός in early Greek: InnsbrBeitrSprachwiss 22 [1980] gegen P. Wülfing-v. Martitz, Ἱερός bei Homer u. in der älteren griech. Literatur: Glotta 38 [1959/60] 272/307; 39 [1960/61] 24/43). Freilich lassen sich nicht alle Homer-Stellen, an denen das Wort keine sakrale Konnotation aufweist, derart verstehen, zB. Il. 18, 504. Auf der anderen Seite ist Lebendigkeit die wichtigste Manifestation numinoser Macht überhaupt, u. Leben schlechthin nur numinos zu begreifen. Die Entstehung des homerischen Ausdruckstypus ἱερὴ ἴς Τηλεμάχοιο (zB. Od. 2, 409) ist vermutlich aus diesem Zusammenhang zu verstehen (zu ἱερός ferner C. Gallavotti, Il valore di hieros in Omero e in Miceneo: AntClass 32 [1963] 409/28; E. Risch: MusHelv 24 [1967] 236f).

d. Andere Wörter. 1. Σεμνός. Σεμνός wird gleichfalls in der Rede vom Numinosen verwendet, ohne aber auf diesen Bereich beschränkt zu sein. Es gehört zu σέβας, das bei Homer u. in der poetischen Sprache sowohl die ehrfürchtige Scheu (Il. 18, 178; Aeschyl. Choeph. 54 u. ö.) als auch die solche Scheu hervorrufende Eigenschaft des in Erscheinung tretenden H. (Hymn. Hom. Cer. 10 u. a.) bezeichnet u. seinerseits ἁγνόν genannt werden kann (ἁγνὸν Ζηνὸς ὑψίστου σέβας: Sophocl. Philoct. 1289). Unter allen Wörtern wie δέος, θάμβος, ἔκπληξις, φόβος, τάρβος (zB. Hymn. Hom. Bacch. 50; Ven. 189; Apoll. 415), mit denen die menschliche Spontanreaktion auf ein Offenbarwerden göttlicher Macht mit ihren Begleiterscheinungen (Glanz, Duft, zB. Hymn. Hom. Cer. 292f; Bacch. 35/48) beschrieben wird, ist σέβας wohl das der Situation angemessenste (Hymn. Hom. Cer. 190 αἰδώς τε σέβας τε ἰδὲ χλωρὸν δέος). Von diesem Stamm sind zahlreiche andere Wörter wie σεβάζομαι, σέβομαι, σεβαστός, σέβασμα u. a. abgeleitet, die oft, aber durchaus nicht immer, sich auf religiös motivierten Respekt beziehen. Lediglich εὐσεβής sowie ἀσεβής u. δυσσεβής mit den dazugehörigen Substantiven werden nur im Zusammenhang des Umgangs mit numinoser Macht verwendet. – Σεμνός bezeichnet als Attribut von Göttern seit Homer deren Erhabenheit u. Unnahbarkeit (Hymn. Hom. Cer. 486, mit αἰδοῖος verbunden). Auch Gegenstände u. Handlungen, die den Göttern zugeordnet sind, können dasselbe Attribut erhalten (ὄργια: ebd. 478; θυσία Pind. Ol. 7, 42; δόμος = Tempel: Pind. Nem. 1, 72), so daß σεμνός durchaus mit ἱερός u. ἅγιος bzw. ἁγνός konkurriert (Demosth. or. 21, 126). Das gilt auch im Hinblick darauf, daß das richtige Verhältnis des Menschen gegenüber der numinosen Macht mit demselben Wort gekennzeichnet werden kann: σεμνὰ φθέγγειν ziemt sich bei Kult u. Gebet (Aristoph. nub. 364 ἱερὸν καὶ σεμνὸν καὶ τερατῶδες). Der σεμνὸς βίος, den Ion im Tempeldienst für Apollon führt, ist zugleich (objektiv) geweiht u. kommt (subjektiv) aus reiner Gesinnung (Eur. Ion 56).

2. Ὅσιος. Ὅσιον ist alles, was nicht im Widerspruch zu den Regeln u. Forderungen steht, denen sich die Menschen im Umgang mit den Göttern zu fügen haben (J. Bolkestein, Ὅσιος en εὐσεβής [Utrecht 1936]; W. J. Terstegen, Εὐσεβής en ὅσιος in het grieksch taalgebruik na de IV[e] eeuw [ebd. 1941]). Das Adjektiv ist als Attribut von Verhaltensweisen, Gesetzen u. dgl. sowie zur entsprechenden Charakterisierung von Personen erst seit dem frühen 5. Jh. vC. belegt, häufig auch mit einer Negation: οὐχ ὁσία ὕβρις (Eur. Bacch. 374), ὅσιαι θυσίαι (Eur. Iph. Taur. 465), ὅσιοι μύσται (Aristoph. ran. 327. 336). Jede Übertretung göttlichen Rechts ist ein ἀνόσιον: Οὐχ ὁσίως παραβὰς μακάρων θέμιν ἁγνήν formuliert Aristoteles in einem Gedicht (frg. 674 Rose). Ὅσιοι als Beteiligte an einem Kult gibt es in Delphi

(Plut. def. orac. 51, 438B u. ö.; vgl. W. Burkert, Homo necans [1972] 142f). Ὁσιόω u. καθοσιόω heißt dementsprechend ‚etwas zu einem ὅσιον machen', also einen Zustand göttlichem Recht anpassen. Damit kann die Bestrafung eines Verbrechens oder ein Reinigungsritus gemeint sein. Die Bakchen in der gleichnamigen Tragödie des Euripides ‚heiligen' im Dienst des Gottes ihr ganzes Leben (114 u. ö.; ähnlich frg. 472, 12 N.[2] ὁσιωθείς, dazu Bernays 160). Anders als (καθ)ιερόω, das die Übereignung an den Gott durch Fluch oder Weihung bezeichnet, also ein Tabu schafft, verweist (καθ)οσιόω (auch ἐξοσιόω: Plut. Cam. 20) auf ein Tun, das die von jedem ἱερόν ausgehende Bedrohung neutralisiert. Καθοσιοῦμαι bedeutet geradezu ‚in Mysterien eingeweiht werden' (Plut. Is. et Os. 35), u. Xenophon (hist. Gr. 3, 5, 1) spricht vom ὁσιωθῆναι der Tage des Königsbegräbnisses u. der Königswahl in Sparta. Merkwürdig ist der Gebrauch von ἀφοσιόω. Es begegnet einmal als Synonym zu (καθ)οσιόω (Herodt. 4, 203; Plut. Cam. 18; in spirituell-moralischem Sinn Plat. Phaedo 60e). Daneben aber kommt es in der Bedeutung ‚weihen', also im Sinn von ἱερόω, vor (Ditt. Or. nr. 383, 202, 1. Jh. vC.; ebd. 192 καθιερόω in derselben Bedeutung) sowie in dem Sinn, daß man etwas aus religiöser Scheu verwirft u. zum ἀνόσιον erklärt (so schon Sophocl.: TrGF 4 F 253; vgl. Hesych. lex. s. v. ἀφοσιωμέναι: ἀνόσιαι, ἄποθεν ὁσίου γεγενημέναι [1, 295 Latte]). Ἀφοσιόω wird hier nicht von ὁσιόω, sondern von ἀφόσιος abgeleitet (vgl. Preisigke, Sammelb. 3 nr. 6152, 15; 1. Jh. vC.). – Früher als das Adjektiv ist das Substantiv ὁσίη belegt, das bei Homer in der Redensart οὐχ ὁσίη mit der Bedeutung ‚es entspricht nicht göttlichem Recht' vorkommt (zB. Od. 16, 423 οὐχ ὁσίη κακὰ ῥάπτειν ἀλλήλοισιν, vergleichbar Ausdrücke wie οὔ μοι θέμις ἐστὶ ξεῖνον ἀτιμῆσαι: Od. 14, 56). In den ‚Bakchen' des Euripides erscheint die zugrundeliegende Vorstellung von einem göttlichen Recht (ähnlich wie θέμις oder δίκη) auch personifiziert (370). Ὁσία ist umfassende Bezeichnung all dessen, was göttlichem Recht entspricht (Hymn. Hom. Apoll. 237; Iambl. vit. Pyth. 184).

3. Θεῖος. Zu erwähnen ist schließlich noch θεῖος, ‚göttlich', als H.keitsbezeichnung. Schon früh wird es Menschen beigelegt, wenn sie sich durch besondere Qualitäten hervortun, die man mit göttlicher Hilfe, Inspiration oder dgl. in Verbindung bringt. Das gilt etwa für den θεῖος ἀοιδός (Od. 22, 785). Da nun nach griechischer Vorstellung die Grenzlinie zwischen h. u. profan zwar deutlich, zwischen Mensch u. Gott aber viel weniger klar gezogen ist, kann θεῖος durchaus auf die einem Menschen unmittelbar eignende numinose Qualität hinweisen. Sie wird dem Totenkultempfänger (*Heros) zugeschrieben, aber auch dem Menschen, der durch große Leistungen in göttlichen Rang aufsteigt (*Herakles, Städtegründer, Gesetzgeber u. a.; *Gottmensch II, *Gründer). – Seit Platon spielt das alte Motiv, der Mensch könne durch Leistung (Festugière 27f) oder im Glück der Festesfreude (Hymn. Hom. Apoll. 151f) gottähnlich werden, in der Philosophie eine wichtige Rolle. In diesem Zusammenhang gewinnt schon vorher die Kunde von den Wundertätern des Schamanentypus (Aristeas, Epimenides, Pythagoras u. a.; vgl. Dodds 133/56) Bedeutung, deren Taten auf ihren h. Status hinweisen. Sie heißen durchweg θεῖοι, nicht ἅγιοι. Dasselbe gilt für Gestalten der Kaiserzeit wie *Apollonius v. Tyana (Philostr. vit. Apoll. 7, 38), *Alexander v. Abonu Teichos u. a. Sie erweisen die Erreichbarkeit des Zieles einer Angleichung an die Gottheit.

4. Δαιμόνιος. Θεῖος hat stets andere Bedeutung gehabt als δαιμόνιος, wiewohl θεός u. δαίμων im älteren Griechisch gleichberechtigte Gottesbezeichnungen sind. Aber entsprechend den Konnotationen der Substantive dient θεῖος dazu, die Göttlichkeit nur zu beschreiben, während δαιμόνιος sich stets auf die erfahrene, unerklärliche Wirkung bezieht, die von einer derart bezeichneten Person ausgeht (zB. Il. 6, 407). Δαιμόνιος kommt damit, sofern es nicht im kolloquialironischen Sprachgebrauch abgegriffen wird (Aristoph. ran. 44; Plat. resp. 1, 344d), der Bedeutung von δεινός nahe, das auf Furcht u. Staunen erregende Fähigkeiten verweist. Τὸ δαιμόνιον ist gängige Bezeichnung einer Gottheit, sofern man von ihrer Wirkung weiß, ohne sie als Person identifizieren zu können (zB. Xen. mem. 1, 1 mit der Formulierung der Anklage gegen Sokrates oder Com. Adesp. frg. 239, 1 Austin). Erst bei Platon wird δαίμων zum terminus technicus für die Wesen zwischen Mensch u. Gott, wenn dieser Sprachgebrauch auch an Vorstufen anknüpfen kann (Hesiod. op. 119f. 153f. 252/5). Die platonische Konzeption wurde bald auf die vielen Wesen des Volksglaubens ange-

wendet, die stets einen niedrigeren Status der H.keit besessen hatten (Nymphen: zB. Hymn. Hom. Ven. 257/72; Kureten: Hymn. Cur.: 160f Powell), aber den Menschen im Volksglauben, ähnlich wie die Heroen (Totenkultempfänger), stets als Helfer u. Vertraute näher standen als die großen Götter (Brelich 113/8. 151/86). Ähnliches gilt für Herakles u. Asklepios; vgl. E. J. / L. Edelstein, Asclepius 1 (Baltimore 1945) 108/78. Auch die Differenzierung zwischen guter Frömmigkeit (εὐσέβεια) u. schlechtem Aberglauben (δεισιδαιμονία) setzt den jüngeren Begriff des Dämonischen voraus (Cornut. nat. deor. 35 aE.).

e. Rückschlüsse aus dem Sprachgebrauch. Der Überblick über Bestand u. Gebrauch des griech. Vokabulars im Bedeutungsfeld der H.keit gestattet folgende Rückschlüsse auf die zugrundeliegenden Vorstellungen: 1) H.keit als Macht u. als aktive oder passive Teilhabe an der Macht wird von der H.keit als Vollkommenheit oder Unbeflecktheit im Sprachgebrauch getrennt, obwohl beide Erscheinungsformen dieselbe Reaktion wie Schrecken, Ehrfurcht, Freude, Ekstase beim Menschen hervorrufen können (vgl. εὐάντητος als Götterepitheton IG 3, 134 u. ö.). – 2) Der subjektive u. der objektive Aspekt der H.keit werden sprachlich nicht unterschieden. Σέβας ist ebensowohl die ehrfurchteinflößende Qualität des in Erscheinung tretenden H. wie die Ehrfurcht dessen, dem es entgegentritt; ἁγνός qualifiziert den respektheischenden, der Profanität enthobenen Charakter eines Altars ebenso wie die rituelle oder moralische Reinheit dessen, der dort der Gottheit ein Opfer darbringt. In dieser semantischen Ambiguität drückt sich aus, daß H.keit zwar für diese Vorstellungswelt eine objektive Gegebenheit ist, die jederzeit in den berechenbaren Lebensvollzug hineinwirken kann, daß der Mensch aber eine einschlägige Erfahrung nicht im sprachlichen Ausdruck voll zu objektivieren vermag, wie bei anderen Gegenständen der Wahrnehmung u. Erkenntnis. Die auf das menschliche Verhalten beschränkten Wörter (ὅσιος, εὐσεβής u. ä.) sind darum vom H.keitsvokabular zu trennen, wenngleich sie durch die Opposition h./profan (ἱερόν/βέβηλον bzw. ἱερόν/ὅσιον) mit ihm in Beziehung stehen. – 3) Im kontextunabhängigen Sprachgebrauch wird ferner nicht unterschieden zwischen der heilenden, lebenspendenden u. der gefährlichen, zerstörenden Macht des H., denn auf beide reagiert der Mensch, der sich als ihnen ausgesetzt erlebt, in ähnlicher Weise mit Scheu u. Vorsicht (Hymn. Hom. Ven. 180/90). In beiden Fällen bedeutet solche Erfahrung den Einbruch des Unverfügbaren in eine Umwelt, die er sich durch Denken, Reden u. Handeln verfügbar gemacht hat (Burkert 99. 132. 142). – 4) Das H. findet sich auf zahllose Träger verteilt in der ganzen Welt, die den Menschen umgibt. ‚Die Welt ist voll von Göttern' (Thales: Diog. L. 1, 27). Nach älterer Vorstellung befinden sich diese Träger in einer Art von Gleichgewichtszustand, in dem sich die Ordnung der Welt konstituiert. Zwar gibt es unter ihnen Über- u. Unterordnung, nicht jedoch eine letzte Quelle aller H.keit. Das kosmische Gleichgewicht ruht auf einem Arrangement unter vielen Trägern der H.keit, nicht auf einem einzigen Willen. Es ist damit einer Sozialordnung vergleichbar, die sich ohne Eingriffe eines Herrschers aufrechterhält, weil jeder ihrer Teilhaber unbeschadet seines Ranges oder Gewichtes sich an die Regeln seines Bereiches hält (αἰδώς) u. den Unwillen der anderen über eine Grenzverletzung (νέμεσις) vermeidet.

f. Philosophische Reflexion auf das Heilige. Die in klass. Zeit einsetzende u. die Religiosität der Gebildeten hellenistisch-römischer Zeit prägende philosophische Theologie lenkt die Vorstellungen vom H. zunächst in eine andere Richtung: Nicht die überwältigende Macht u. ihre unberechenbare Wirkung sind es, die den Grund der Verehrung des H. ausmachen, sondern die wohltätige, umfassende Ordnung, welche die Gottheit in der Welt herstellt. Diese Ordnung ist der menschlichen Vernunft, wenn auch immer nur teilweise, einsichtig, u. H.keit als Quelle von Form, Leben u. Bewußtsein kann als übermenschliche Vernünftigkeit definiert werden. Während Epikureer u. Stoiker diese Ordnung als immanent betrachten, verknüpfen sie Platoniker u. Peripatetiker in jeweils verschiedener Weise mit der Vorstellung, daß die widerspruchsfreie Vernünftigkeit oder Göttlichkeit der Welt nur im immateriellen Sein vorhanden sei. Auf diese Weise wird das, was die Religionen als lebenschaffende, unverfügbare Macht des H. kennen, dem Denken u. nur dem Denken zugänglich. Das H. verliert die Qualität des tremendum, denn wichtiger als seine Unberechenbarkeit wird jetzt seine Verwandtschaft mit der menschlichen Denkkraft (Pythag.: Diog. L. 8, 27). Pla-

tons Lehre vom Eros, der den Menschen den Weg zum höchsten Sein zeigt, ist vielleicht das eindrucksvollste Zeugnis dieser neuen Denkweise. – Die platonische Auffassung vom spirituellen Charakter des wahren Seins u. damit aller Machtausübung, die dem H. zugeschrieben werden kann, führt zu einem veränderten Verständnis der kultisch-rituellen Reinheit. Nicht nur die Gleichsetzung ritueller u. sittlicher Reinheit, wie schon in der delphischen Frömmigkeit spätarchaischer Zeit, sondern die Reinheit als erfolgreiche Befreiung von den Bindungen an die sinnlich faßbare Welt durch Betätigung des Intellektes wird nunmehr erstrebt. Streng genommen kann das H. im Zusammenhang philosophisch-kosmologischer Frömmigkeit nur als unauflösliche Einheit verstanden werden. Das führt bei theologischer Explikation auf den sich schon bei Xenophanes ankündigenden philosophischen Monotheismus (VS 21 B 23/6). – Die partikulären Träger des H., wie sie die kultische u. mythische Tradition präsentiert, können für dieses Denken entweder als Erscheinungsformen (zB. Isishymnus P-Oxy. 1380, 2. Jh. nC.; Sallust. Philos. 5, 1/3) oder als Diener u. Beauftragte des Weltgottes (PsAristot. mund. 6, 397b 25/398b 15; Dio Chrys. 30, 113; Max. Tyr. 11, 5) gelten. In der mittelstoischen Lehre von der theologia tripartita wird die Verschiedenheit der Vorstellungen vom H. in Philosophie, Mythos bzw. Dichtung u. traditionellem Kult politischer Gemeinwesen theoretisch gerechtfertigt (vgl. G. Lieberg, Die ‚theologia tripertita' in Forschung u. Bezeugung: AufstNiedergRömWelt 1, 4 [1973] 63/115). Die dabei entstehende Hierarchie der Repräsentanten des H. wird auf vielfache Weise erläutert: Apollonios v. Tyana erklärt, daß viele Götter den Menschen bekannt sind u. im traditionellen Kult durch Gebet u. Opfer verehrt werden müssen, daß aber dem höchsten, unerkannten Gott nur noetischer Gottesdienst angemessen sei (Eus. praep. ev. 4, 13; ähnlich der Neupythagoreer Onatas: Joh. Stob. 1, 1, 39 [1, 48/50 Wachsmuth/Hense]; Norden, Agnost. 39f). Die vielfach geübte allegorische Deutung von Mythen u. Kulten (Heraklit, Cornutus, Sallustios) beruht auf der Voraussetzung, daß die traditionelle Religion indirekten, die philosophische Spekulation direkten Zugang zum H. eröffnet. Die Persistenz der traditionellen Vorstellungen vom H. zeigt sich in der Kontinuität der Kulte, aber auch in den vielfachen Zeugnissen der Magie (Zauberpapyri, Defixionen; vgl. *Fluchtafel; L. Petzold [Hrsg.], Magie u. Religion = WdF 33 [1978]) u. der Dämonenfurcht, wie es Theophrast, Petron u. Plutarch beschreiben (vgl. S. Calderone, Superstitio: AufstNiedergRömWelt 1, 2 [1972] 377/96). Das Wort δύναμις (*Dynamis) wird in diesem Zusammenhang geradezu terminus technicus dämonisch-übernatürlicher Wirkung, dann auch des Dämons selbst u. dringt in dieser Bedeutung nicht nur in die Sakralsprache, sondern auch in die Sprache der Philosophie ein (zB. Sallust. Philos. 13, 1/3 u. v. a.; vgl. ferner u. Sp. 25).

II. Römisch. a. Allgemeines. Die erhaltenen Zeugnisse der altröm. Religion geben trotz ihrer Lückenhaftigkeit Einblick in sehr altertümliche H.keitsvorstellungen. Das hat mehrere Gründe. Einmal haben die Römer nur spät u. unter fremdem Einfluß aus den unverfügbaren Mächten ihrer Lebenserfahrung (numen, numina; das Wort nicht vor dem 2. Jh. vC. zu belegen) Götter mit individuellen Zügen gemacht, deren Wirken die Einbildungskraft in Erzählung u. Darstellung fortlaufend deuten konnte. Venus, ein neutrales Substantiv, das die Zuneigung, Anmut, Freundlichkeit, zwischenmenschliche Harmonie (vgl. venia, venustus) bezeichnet, ist erst nachträglich zu einer weiblichen Gottheit u. zum Pendant der griech. Aphrodite geworden (R. Schilling, Die Sinnbezogenheit des Wortes Venus zu seinen stammverwandten Formen: Hermes 93 [1965] 233/43). Es fehlt der röm. Religion also jede Fortbildung der Vorstellung vom H. im Mythos (M. Grant, Roman myths [London 1971] 217/32). Ferner haben die Römer früh u. entschiedener als andere Völker versucht, Erfahrungen mit numinoser Macht auf den einzelnen Lebensgebieten voneinander zu scheiden u. entsprechende Verhaltensregeln festzulegen. Deshalb gibt es schon auf der frühesten faßbaren Stufe römischer Religion eine ‚Verrechtlichung' des H. (Fugier 128/40). Das zeigt sich in dem bei Cato (agr. 141) erhaltenen, sehr alten Lustrationsgebet. Man muß sich zu den partikulär wirksamen Mächten im rechten Augenblick rituell verhalten. Dabei handelt es sich entweder um Mächte, deren Segen man erlangen möchte (augurium, zu augere ‚mehren', vgl. Latte 66/8), oder um schadenstiftende, die es abzuwehren gilt. Auch Robigus (Getreiderost, Varro ling. 6, 16) oder Febris (*Fieber; Cic. nat. deor. 3, 63) sind Gottheiten, mit de-

ren Macht man nur im Ritual umgehen darf. Ihre Zahl wächst ständig: Eine unerklärliche Stimme, die einst das röm. Heer vor dem Feind warnte, wird fortan als Aius Locutius kultisch verehrt, ohne jemals individuelle Züge anzunehmen (Gell. 16, 17, 2 aus Varro ant. rer. div. frg. 107 Cardauns). So ist die Zahl unverstanden fortgeführter Riten in Rom besonders groß: Das regelmäßig begangene Fest der Portunalia (Latte 89) galt der Türgottheit Portunus (Paul./Fest. s. v. claudere [48 Lindsay]). In klassischer Zeit verstand man das Wort Portus nur noch in der Bedeutung ,Hafen', so daß man sekundär auch einen gleichnamigen Hafengott verehrte (Varro ling. 6, 19). Viele in historischer Zeit bezeugte Vorschriften setzen vorgeschichtliche Zustände voraus, etwa wenn die Haare des ranghöchsten Priesters, des Flamen Dialis, nur mit einem Bronzemesser geschnitten werden durften (Serv. Verg. Aen. 1, 448). Zahllose Fälle dieser Art zeigen, daß die Römer nicht nur wie viele andere Völker einmal eingeführte Riten bewahrten, sondern daß sie darüber hinaus die gesamte Praxis des Kultes, also des Umgangs mit dem H., in genau derselben Weise zu ordnen versuchten wie die für das Gemeinwesen wichtigen Vorgänge im sozialen, wirtschaftlichen u. politischen Leben. Das verrät u. a. eine parallele Terminologie: So entspricht zB. das genau definierte nefas im Sakralbereich der iniuria im Profanrecht. Der dabei leitende Gedanke besagt, daß zwischen Menschen u. numinosen Mächten ein Vertragszustand hergestellt u. erhalten werden müsse (pax deum), wie er auch zwischen Menschen oder Gemeinwesen zu erstreben ist. Erforderlich ist dabei in beiden Bereichen, daß Störungen durch Einhaltung der Vertragsbedingungen möglichst vermieden, beim unvermeidlichen Auftreten aber mit Hilfe von Handlungen, die durch Präzedenzfälle legitimiert sind, beseitigt werden, u. daß für neuartige Störungen jedenfalls Prozeduren festgelegt sind, nach denen man die erforderlichen erstmaligen Reaktionen einrichten kann. – Das hier beschriebene Rechtsverhältnis zum H. wurde vor allem in der sogenannten Pontifikalreligion seit dem 4. Jh. vC. durch das Kollegium der Pontifices ausgearbeitet. Dafür einige Beispiele: Die alte Vorstellung, daß der Vorgang der Geburt verunreinige, macht neugeborene Tiere als Opfer ungeeignet. Das röm. Sakralrecht wußte für jede Art von Opfertier eine nach Tagen bemessene Frist zu nennen, nach deren Ablauf es rein war (Plin. n. h. 8, 206). Die röm. Religion kannte die *Evocatio der Götter einer belagerten Stadt, denen man Kult in Rom versprach, um sie dem Feind zu entziehen. Der Kult der Iuno Regina soll derart aus Veii nach Rom gekommen sein (Liv. 5, 21, 3). Das Sakralrecht entwickelte nach diesem Muster die Möglichkeit der evocatio der Götter privater Kulte, um ein Grundstück auf diese Weise profanem öffentlichen oder privaten Gebrauch zuzuführen (Ulp.: Dig. 1, 8, 9, 2). Bedeutsam war ferner die Zuständigkeit der Pontifices für den Kalender. Die genaue Festlegung heiliger u. profaner Zeitabschnitte steuerte das ganze öffentliche u. geschäftliche Leben (Latte 205/8). – Die systematische Festlegung der Rituale nahm auf ihren alten, meist handfest magischen, aber oft schon vergessenen Sinn kaum Rücksicht: Machtübertragung (augurium: ebd. 140; equus October: ebd. 119f), Reinigung (Larentalia: Radke aO. [o. Sp. 3] 421/41), lustratio (H. Petersmann: WürzbJbb 9 [1983] 209/30), Vorwegnahme des Erfolgs im Ritus (lupercalia: Latte 84f; Saliertanz: ebd. 115f), Schadensabwehr (ambarvalia: ebd. 41f; *Circumambulatio), rite de passage nach der Pubertät (tigillum sororium: Latte 133). So wurde der Vollzug des Rituals im Umgang mit dem H. zu einem Rechtsakt, dessen Korrektheit das Funktionieren des Gemeinwesens ebenso sicherte wie zivil- u. staatsrechtliche Maßnahmen, auch ohne mythologische oder theologische Explikation (Fowler 169/218). Dazu paßt, daß das Sakralwesen in die den Magistraten obliegende Staatsverwaltung eingebunden war. Nur auf ihre Anweisung hin konnten außergewöhnliche Maßnahmen im Kult, etwa sakrale Zukunftserforschung auf Grund einer beobachteten Störung der Naturvorgänge (portentum) oder die Einführung eines neuen Kultes (ebd. 221/42), ergriffen werden, u. durch diese prozeduralen Vorkehrungen blieben alle religiösen Neuerungen in der Kontrolle des Staatsapparates (zB. Einführung des Kultes der Magna Mater aus Kleinasien auf Anweisung der Sibyllinen iJ. 205 vC.: Liv. 29, 10, 4). Der fremdartige, orgiastische Kult wurde von fremden Priestern ausgeführt, ohne das religiöse Leben der Bevölkerung zu beeinflussen. Ähnliches gilt für die Einführung neuer Kulte personifizierter Wertbegriffe der röm. Staatstradition (C. Becker, Art. Fides: o. Bd. 7, 801/24), Pietas, Honos u. dgl. (vgl.

P. Boyancé, Études sur la religion romaine [Paris 1972] 91/103), die gewiß auf eine Stärkung der moralischen Grundlagen des Staatswesens abzielte, nicht aber eine neue Erfahrung mit dem H. dokumentiert (vgl. Cic. leg. 2, 28), sowie neuer Kultformen für bereits eingebürgerte Götter (zB. lectisternium: Liv. 5, 13, 6). Natürlich gilt diese Charakteristik vor allem für das öffentliche Sakralwesen, das nur wenig von der religiösen Erfahrung des einfachen Mannes widerspiegelt. Immerhin war die im Pontifikalrecht hervortretende genaue Erfassung des H. im religiösen Denken der ältesten Zeit bereits angelegt. Im Ritus des Triumphs etwa wurden die Zuständigkeiten des friedlichen Jupiter u. des kriegerischen Mars für jedermann deutlich gemacht (H. S. Versnel, Triumphus [Leiden 1970]; M. Lemosse, Les éléments techniques de l'ancien triomphe romain et le problème de son origine: AufstNiedergRömWelt 1, 2 [1972] 446f). Die wenig bekannte Volksreligion wird deshalb schwerlich eine Ähnlichkeit mit der Staatsreligion verleugnet haben. Dazu stimmt, daß in Rom der eigentliche Totenkult, der kultische Umgang mit den als Machtträgern verstandenen Toten, in den meisten antiken Gesellschaften eine Domäne privater Religiosität, eine geringe Rolle spielte u. ganz hinter den kommemorativen Elementen der Totenverehrung zurücktrat. – Die seit dem 2. Jh. vC. in Rom eindringende Philosophie rechtfertigte mit der Lehre von der theologia tripartita auch die juristisch verfestigten, ihres im strengen Sinn religiösen Inhaltes beraubten Rituale (Latte 277f). Andererseits konnte die Philosophie eine in Sakralrecht transformierte Religion korrigieren (Liebeschuetz 113f u. ö.). Nach dem Sakralrecht war jede private Kultstätte u. jedes *Grab ein locus religiosus, was Einschränkungen der Nutzung u. der Eigentumsübertragung zur Folge hatte, weil Rechte des Toten (bzw. der Gottheit) berührt waren. Sklaven waren nach römischer Auffassung rechtlos (sine ullo iure). Ulpian stellt jedoch fest (Dig. 50, 17, 32), daß die Frage nach der Rechtsstellung eines Grabes unter das Naturrecht falle, nach dem alle Menschen gleich sind, also auch das Sklavengrab ein locus religiosus sei (vgl. R. Düll, Rechtsprobleme im Bereich des röm. Sakralrechts: AufstNiedergRömWelt 1, 2 [1972] 283/94). Ein philosophischer Grundsatz rechtfertigt hier eine alte religiöse Forderung, die aus der Scheu vor dem H. kommt. – Die umfassende Wiederherstellung alter Kulte durch Augustus war nicht nur eine Demonstration der wiederhergestellten Staatsordnung, sondern besaß religiöse Bedeutung. Zwar gibt es Zeugnisse dafür, daß in den letzten Dekaden der Republik ein im Staatskult vorgesehener Ritus als juristischer Kniff verwendet wurde. Trotzdem dienten Riten durchaus auch dem Bedürfnis, im öffentlichen Leben sich der Verknüpfung politischer Ziele mit dem Interesse unverfügbarer Mächte zu vergewissern. Das gilt, wie Weinstock gezeigt hat, für die religionspolitischen Maßnahmen Caesars u. erst recht für das augusteische Restaurationswerk. Gerade die ‚Gerechtigkeit' der neuen Ordnung haftete nach den Vorstellungen der späten Republik u. der frühen Kaiserzeit an der Herstellung der pax deum (Weinstock 248f; Fowler 403/25; zur Religiosität im Prinzipat: Liebeschuetz 55/139).

b. Sprachgebrauch. 1. Sacer/sanctus. In dem reichen kultsprachlichen Vokabular des Lateinischen nimmt sacer die zentrale Stelle ein. Sacer (Fest.: 422/4 L.; Gaius inst. 2, 4; vgl. D. Sabbatucci, Sacer: StudMatStorRel 23 [1951/52] 91/101) ist alles, was einem numen zugehört, mit ihm in Verbindung steht, von seiner Macht in besonderer Weise betroffen ist u. darum Menschen besondere Verhaltensweisen vorschreibt. Deutlich wird dieser Sachverhalt in den Riten des Ver sacrum u. der *Devotio. Im ersten Fall wurden, um die Hilfe des Mars, dessen Zuständigkeit außerhalb der Gemeindegrenze lag, in besonderer Gefahr zu erlangen, alle in einem Frühling geborenen Lebewesen ihm geweiht. Die Tiere opferte man, die Menschen schieden im Erwachsenenalter aus dem Staats- u. Kultverband der Gemeinde aus u. mußten im Wege der Koloniengründung eine neue Existenz finden (Sisenna frg. 99 [HistRomReliqu 1, 290]; Paul./Fest.: 519, 31 L.). Im Ritus der devotio (H. S. Versnel, Self-sacrifice, compensation and the anonymous gods: EntrFondHardt 27 [1981] 135/85) verknüpft ein einzelner sein Schicksal mit dem des feindlichen Heeres, so daß derselbe Gott, zumeist Mars, später auch Jupiter, der seinen Tod in der Schlacht herbeiführt, auch das feindliche Heer vernichten muß. Fällt er nicht, muß für ihn sein Abbild in aller Form begraben werden, u. er bleibt unfähig, sakrale oder politische Handlungen vorzunehmen, ist also als Eigentum der Gottheit sacer in derselben

Weise wie derjenige, der ein durch die Rechtsordnung der Gemeinde nicht zu sühnendes Vergehen begangen hat (Fugier 224/47). Sacer sind natürlich alle Kultgegenstände, -handlungen u. -orte. Das ausgebildete Sakralrecht unterscheidet zwischen sacra, durch die eine Verbindung zu den auf der Erde u. im Himmel gedachten Gottheiten besteht, u. religiosa, die den Toten u. den chthonischen Gottheiten zugehören. Das Wort religio bezeichnet mit der für die Sakralsprache typischen Ambivalenz sowohl die Scheu einflößende Macht des H. als auch die Scheu u. Vorsicht des Menschen, der sich ihm aussetzt (A. K. Michels, The versatility of religio: Mediterranean world, Festschr. G. Bagnani [Peterborough, Ont. 1976] 36/77). Derselbe Doppelaspekt gilt auch für caerimonia, vielleicht ein etruskisches Lehnwort, das sowohl die H.keit einer Person oder einer Sache als auch die Handlung bezeichnen kann, mit welcher der Mensch seine Ehrfurcht vor der H.keit ausdrückt (K. H. Roloff, Caerimonia: Glotta 32 [1952/53] 101/38). Zu religiosum u. sacrum ist profanum Gegenbegriff. Der Gegensatz zeigt sich dort besonders deutlich, wo geklärt werden soll, wie der im Eigentum eines Gottes oder Toten befindliche Vermögenswert profaner Nutzung zugeführt werden kann (Macrob. Sat. 3, 3, 2; Paul.: Dig. 45, 1, 83, 5; Inschrift v. Furfo vJ. 57 vC. [Bruns, Fontes 1[7] nr. 105]). Entsprechend ist die zivilrechtliche *Dedicatio eines Tempels von seiner sakralrechtlichen *Consecratio zu trennen (Düll aO.). – Zahlreiche Ableitungen von sacer kennzeichnen die Kultsprache: Sacrare, sacramentum, sacrificare, sacerdos, sagmen u. a. Die wichtigste ist sancire ,etwas als h. abgrenzen oder bestimmen' (vgl. Fest.: 426, 3 L.), später auch allgemeiner ,feierlich festsetzen', dessen Partizip sanctus (eigentlich ,h.gemacht') sich zur umfassenden H.keitsbezeichnung entwickelte. Der Unterschied zwischen dem von sich aus H. (sacrum) u. dem durch einen Akt H.gemachten (sanctum) blieb stets lebendig (Ulp.: Dig. 1, 8, 9). Das zeigen Senecas Ausspruch homo sacra res homini (ep. 95, 33) u. die Bildung sacrosanctus ,durch ein sacrum h.gemacht' (Fest.: 422/4 L.). Isidor v. Sevilla (orig. 10, 241; 15, 4, 2) leitet sanctus von sanguine purificatus her. – Aus der Grundbedeutung ,h.gemacht' läßt sich die rasche Ausdehnung des Bedeutungsfeldes der Wortgruppe erklären (Festugière 249/91): Zur Verehrungswürdigkeit des Kultempfängers oder dessen, was ihm zugehört, kommt die kultische Tadelsfreiheit des Kultspenders, u. diese wiederum kann zur Reinheit der Gesinnung u. des sittlichen Lebenswandels umgedeutet werden. Deorum cultus religionumque sanctitates (Cic. nat. deor. 2, 2), sanctitas regum/caerimonia deorum (Caesar: Suet. Iul. 6, 1) deuten auf das erste, sanctitas et prudentia et dignitas tua (Cic. fam. 4, 3) auf das zweite. Trajan ist in der offiziellen Sprache als Kultempfangender, gottähnlicher Herrscher u. vorbildlicher Mensch sanctus et castus (Plin. paneg. 1, 3; vgl. Liebeschuetz 186). Dasselbe Nebeneinander gilt in klass. Zeit auch für die Wörter sanctus u. sanctimonia, während das im Altlatein übliche sanctitudo (fani: Quadrig.: Gell. 17, 2, 19; Apollinis: Turpil. Leucad. frg. 11 [34 Rychlewska]) auch bei Cicero nur im Blick auf die Sakralsphäre gebraucht wird (sepulturae: Cic. rep. 4, 8) u. erst im Spätlatein die Bedeutung ,sittliche Reinheit' annimmt. Afranius (Non. 174, 10 M. = 246, 326 Ribbeck) verbindet sanctitudo mit maiestas, auch dieses ein sakral bedeutsames Wort, das, von mag- ,groß' abgeleitet, die Macht des Kultempfängers andeutet u. zu mactare ,opfern, größer machen' zu stellen ist. Als Entsprechung zu ἅγιος kam sanctus dann in die christl. Sondersprache.

2. Fas, pius, pietas. Das Substantiv fas dient, ebenso wie griech. ὁσίη, zur Bezeichnung alles dessen, was man im Umgang mit dem H. zu tun u. zu lassen hat. Bis zum 1. Jh. vC. ist es nur in negativen Ausdrücken, einschließlich des Substantives nefas ,Frevel', belegt, die jeweils den Hinweis auf eine Tabu-Vorschrift geben. Abgeleitet von diesem Wort bzw. seiner Wurzel sind Wörter wie die Bezeichnungen fastus u. nefastus für die Tage, an denen forensische u. kommerzielle Handlungen aus religiösen Gründen erlaubt bzw. unerlaubt sind, fanum ,H.tum', profanus, fanaticus u. a. m. Wie die Ableitungen (ex)piare ,rituell reinigen, ein Miasma beseitigen' u. piaculum ,Befleckung/Sühnehandlung' (wie griech. ἄγος) zeigen (Fugier 346/69), hat pius semantisch einstmals fas ganz nahegestanden, u. im Volskischen ist pihom esto = fas est sogar erhalten (Latte 39f). Ob im Fall von piaculum die Bedeutung ,Sühnehandlung' (Gell. 4, 5, 2) oder ,rituell zu sühnendes Vergehen' (ebd. 10, 15, 10 aus Fabius Pictor) älter ist, läßt sich nicht mehr sagen. Im Lateinischen wurde pius, ähnlich wie

ὅσιος, einseitig auf Verhalten u. Gesinnung des Menschen eingeschränkt, ursprünglich gewiß im kultisch-religiösen Bereich (Weinstock 248/59; G. K. Galinsky, Aeneas, Sicily and Rome [Princeton 1969] 53/61; Fowler 462f), dann aber auch überall dort im sozialen Leben, wo Loyalität, Respekt, Hilfsbereitschaft besonders nachdrücklich gefordert werden, ohne durch die fixierte Rechtsordnung im einzelnen bestimmt werden zu können (Fugier 373/91). Es ist kein Zufall, daß die rechte Verhaltensweise gegenüber Eltern, Klienten, Kindern, Freigelassenen, Kommilitonen usw. mit einem der Sakralsprache entlehnten Ausdruck benannt wird, denn profanes Recht pflegt in archaischen Kulturen eher das Verhältnis zwischen Gruppen, nicht innerhalb einer Gruppe, zu regeln. Daß pietas sich stets auf ein wechselseitiges Verhältnis bezieht (zB. Eltern/Kinder: Plaut. rud. 192), zeigt sich auch darin, daß pius im Oskischen u. in der Sprache stadtrömischer Privatkulte das Epitheton von Göttern sein kann (Latte 40). Da pius neben der weiteren Bedeutung ‚pietätvoll' die engere ‚fromm' stets behalten hat, konnte es sich als Übersetzung von griechisch εὐσεβής durchsetzen, u. der alten griech. Vollkommenheitsbezeichnung εὐσεβής καὶ δίκαιος ‚rechtschaffen gegenüber Göttern u. Menschen' entspricht lat. pius et iustus. Eine spezifisch röm. Vorstellung kommt endlich darin zum Ausdruck, daß man die fromme Verehrung des H. in rituellen Handlungen mit demselben Wort colere bezeichnet, das auch für die sorgsame Bestellung des Ackers verwendet wird.

c. *Entwicklungen in nachklassischer Zeit.* Schon die Lehre von der theologia tripartita (G. Lieberg, Die theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens: RhMus 125 [1982] 25/53) zeigt einmal das Auseinandertreten traditioneller u. philosophischer Auffassung vom H. sowie die Überführung religiöser in literarische Tradition. Davon unabhängig bleibt volkstümliche Religiosität, welche die erlebte Nähe u. erfahrene Hilfe des H. im Alltag sucht (vgl. etwa Menand. dysc. 260/3 u. 430/41). Sie ist in nachklassischer Zeit zunehmend nur noch durch Familien- u. Totenkult, magische Bräuche u. das ausgebreitete Orakelwesen repräsentiert. Zwar behalten, wie etwa Weihinschriften zeigen, auch gemeindliche Kulte u. Bräuche des bürgerlichen Kalenders neben ihrer Bedeutung für das soziale Leben auch religiöses Gewicht. Aber die Weite der hellenist.-röm. Kulturwelt u. die Mobilität ihrer Bewohner macht Kulte populär, die nicht an lokale, politische Traditionen gebunden sind, sondern deren Gottheiten überall ihre Verehrer sammeln u. ihnen so soziale Geborgenheit geben können (Mysterienkulte, orientalische Kulte, Asklepios-Kult). Dieses (M. P. Nilsson, Griechischer Glaube [Bern 1946] 106/96) u. die zB. in den Zauberpapyri häufig anzutreffende Verknüpfung magischer Praktiken mit den Namen großer Gottheiten (vgl. schon Theocr. id. 2, 12) läßt die steigende Bedeutung nichtgemeindlicher Kulte als Weg zum H. erkennen. Auch die bereitwillige Aufnahme zuerst des hellenist., dann des röm. Herrscherkultes, der eine für die griech.-röm. Welt neuartige sakrale Legitimation der politischen Ordnung herbeiführt (C. Habicht, Gottmenschentum u. griechische Städte[2] [1970] 185/221), läßt sich wohl nicht allein als Politicum verstehen, sondern zeigt das Bedürfnis, die sichtbaren Vertreter staatlicher Macht als helfende Götter (Hymnus auf Antigonos u. Demetrios: Athen. dipnos. 6, 253D/F) u. damit als Schützer vor den unberechenbaren Eingriffen des blinden Schicksals (Τύχη) zu sehen, das man jetzt mehr fürchtete als in den übersehbaren Verhältnissen der vorangehenden Zeit (Menand. dysc. 271/87; vgl. Nilsson aO. 98f). – Eine Tendenz, sich des H. stärker zu vergewissern, erfaßt seit dem 1. Jh. vC. auch die Philosophie, die in den vorangehenden drei Jhh. sich bemüht hatte, mit der exakten Bestimmung der Position des Menschen im Kosmos die Frage nach Lebenssinn u. Lebensziel ohne den Rekurs auf ein unverfügbares H. zu beantworten. Die im 2. Jh. vC. entwickelte systematische *Astrologie, die eine berechenbare Beziehung zwischen Individuum u. Kosmos deutlich zu machen verspricht, ist Ausfluß dieser Bemühungen, auch wenn sie bald in spezifisch religiöse Vorstellungsweisen hineingezogen wurde. Die kaiserzeitliche u. spätantike Philosophie lenkte demgegenüber ihre Spekulation zunehmend auf das, was jenseits der erfahrbaren Welt liegt u. ihr Sein u. Sinn verleiht. Der transzendenten Gottheit sich anzugleichen, definiert die in der Kaiserzeit dominierende akademische Schultradition als Lebensziel. Das Motiv einer Angleichung der Menschen an das Übernatürlich-H. ist alt, sei es im Kult (Hymn. Hom. Apoll. 151f; Eur. Bacch. 64/169), sei es in Mysterien für die Zeit nach dem Tod (Hymn. Hom. Cer.

480/2). Die Angleichung an die Götter als Gemeinschaft mit ihnen im Kult bleibt als Resultat religionstheoretischer Überlegungen ein bekannter Topos (Strab. 10, 3, 9; vgl. Boyancé 217/22; Plut. non posse suav. 21, 1101 C/2 C). Aber die philosophische Ethik zeigt zwei andere Wege zu diesem Ziel: Nachahmung des göttlichen Wohltuns im praktischen Leben (Sen. ep. 95, 50, vermutlich aus Poseidonios) oder Vorbereitung auf die unkörperliche Existenz der Seele durch ständige Erweiterung ihrer kognitiven Kräfte als Befreiung von der Sinnlichkeit. Nur der zweite Weg setzt die Transzendenz des wahren Seins als Quelle des Lebens notwendigerweise voraus u. damit die volle Anerkennung seiner Unverfügbarkeit. Deshalb kann sich platonische Frömmigkeit auf vielfache Weise mit anderen Formen der Suche nach Nähe zum H. verbinden. Das gilt in der Spätantike besonders für Geheimkulte mit befremdlichen, Deutung heischenden Riten, für die Vorstellung von der Vermittlung transrationaler Erkenntnis durch unverständliche, möglichst exotische Formeln u. Handlungen (Theurgie) u. für die Askese zur Beseitigung der physischen Hindernisse, die der Berührung mit dem H. im Wege stehen. So kennt der späte Neuplatonismus nicht nur mehr die von der Materie reinigende Wirkung der Spekulation u. des sittlichen Lebenswandels, wie das für Plotin u. Porphyrios gilt (Porph. sent. 32; ähnlich Sallust. Philos. 14f). Vielmehr wird der wahre Philosoph wie Iamblich oder Proklos darüber hinaus durch Askese u. Theurgie zum ἱερατικός, der seine H.keit durch Wunder erweist (Marin. vit. Procl. 28; Olympiod. in Plat. Phaedo. 123, 4/6 Norvin; vgl. G. Fowden: JournHellStud 102 [1982] 33f). Zu erwähnen ist schließlich auch die Wiederbelebung des Heroenkultes bei den Gebildeten. Diese auf mannigfache Weise als Nothelfer (*Heilgötter), Fruchtbarkeitsspender, Patrone bei der Initiation der Jungen u. a. (Brelich 124/8. 151/86) der Volksfrömmigkeit stets gegenwärtige Totenkultempfänger werden als nahe u. erreichbare, zu einem persönlichen Vertrauensverhältnis einladende Vertreter des H. neu entdeckt (Philostr. her. 133. 141. 147f Kayser; vit. Apoll. 1, 9; vit. Soph. 2, 3; vgl. Eur. Hippol. 84/6). Die Gemeinschaft mit diesen Wesen im täglichen Leben (Philostr. her. 141 K.), das Vertrauen, das man ihnen entgegenbringt (ebd. 131. 196), gilt auch anderen, vergleichbaren Göttern wie Herakles oder Asklepios (zB. Ael. Arist. or. 38, 1/24). Die philosophische Dämonologie (Plut. gen. Socrat.) gibt dieser Frömmigkeit die theologische Begründung (J. Z. Smith, Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman antiquity: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 1 [1978] 425/39).

III. Altes Testament u. Judentum. a. Altes Testament. Im biblischen Hebräisch, das durch die Jerusalemer Tempeltradition u. die Schriftprophetie geprägt ist u. von der Vielfalt des israelit.-jüd. Volksglaubens vermutlich nur noch wenig erkennen läßt, werden alle Aspekte der H.keit durch die eine Wortgruppe qdš bezeichnet (vgl. H.-P. Müller, Art. qdš: TheolHdWbAT 2 [1976] 589/609). Bei der vielfältigen Prädikation oder Selbstprädikation Jahwes als ,h.' kann dabei vornehmlich an die Erweise der Macht (1 Sam. 2, 2 im sehr alten Hanna-Lied), an die Reinheit u. Makellosigkeit (Lev. 11, 44), den verzehrenden, ehrfurchtgebietenden Glanz, der ohne Tun Macht ausübt u. darum vom Menschen nicht ausgehalten wird (Ex. 3, 4/6; 19, 20/4; 1 Reg. 19, 11/3; Jes. 6, 3/7), gedacht sein. Der Glanz (kāvôd), von dem immer wieder die Rede ist (zB. Ex. 24, 16f; Eichrodt 135; Jeremias 124), ist sichtbarer Ausdruck der H.keit. Diese ist ferner Ursache der Unverbrüchlichkeit seiner Rechtssetzungen, welche die der Aussonderung u. Erwählung Israels begleitet (zB. das sog. Bundesbuch Ex. 21, 1/23, 33). Segenszusage (zB. Ex. 23, 20/33) u. Fluchandrohung (zB. Dtn. 27, 15/26) bekräftigen diesen Bund. Dementsprechend droht Jahwe durch die Prophetenrede den Übertretern seiner Weisung Strafe an ,bei seiner H.keit' (Amos 4, 1f; 8, 7), doch ist es dieselbe H.keit des ,H. in eurer Mitte' (Hos. 11, 8f) oder des Namens (Hes. 36, 16/23; Jes. 43, 25), welche die liebevolle Aussetzung der verwirkten Strafe oder die gnädige Rückführung des mit dem Verlust seiner Freiheit gestraften Volkes begründet. Die im Gebrauch der Wortgruppe qdš zutage tretende Vorstellung von der H.keit Jahwes ist also aufs engste mit der von seiner Souveränität u. von seiner eifersüchtigen Liebe zu dem erwählten Volk verknüpft. Der göttliche Zorn u. Eifer sind nichts als Ausfluß dieser H.keit (Hos. 11, 9; Jer. 15, 14; vgl. Eichrodt 131/9). Der im Laufe der Geschichte Israels sich zu einem exklusiven Monotheismus entwickelnde Henotheismus lehrt in Jahwe die einzige Quelle allen Lebens u. aller numinosen Macht sehen.

Die fortschreitende theologische Reflexion auf diesen Glauben erweist die Natur mit den in ihr wirksamen Kräften als Hervorbringung des freien Schöpferwillens Jahwes. Sie kann also nur Hinweis auf die H.keit Jahwes, nicht aber selbst oder durch ihre Exponenten wie Himmels- oder Vegetationsgottheiten Quelle der H.keit sein wie in der Umwelt des AT (Jeremias 115. 163 u. ö.). Die h. Plätze, Naturvorgänge u. Gegenstände, welche die einwandernden Stämme in Palästina vorfanden, blieben wohl zumeist h., indessen nunmehr als Kultplätze oder -gegenstände Jahwes (zB. Gen. 28, 17/9; 1 Sam. 5, 1/5). Weder die Leben u. Sicherheit spendenden Numina lokaler Geltung noch die Kräfte des makrokosmischen Gefüges, die im Alten Orient allenthalben als h. verehrt wurden (Böcher 19/32), vermochten sich in Israel gegenüber dem totalen Anspruch Jahwes zu behaupten: Er ist der souveräne Herr u. Schöpfer des Kosmos (zB. Ps. 96), ebenso wie der Einzige, der bis in die kleinsten Details menschlicher Existenz Heil u. Gedeihen spendet (zB. Ps. 68, 21; 1 Sam. 2, 6f). Die Götter u. Dämonen der Umwelt u. auch der Volksreligion Israels werden als unterlegen erwiesen (1 Sam. 5, 1/12), seit dem Exil aber für nichtig erklärt (Dtn. 32, 39; Jer. 2, 5; Ps. 115, 4; 1 Chron. 16, 26) oder im Sinn der Jahwe-Verehrung als seine Diener umgedeutet (Gen. 32, 24/30; Ex. 23, 20; Ps. 86, 8 u. ö.). Auch der lange nicht durchgesetzte Anspruch des Jerusalemer Tempels, einzige Kultstätte Jahwes zu sein, gehört in den Zusammenhang einer Konzentrierung aller H.keit auf die Person Jahwes. Israel kennt, anders als der übrige Orient, nicht die sakrale Überhöhung der Königswürde, denn wenn auch die Salbung des Königs als Auftragserteilung durch Jahwe verstanden wird, bleibt der König doch wie jeder andere Israelit unter dem Gesetz Jahwes (2 Sam. 12). Das Gesetz aber gilt grundsätzlich der Heiligung des ganzen Volkes, nicht nur seiner Repräsentanten (Lev. 19, 2). – Ein Feld, auf dem sich H. bei allen antiken Völkern manifestiert u. darum Kult erfordert, wird in Israel radikal entheiligt: Das AT kennt keine Anweisungen für, sondern nur Polemik gegen Totenkult u. -beschwörung, was ebenso ein Fortleben aus älterer Zeit beweist (Lev. 19, 28. 31; Dtn. 14, 1f; 1 Sam. 28, 3; Jes. 8, 19f) wie mehrfach bezeugte alte Grabtraditionen (Dtn. 34, 6; 1 Sam. 10, 2). Viel später kommt bei den Juden Totenverehrung offenbar unter hellenistischem Einfluß wieder auf (Mt. 23, 29 par.; *Heiligenverehrung). Jahwe hat alles Leben geschaffen, u. zwar in freier, nicht schon Vorhandenes verwendender Schöpfertätigkeit, dieses gerade im Unterschied zu anderen oriental. Kosmogonien (Wolff 141f). Zwar erstreckt sich Jahwes Macht bis in das Totenreich (Amos 9, 2; Ps. 139, 8), u. er vermag über Tod u. Leben zu verfügen (Dtn. 32, 29 aus dem sehr alten Mose-Lied; 1 Sam. 2, 6). Aber: ‚Die Toten können Jahwe nicht loben' (Ps. 88, 11/3; Jes. 38, 18f). Nur die Lebenden treten in Verbindung zur H.keit Jahwes. Darum können Tote nicht Empfänger kultischer Verehrung des H. sein, vielmehr ist alles, was mit dem Tod zusammenhängt, gerade extrem unheilig (zB. Num. 19, 11/6; Lev. 21, 1/5). Bei vielen Völkern gehegte Vorstellungen von der verunreinigenden Wirkung des Todes, denen zumeist der Glaube an die besondere Macht der Toten die Waage hält, sind also im AT einseitig betont. ‚Gott hat den Tod nicht gemacht' (Sap. 1, 13; vgl. Wolff 155f) u. will darum nicht den Tod, sondern die Umkehr des Sünders (Hes. 18, 23). – Aus der alleinigen H.keit Jahwes, wie sie besonders die Propheten hervorheben (1 Sam. 2, 2; Jes. 57, 15; Ringgren, Conception), ergibt sich die als Faktum u. Gebot verstandene Heiligung alles dessen, was ihm zugehört (J. Milgrom, The compass of biblical Sancta: JewQuartRev 65 [1974] 205/16 zur Persistenz dieser Vorstellung bis in die Spätzeit). – Das Bemühen um strenge Scheidung zwischen H. u. Profan prägt israelitisch-jüdisches Denken (vgl. etwa Lev. 10, 10; Esr. 6, 20). Oft unterscheiden sich die Reinheits- oder Verhaltensvorschriften ritueller Art im AT wenig von denen anderer Völker (zur Beziehung h./rein vgl. Sacchi 12/6). Waschungen des Kultteilnehmers, Unbetretbarkeit des Allerheiligsten, Untadeligkeit der Opfergabe u. dgl. sind nicht spezifische Postulate der Religion Israels. Der Dtn. 21, 1/9 vorgeschriebene Sühneritus für einen unaufgeklärten Totschlag, bei dem Blut für Blut gegeben wird (vgl. Ringgren, Sacrifice 38f), die Klassifikation der Opfervorstellungen (ebd. 13f), die priesterlichen Reinheits- oder Unberührbarkeitsregeln (Lev. 21f) oder die Dtn. 21, 11/4 gegebene Vorschrift, nach der eine Kriegsgefangene den Tod ihrer noch lebenden Eltern rituell betrauern muß, um Ehefrau eines Israeliten werden zu können, haben zahllose Parallelen

in anderen Kulturen, obgleich sie als spezifische Forderungen Jahwes gelten. Auch der dabei verwendete Wortschatz des AT gibt darum weithin keinen Aufschluß über spezifisch Israelitisches. Daß etwas der Gottheit geweiht wird, kann durch Wörter für reinigen, verfluchen oder bannen, segnen, salben, schwingen (vom Hin- u. Herschwingen bestimmter Stücke des Opferfleisches) oder aussondern wiedergegeben werden. Das Heiligtum, in dem die Gottheit als Kultempfängerin anwesend gedacht ist, kann mit dem Wort für *Haus (III), Palast, Anhöhe oder Versammlungsort benannt, das Allerheiligste einfach als Innerstes bezeichnet werden. In keinem dieser Fälle hat eine distinkte H.keitsvorstellung zur Nomenklatur geführt, u. das gilt auch für die Nasiräer, die sich durch bestimmte Enthaltungen Gott weihen u. dadurch mit übermenschlicher Kraft ausgestattet werden (Num. 6; Iudc. 13, 5/14; Amos 2, 11f; Eichrodt 150f), oder die ekstatische Prophetie älterer Zeit (1 Sam. 10, 5/7; Eichrodt 153/60). – Anders ist es aber dort, wo die Weihung oder Übereignung an Jahwe durch die Wortgruppe qdš wiedergegeben wird, u. diese Ausdrucksweise dominiert, wo von der ‚Heiligung' des Volkes Israel als Folge seiner unerklärlichen Aussonderung durch Jahwe die Rede ist. Die sich als unumschränkte Macht, gefährliche Unnahbarkeit, eifersüchtige Liebe, strafende Gerechtigkeit, unerschöpfliche Lebendigkeit, unerklärliche Güte manifestierende H.keit des einen Gottes wird mit demselben Wort bezeichnet wie die geforderte Qualifikation der zu seinem Eigentum gewordenen Kultgemeinde. Freilich verwendet das biblische Hebräisch die substantivische Form fast nur für Himmelswesen (Noth 274/90 zu Dan. 2. 7), zB. Job 15, 15 oder Ps. 89, 6, u. erst spät (Ps. 34, 10) oder in Auslegungen älterer Stellen werden auch Menschen als Heilige bezeichnet. Für die adjektivische Verwendung gilt das aber nicht, denn Jahwe erklärt, Israel solle sein ‚h.' Volk sein (Ex. 19, 6), wobei jedoch diese Heiligung auch auf Menschen übergehen kann, die mit dem Volk Israel zusammenleben (Num. 15, 15; vgl. K. G. Kuhn, Art. προσήλυτος: ThWbNT 6 [1959] 729). Die Stiftung der H.keit des Sabbats durch Jahwe wird mit demselben Verb bezeichnet wie die den Menschen befohlene Achtung dieser H.keit (Gen. 3, 2; Ex. 20, 8/11 u. a.). Eine der späteren, aus der Königs- oder Exilzeit stammenden Kodifizierungen des Gottesrechtes, das sog. H.keitsgesetz (Lev. 17/26), ist mit Formeln durchsetzt wie ‚ihr sollt h. sein, denn ich bin h.' oder ‚darum heiligt euch u. seid h., denn ich bin der Herr ... der euch heiligt' (Lev. 19, 2; 11, 44 u. ö.). – ‚H.' werden, sein u. heißen kann auf diese Weise der Sabbat (Lev. 23, 2) oder der 7. Tag (Ex. 35, 2), ein bestimmtes Jahr (Lev. 25, 10), der Tempel oder sein Inneres (Ps. 11, 4; Ex. 28, 29; 1 Chron. 29, 3), ein Ort (Ex. 29, 31), eine Stadt (Neh. 11, 1), ein Berg (Ps. 43, 3), ein Land (Sach. 2, 16), Schmuck (1 Chron. 16, 29), der Priesterornat u. seine Teile (Ex. 28, 2/4), Kultgerät aller Art (Sir. 26, 17; Ex. 29, 37; 30, 10. 23/38), Personen wie Priester (Lev. 21, 8), die Söhne Aarons (Lev. 21, 6), das Volk (Dtn. 26, 19), alles was zum Opfer gehört (Ex. 29, 27), die Erstgeburt (Dtn. 15, 19), aber auch die Lehre (Sap. 6, 10). Mit dem ausgedehnten Gebrauch der Wortgruppe hängt wohl zusammen, daß Verbalformen zu qdš gelegentlich in ganz abgeblaßtem Sinn verwendet werden können (Jer. 6, 4; vgl. W. Rudolph, Jeremia = HbAT 1, 12[3] [1968] zSt.). – Die verbreitete Vorstellung, kein Mensch könne den unmittelbaren Anblick der Gottheit ertragen, wird begreiflicherweise im AT besonders hervorgehoben (Ex. 3, 5f; 33, 19/23; Iudc. 13, 22; 1 Reg. 19, 13; Jes. 6, 5). Um die Übertragung der H.keit Jahwes auf sein Volk im Vollzug der göttlichen Gesetzgebung zu veranschaulichen, erzählt darum der Verfasser von Ex. 34, 29/35 (vermutlich 6./5. Jh. vC.), wie Moses als erster Empfänger der Offenbarung den göttlichen Glanz auf seinem Gesicht erhalten u. so den Israeliten sichtbar gemacht habe. Maßstab für die Heiligung des Volkes ist die Gesetzgebung, die mit dem Bundesschluß einhergeht. Die Anweisungen gelten einmal dem Erwerb u. der Bewahrung ritueller Reinheit, die zu einer je nach den Funktionen abgestuften Begegnung mit dem Spender der H.keit im Kult qualifiziert (zB. Lev. 21). Sie betreffen ferner von Anfang an das Verhalten der Menschen untereinander, das unmittelbar dem Urteil Jahwes unterliegt. Es sind vor allem diese Willenskundgebungen Jahwes, auf die sich die prophetische Mahn- u. Strafrede bezieht, weil hier der Wille, sich als Jahwes Eigentum zu heiligen, sich eindeutiger bewährt als in der Einhaltung ritueller Vorschriften (zB. Amos 5, 4/7. 21/5; vgl. Ringgren, Conception 23f; ders., Sacrifice 54f). Jahwes H.keit erweist sich nicht zuletzt als

Gerechtigkeit (Jes. 5, 16). Aber beide Arten der Anweisung (Tora) dienen in gleicher Weise dazu, die Verbindung zwischen Gott u. seinem Volk zu bewahren, weshalb ihre Nichtbeachtung in der Prophetenrede immer wieder unter dem Bild des Ehebruchs gerügt wird (zB. Hos. 1f). H. ist darum auch der treu gebliebene ‚Rest', den Jahwe, der Heilige schlechthin (Jes. 1, 4; 43, 3; Hab. 1, 12 u. a.), aus der Katastrophe des ungehorsamen Volkes retten u. zum Träger seiner fortdauernden Erwählung machen wird (2 Reg. 19, 31; Jes. 4, 3; Mich. 2, 12; 5, 6f u. a.).

b. Judentum. Die im babyl. Exil gesammelten Erfahrungen einer Kultgemeinde ohne Kult, die Neugründung eines kleinen jüd. Gemeinwesens gegen Ende des 6. Jh. vC., in dem der Kult durch eine Priesterschaft strenger als zuvor reguliert u. auch für die Diaspora auf den Tempel von Jerusalem beschränkt werden sollte, u. endlich das Ende des Kultes mit der Zerstörung Jerusalems iJ. 70 nC. ließ eine Religion entstehen, in der die Vorstellungen von der H.keit neue Züge annahmen. H.keit des Menschen als rituelle u. moralische Reinheit wurde immer weniger Ziel des Bemühens im Hinblick auf die sich wiederholende Begegnung mit der H.keit Jahwes im Kult. Vielmehr galt es, sie durch Befolgung der göttlichen Anweisungen zu erwerben, um unter allen Menschen sich am Ende der Geschichte, am Gerichtstag Jahwes, als das ihm zugehörige Volk zu erweisen. Das schärfte das Bewußtsein, der H.keit Gottes ständig ausgesetzt zu sein, was sich in einer verbreiteten Gottesbezeichnung des nachbiblischen Judentums (‚Der Heilige, er sei gepriesen') Ausdruck verschafft (zur Entstehung vgl. Esh 79/81; Procksch/Kuhn 99). Spätestens nämlich mit der Einbeziehung des jüd. Gemeinwesens u. der Diaspora in die hellenist. Weltkultur verknüpfte sich die alte Hoffnung auf die Restitution des davidischen Reiches mit den Erwartungen eines Weltgerichtes, mit dem Gott der Menschheitsgeschichte ein Ende setzen werde (Dan. 2, 36/45; ähnlich schon Jes. 40/8). – Der Schöpfungsglaube des AT hatte schon früh die Natur entheiligt, mit der Zerstörung des Tempels hörte die Präsenz des H. in der Menschenwelt auf. Es blieb als einzige Vermittlungsinstanz die Tora (4 Esr. 3, 19; 5, 27), die zugleich Gebot Gottes u. Zeugnis seines geschichtlichen Handelns war. Erst jetzt wurde das Judentum endgültig zu einer Buchreligion, u. der Tora u. ihrer Auslegung wandten sich alle spekulativen Kräfte zu. Man verstand sie als hypostasierte Weisheit Gottes (Bar. 4, 1), als universales Weltgesetz (Orac. Sibyll. 3, 757), als präexistentes Werkzeug göttlicher Weltschöpfung (Philo vit. Moys. 2, 51), ein Gedanke, der wohl aus der Identifizierung von Gesetzeserfüllung mit Naturgemäßheit, der Zielvorstellung philosophischer Ethik, im hellenist. Judentum (S. Sandmel, Philo of Alexandria [Oxford 1979] 53/9) abgeleitet wurde u. eine lange Nachwirkung im rabbin. Judentum hatte. – Schon die große Schlußvision Hes. 40/8 (vgl. W. Zimmerli, Ezechiel [1972] 130/9) zeigt das seit der Exilzeit lebendige Bestreben, das erwählte Volk als geheiligtes von der übermächtigen fremden Umwelt abzugrenzen (I. Heinemann, Das Ideal der H.keit im hellenist. u. rabbin. Judentum: Jeschurun 8 [1921] 99/119). Dieses Problem verschärfte sich durch die Begegnung mit der hellenist. Weltkultur. In den divergierenden Meinungen darüber, wie die Heiligung des Volkes erreicht werden könne, lag die Ursache für die Sektenbildungen des Frühjudentums (R. T. Beckwith, The pre-history and relationship of the Pharisees, Sadducees, and Essenes: RevQumran 41 [1982] 3/46). Die bis zur Zerstörung des Tempels iJ. 70 nC. mögliche, vom sadduzäischen Adel in Anspruch genommene Berufung auf die genealogische Legitimation der Priester, die den Tempelkult ausführten, erwies sich schon früh als unzureichend. Der pharisäische Weg (R. Meyer, Art. Φαρισαῖος A.: ThWbNT 9 [1973] 11/36), durch genaue Auslegung des Gesetzes allen, auch neuen Situationen des Lebens gerecht zu werden, entsprach dieser Aufgabe besser. ‚Die H.keit besteht im Halten aller Gebote' (Sifra Lev. 20, 7 [91, 7]). So bezeichnen den Weg zur H.keit immer zahlreichere, durch Interpretation gewonnene Bestimmungen, etwa solche über die Kriterien einer Zugehörigkeit zum Volk Israel (Tos. Jeb. 12, 2; vgl. K. H. Rengstorf, Art. Ἁμαρτωλός: ThWbNT 1 [1933] 328) oder über den Umgang mit der allein H.keit vermittelnden Tora (bŠabbat 13b: Man muß nach der Lesung die Hände durch Waschung reprofanisieren, damit sie die H.keit nicht in unzulässigen Kontakt mit dem Profanen bringen). Diese tief ins Leben eingreifende, aber nur im kleinen Kreis Gleichgesinnter kontrollierte Gesetzesbeachtung bei voller Beteiligung am ‚normalen' Leben der jüd. oder außerjüd. Umwelt wurde vor allem nach den

Ereignissen von 70 nC. ein Leitbild gerade auch für die Diaspora. Daneben aber gab es Gruppen, die glaubten, ein Leben strengster Gesetzeserfüllung zur Bewahrung der H.keit nur außerhalb der Gesellschaft führen zu können, wie die Essener in Qumran. Auch hier gilt H.keit als Qualifikation des endzeitlichen Gottesvolkes (QS 3, 9; QSb 3, 25f; QM 1, 16; QSa 1, 9; vgl. F. Nötscher, H.keit in den Qumran-Schriften: BonnBiblBeitr 17 [1962] 126/74). Als göttlich Erwählte, als zur Gemeinschaft mit den Engeln Berufene (QS 11, 8 u. ö.) heißen die Vollmitglieder der Sekte, die auch ihre Disziplinargewalt ausüben, Heilige (QM 3, 5; 6, 6; QH 3, 22; 4, 25; CD 20, 8 u. ö.). Daß in solchen Kreisen Gesetzeserfüllung dann als Askese verstanden werden konnte, wird durch Josephus' Bericht über die Essener bezeugt (b. Iud. 2, 150/8; ant. Iud. 13, 5, 9 u. ö.). – Seit dem Exil, vor allem aber in der hellenist.-röm. Welt, lebten die Juden in engem Kontakt mit einer Umwelt, deren Vorstellung vom H. durchweg an viele Träger u. Vermittler gebunden war. Unter diesem Einfluß entwickelte sich eine spezifisch jüd. Angelologie u. Dämonologie (*Geister) u. ein gewisser Toten- oder Heroenkult (*Heiligenverehrung). Auch die zunehmende Bedeutung charismatischer Gestalten im nachbiblischen Judentum (W. S. Green, Palestinian holy men: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 2 [1979] 619/47; R. Kirschner, The vocation of holiness in late antiquity: VigChr 38 [1984] 105/24) weist in dieselbe Richtung, die dem Glauben an eine einzige Quelle u. eine einzige Vermittlungsinstanz des H. zuwiderläuft (W. Grundmann, Art. δύναμις: ThWbNT 2 [1935] 296/300). Unerachtet solcher, sich im Christentum wiederholender (s. u. Sp. 56. 60) Erscheinungen ließ aber jener Glaube nur die Heiligung des Menschen als religiöses Problem bestehen. Geistern, Engeln, Dämonen u. anderen übermenschlichen Wesen, mit deren Existenz man rechnete (vgl. etwa Rom. 8, 38), nahm er jede originäre Heiligkeit.

c. Hellenistisches Judentum. 1. Übersetzungsprobleme. Zur Wiedergabe der an die Wortgruppe qdš geknüpften, umfassenden H.keitsvorstellung haben die Übersetzer des AT das Wort ἅγιος gewählt, auch dort, wo Teilaspekte dieser H.keit in anderen Wörtern ausgedrückt waren, zB. tob, ,gut' (von der Güte Gottes gesagt: Ps. 142 [143], 10), tāhōr, ,rituell rein' (vom Ort: Lev. 10, 14), nāzir, ,rituell geweiht oder abgesondert, Naziräer' (Iudc. 16, 17), gādol, ,groß' (Hes. 36, 23), u. a. (vgl. H. S. Gehman, Ἅγιος in the Septuagint and its relation to the Hebrew original: VetTest 4 [1954] 337/48). Demgegenüber wird ἱερός in der LXX als Übersetzungswort vermieden. Von den 121 Stellen, an denen es vorkommt, haben nur 6 eine hebr. oder aram. Entsprechung, u. dabei handelt es sich entweder um das substantivierte ἱερόν, ,Tempel', als Übersetzung verschiedener Wörter oder um ein Epitheton von Kultgeräten (Jos. 6, 8; Dan. 9, 27), also wie im Fall des häufig verwendeten Wortes ἱερεύς, ,Priester', um Termini ohne besondere emotionale Valenz. – Dieser Befund ist insofern merkwürdig, als im Kern der umfassenden H.keitsvorstellung doch wohl das Bewußtsein von erfahrener numinoser Macht liegt. Der Ort solcher Erfahrung wird als qādōš bezeichnet (Lev. 6, 19; vgl. 6, 20; 7, 6; 10, 13; 16, 24; Ex. 29, 31; Hes. 42, 13), was nach griechischem Sprachgebrauch genau einem ἱερός entspricht, in der LXX aber durch ἅγιος wiedergegeben wird. Zwar kann nach griechischer Auffassung ein τόπος ἱερός zugleich ἅγιος oder ἁγιώτατος sein (zB. Herodt. 5, 119: Διὸς στρατίου ἱρόν, ... ἅγιον ἄλσος πλατανίστων, ,H.tum des Zeus Stratios, ein ... h. Platanenhain'; s. o. Sp. 8), aber die erste Ausgrenzung eines solchen Ortes läßt sich adäquat nur durch ἱερός kennzeichnen (vgl. 4 Macc. 4, 12: ἱερὸς τόπος). Erklärungen für diese Abweichung vom üblichen Sprachgebrauch gibt es mehrere. A. Fridrichsen (,Hagios-Qadoš': Colpe 127/42) hat darauf aufmerksam gemacht, daß griechische Gottheiten nur selten, fremde Götter jedoch häufig das Beiwort ἅγιος erhalten, u. dieser Wortgebrauch, der sich in der Sprache der Mysterienreligion (τελετὴ ἁγία: Aristoph. nub. 307; Hymn. Orph. 6, 11 Quandt; Galen. us. part. 7, 14 [3, 576 Kühn]), des Synkretismus der Kaiserzeit u. der Gnosis gegenüber ἱερός durchsetzt (zB. Corp. Herm. 1, 31), entspricht genau der Verwendung von qādōš (vgl. Jes. 6, 3) im AT. Ferner ist daran zu erinnern, daß der Gedanke, die Entsprechung zwischen der H.keit des Kultempfängers u. des Kultteilnehmers müsse über die rituellen Erfordernisse hinaus sittliches Verhalten u. Gesinnung bestimmen, im AT als Bestandteil des Erwählungsglaubens besonders scharf hervortritt. Dieser Gedanke aber konnte eher mit ἅγιος als mit ἱερός wiedergegeben werden. Den griech. Ausdrücken wie

ἱερὸν ἅγιον, die auf die Verehrungswürdigkeit des Sakralen zielen, steht in der LXX τὰ ἅγια τῶν ἁγίων als Wiedergabe des hebr. qōdeš haqqōdašîm als Bezeichnung des Allerheiligsten im Tempel (2 Chron. 3, 10) oder ausgewählter Opfergaben (Lev. 10, 12) gegenüber. Die unbefangene Verwendung des Wortes ἱερός in den griechisch abgefaßten Teilen der LXX u. in der übrigen jüd.-hellenist. Literatur (Schrenk 227/9 mit besonderem Hinweis auf 4 Macc.) zeigt an, daß dieses Wort vom Menschen griechischer Muttersprache als terminus technicus der Sakralsprache schlechthin, von zweisprachigen Individuen dagegen als Wort heidnischer Kultsprache empfunden u. deshalb zur Wiedergabe von qdš als ungeeignet betrachtet wurde. – Neben ἅγιος verwendet die LXX gelegentlich auch ἁγνός, etwa in bezug auf Gottes Reden u. Tun (Ps. 11, 7; Prov. 21, 8), aber auch auf den Menschen u. sein Verhalten (Ps. 18, 10; Prov. 15, 26; 19, 13; 20, 9). Dabei ist schwer zu entscheiden, ob die Konnotation der Unbeflecktheit oder der gehobene Klang des Wortes bestimmend war. – Der das ganze AT beherrschende Gedanke einer Entsprechung zwischen der H.keit Gottes u. der Heiligung seines Volkes führt gelegentlich zu einer merkwürdigen Verwendung des Wortes ὅσιος. Üblicherweise bezieht es sich in der LXX, dem griech. Wortsinn entsprechend, auf menschliche Frömmigkeit u. Rechtschaffenheit, u. zwar als Übersetzung verschiedener hebr. Wörter ähnlicher Bedeutung, u. wenn Ps. 68, 36 als varia lectio statt des zu erwartenden u. zum Teil überlieferten ἐν τοῖς ἁγίοις ein ἐν τοῖς ὁσίοις erscheint, so wird dem eine hebr. Lesart zugrunde liegen, die vom Lobpreis Gottes ‚unter seinen Heiligen‘ statt ‚in seinem H.tum‘ redete. Diese konnte man sehr wohl auch ὅσιοι nennen. Aber zuweilen erscheint ὅσιος als Beiwort Gottes (Dtn. 32, 4; Ps. 144, 17) zur Bezeichnung seiner Güte u. Gerechtigkeit, u. das läßt sich wohl nur im Sinn der o. gen. Analogie verstehen.

2. Philon. Die ganze Breite des Gebrauches von ἅγιος u. seinen Derivaten ist auch in den Schriften Philons bezeugt. Das Wort begegnet als Epitheton Gottes, seiner Weisheit, seiner Kräfte (δυνάμεις), seines Namens, aller ihm geweihten oder eigenen Gegenstände wie νεώς, ἱερόν u. dgl. Auch die kultische Reinheit wird, wie auch bei Josephus (b. Iud. 6, 425), gern mit diesem Wort bezeichnet. Die H.keit Gottes ist ein vielbehandeltes Thema bei Philon (A. Maddalena, Filone Alessandrino [Milano 1972] 282/98), der dabei biblische Vorstellungen von der unbegrenzten Macht u. Güte Gottes mit philosophischen von seiner schlackenlosen Rationalität verbindet (A. Dihle, The theory of will [Berkeley 1982] 90/3). Die biblische Vorstellung, daß die H.keit Gottes es dem Menschen unmöglich mache, ihn zu erfassen, findet bei Philon verschiedene philosophische Interpretationen. Einmal greift er die akademische (Eudoros?) Methode der theologia negativa (Albin. didasc. 10 [165 Hermann]) auf, die aus ontologischen Gründen (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) das höchste Wesen u. seine H.keit negativ zu beschreiben versucht, zum anderen neigt er zur Hypostasierung einzelner δυνάμεις Gottes, also zur Aufspaltung des H., weil Gottes Güte auf die Konfrontation des Menschen mit seiner ungeteilten Macht verzichte (quod deus s. imm. 77). Daß er τὸ ἅγιον gleichbedeutend mit τὸ ἱερόν, ‚Tempel‘, gebraucht (leg. all. 3, 125; vgl. spec. leg. 1, 234), entspricht der Konvention der LXX. Am Gebrauch von ἅγιος wird die Tendenz zur Spiritualisierung der H.keit deutlich, die Philon mit dem Platonismus seiner Zeit verbindet. Er spricht von ἅγιαι γνῶμαι des Menschen (leg. all. 3, 125), nennt jede einzelne Tugend ein ἅγιον χρῆμα (plant. 126) u. definiert die Heiligung des Menschen mit der Metapher ... ψυχή, θεοῦ οἶκος ..., ἱερὸν ἅγιον, ‚... o Seele, Gottes Haus ..., ein h. H.tum‘ (somn. 1, 149). Dieses geschieht durch einen Reinigungsprozeß der Seele, wenn sie ihre aus der Verstrickung in die Sinneswelt entstandenen πάθη ablegt u. dadurch zur Erkenntnis befähigt wird (migr. 128; sacr. Abel. et Cain. 134f). Dieselbe Motivation schreibt Josephus den Reinigungsbräuchen u. asketischen Praktiken der Essener zu (b. Iud. 2, 150/8 u. ö.). – Der biblische Begriff der Heiligung (ἁγιασθῆναι), durch die sich der Mensch als Eigentum Gottes erweist, erfährt eine philosophische Deutung, freilich nicht ohne den Zusatz, daß nur Gottes Gnade das Ziel erreichbar machen kann (zB. leg. all. 1, 64/6; 2, 49; Parallelen aus Qumran u. aus früher rabbin. Lit. bei J. Laporte, La doctrine eucharistique chez Philon [Paris 1972] 240/6). – Anders als die LXX verwendet Philon, wie auch Josephus, ἱερός ausgiebig, u. zwar nicht nur in der für den griech. Sprachgebrauch herkömmlichen Weise zur Bezeichnung des sakralen Charakters von h.

Orten u. dgl. oder der δυνάμεις Gottes. Ἅγιος u. ἱερός sind bei Philon einfach Synonyme. So sind Moses u. die Propheten bei ihm nicht nur ἅγιοι, sondern oft auch ἱεροί oder ἱερώτατοι (virt. 119. 175 u. ö.). Der Weise ist ἱερὸς καὶ ἄσυλος, ,h. u. unverletzlich' (praem. 90), die Engel u. die Erwählten werden ἱεροί genannt (gig. 16; fug. et inv. 83), während sie im biblischen Sprachgebrauch stets nur ἅγιοι heißen (Job 5, 1; Sap. 17, 2). Philon scheut sich aber auch nicht, den θίασος der Pythagoreer ἱερός zu nennen (quod omn. prob. lib. 2). H.keit ist für ihn eben nicht eine Qualität, die durch den Vollzug des Kultus hergestellt wird. Sie ist zu einer spirituellen, durch Erkenntnisakte konstituierten Größe geworden, u. so ist die rituell verifizierbare Zugehörigkeit zur Sakralsphäre nur noch erwähnenswert, wenn spirituelle Reinheit sie begleitet. Auch der Begriff des Profanen (βέβηλον) erfährt bei Philon eine spirituell-moralische Deutung (zB. spec. leg. 1, 150) im Sinn der Philosophie. Ἱερός u. ἅγιος verlieren so ihren charakteristischen Bedeutungsunterschied. Deshalb bedient sich Philon zur Bezeichnung nur ritueller Korrektheit des Wortes ἱεροπρεπής (zB. Gebete, Mahl: plant. 90. 162). Unter dem Zwang, sich zur Wiedergabe der an das Wort qādōš geknüpften, umfassenden H.keitsvorstellung auf ἅγιος zu beschränken, steht Philon so wenig wie Josephus oder die übrigen jüd. Autoren griechischer Sprache.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Sprachgebrauch. Der christl. Sprachgebrauch richtet sich bis ins 3. Jh. mehr nach der LXX als nach der übrigen griech.-jüd. Literatur. Die Autoren des NT verwenden wie die LXX ἅγιος zur Wiedergabe einer umfassenden H.keitsvorstellung, lassen ἱερός dagegen nur selten zu. Sie zeigen damit größere Zurückhaltung gegenüber einem terminus technicus heidn. Kultsprache als ihre griech.-jüd. Umwelt (s. o. Sp. 35f). Neben ἱερόν ,Tempel in Jerusalem' sowie (ἀρχ)ιερεύς kommt das Adjektiv ἱερός im NT nur zweimal vor, im späten 2. Timotheusbrief (3, 15 ἱερὰ γράμματα; vgl. ἅγιαι γραφαί Rom. 1, 2) u. im unechten Schluß des Mc.-Evangeliums (16, 9 ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα), gegen die Sprachgewohnheiten der Synoptiker. Diese repräsentiert etwa die Versuchungsgeschichte: Der Versucher führt Jesus εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, ,in die h. Stadt', u. stellt ihn auf eine Zinne τοῦ ἱεροῦ, ,des Tempels' (Mt. 4, 5 par.; Act. 21, 28). Auch ἱεροπρεπής gibt es nur einmal (Tit. 2, 3) im NT. Die Frequenz des Wortes ἱερός erhöht sich ein wenig im 2. Jh. (zB. 1 Clem. 33, 4 ἱεραὶ καὶ ἄμωμοι χεῖρες [θεοῦ], ,die h. u. untadeligen Hände [Gottes]', oder Herm. sim. 1, 10 ἱερὰ πολυτέλεια, ,h. Verschwendung, Almosen'), aber noch bei Clemens v. Alex. bleibt es selten. Die Gleichung qdš/ἅγιος liegt also der Sprache des NT zugrunde. Dazu paßt, daß in vielen Wortverbindungen NT u. LXX übereinstimmen: Das Epitheton ἅγιος erhalten Gottes Name (Lc. 1, 49), seine Engel u. Diener (Lc. 9, 26; Apc. 14, 10), die von ihm besonders Ausgestatteten oder Berufenen, wie der Täufer (Mc. 6, 20) oder Gottesmänner älterer Zeit (Mt. 27, 52), die Schrift als Mittlerin seiner H.keit (Rom. 1, 2; vgl. 7, 12) u. natürlich die Orte u. Gegenstände seines Kultes (Mt. 24, 15; Act. 6, 13; vgl. Mt. 23, 17. 19). Das alles bezeugt die Entstehung der neuen Religion im Herzen der jüd. Welt (van Rensburg 19/21). – Anders sieht der Befund bei den Gegenbegriffen aus: βέβηλος gibt es nur in den Pastoralbriefen u. im Hebräerbrief, u. zwar in moralischer Bedeutung (wie oft bei Philon: F. Hauck, Art. βέβηλος: ThWbNT 1 [1933] 604), während die rituelle Unreinheit im NT stets durch κοινός bezeichnet wird. Das entspricht der (bereits in klassischer Zeit belegten) Ausdrucksweise der griechisch abgefaßten Bücher der LXX u. der übrigen hellenist.-jüd. Literatur, während die Übersetzer niemals ḥōl anders als durch βέβηλος wiedergeben. Die Wahl des harmloseren, moralischen Konnotationen weniger offenen Wortes im NT gibt einen Hinweis auf die geringe Bedeutung, die diese Autoren der rituellen Reinheit zumessen, u. darin zeigt sich die von Anfang an angelegte Trennung vom Judentum. Im Gebrauch von ὅσιος bestehen keine Unterschiede zwischen jüd. u. ntl. Griechisch. Die kultische u. sittliche Reinheit wird dort (zB. Philo quod omn. prob. lib. 91 von den Essenern) wie hier (zB. Tit. 1, 8; 1 Tim. 2, 8) durch ὅσιος ausgedrückt, wie übrigens auch im älteren Griechisch (Aristoph. ran. 335; Plat. resp. 2, 363c von den Mysten), u. gelegentlich wird das Adjektiv wie in der LXX mit Beziehung auf Gott (Apc. 15, 4) oder Christus (Hebr. 7, 26) verwendet.

b. Synoptische Tradition. Alle älteren Zeugnisse stimmen darin überein, daß sich Jesus an Ritus u. Gesetz seiner Religion gehalten, also in der Vorstellung von der alleini-

gen H.keit Gottes u. der Heiligung alles dessen, was ihm zugehört, gelebt hat. Seine im Blick auf Weltende u. Weltgericht gehaltene Predigt verschärft aber das prophetische Motiv, daß nur die in Gesinnung u. Handeln vollzogene Heiligung vor Gott gilt (Mt. 12, 1/8 mit Bezugnahme auf Hos. 6, 6; Lc. 13, 10/7 u. ö.), es also nicht auf Gesetzeserfüllung, sondern auf Umkehr (Buße) ankommt (Lc. 11, 37/44 u. ö.). Die von Gott trennende Profanität ergibt sich nicht aus von außen kommender Befleckung (Sacchi 25/30), sondern kommt aus dem Herzen des Menschen selbst (Mt. 15, 11; vgl. Act. 10, 15). Deshalb steht das Doppelgebot der Gottes- u. Nächstenliebe aus Lev. 19, 18 u. Dtn. 6, 5 für das ganze Gesetz (Mt. 22, 34/40; Mc. 12, 28/34), das dem Menschen durch Heiligung Leben schenken soll (Lc. 10, 27/9). Diese Lehren heben das Gesetz nicht auf (Mt. 5, 18 par.), wohl aber seinen Alleinanspruch auf die Vermittlung der göttlichen H.keit an das Volk Gottes. Das ist nicht nur im Sinn einer für jüd. Sekten charakteristischen ‚Toraverschärfung' (Braun 1, 1) zu verstehen, wiewohl dieses Motiv gewiß nicht fehlt (zB. Mt. 5, 27f). Wichtiger ist, daß mit Jesu Wirksamkeit ein neuer Weg neben der Tora eröffnet ist, auf dem Gottes H.keit den Menschen vermittelt wird. Mit der Beschränkung auf die Tora wird die Heiligung des Menschen vorwiegend zu der von ihnen zu leistenden Gesetzeserfüllung. In der Person Jesu kommt die H.keit Gottes zu den Menschen, u. die Annahme dieses Geschehens in Buße, Glaube u. Nachfolge (Mt. 16, 24 par.) bedeutet ihre Heiligung. Die Gebote aber, die den neuen Weg der Heiligung beschreiben (Mt. 5/7 par.), beziehen sich weniger auf geforderte Leistungen als auf die Bewährung einer gewandelten Gesinnung. Daß der Mensch vor allem bereit sein muß, die Gnade Gottes anzunehmen (Mc. 10, 13/6 par.), kommt auch darin zum Ausdruck, daß auf Gott bezogene H.keitsprädikationen im NT sehr selten sind, dafür aber die Redeweise ‚mein Vater' oder ‚euer Vater' eintritt, welche die Hinwendung Gottes zu den Menschen anzeigt. Die H.keit Gottes, soweit sie die Menschen betrifft, ist an Jesus delegiert u. ihnen nahe gerückt (W. Marchel, Abba Père[2] [Paris 1971]; zum Problem der Gottesnähe im AT: M. Schmidt, Prophet u. Tempel [Zürich 1948]). Das erkennen gerade die Dämonen, wenn sie Jesus als ‚Heiligen Gottes' anreden (Mc. 1, 24; Lc. 4, 34), denn ihnen ist es um die Trennung des Menschen von der H.keit Gottes zu tun, aber natürlich auch die Menschen, die mit der Nachfolge Ernst machen (Mt. 16, 17/9; vgl. Joh. 6, 69). Daß sich Heiligung ereignen kann, führen die Synoptiker auf das Wirken des Geistes Gottes (*Geist, Hl.) zurück: Mit seinem Kommen beginnt das Heilswerk (Lc. 1, 35), er führt Jesus (Mt. 4, 1 par.) u. ist in ihm wirksam (Mc. 3, 22/30; Mt. 3, 13/7). Weder die Vorstellung vom Hl. Geist Gottes, der Charismatiker oder Propheten erfüllt (Judc. 14, 19; 1 Sam. 10, 6), noch die Bitte um Begleitung durch den Hl. Geist (im AT meist rū^{a}ḫ YHWH) zur Bewahrung der Reinheit der Lebensführung (Ps. 51, 12f) sind dem AT fremd (Rys 33f. 46/57). In Jesu Wirken wird jedoch die Vermittlung dieser Gaben zum allgemeinen Heilsereignis. Ein neuer Weg der Heiligung für eine endzeitliche Begegnung mit der H.keit Gottes ist eröffnet (Mt. 16, 24/7). Der Erweis der Heiligung liegt in der Erfüllung des Liebesgebotes (Mc. 12, 28/34 par.), aber durchaus auch in der Befähigung, im Namen Jesu Übernatürliches (Dämonenaustreibung, Heilung u. ä.) zu bewirken (Mc. 16, 17f; Act. 3, 6/8; 4, 7/10 u. ö.).

c. Paulus u. die frühen Gemeindetraditionen. Früh schon werden die Glieder der christl. Gemeinde ἅγιοι oder ἁγιασμένοι genannt. Damit wird ihre in der Christusnachfolge liegende Teilhabe an der H.keit Gottes ausgedrückt (Rom. 1, 7; 12, 13; 1 Cor. 1, 2; 6, 2; 16, 15; Hebr. 6, 10 u. a.), ohne daß dieses je offizielle Selbstbezeichnung geworden wäre (Rom. 15, 26; Kümmel 16f; Harnack, Miss.[4] Reg. s. v.). Propheten u. Apostel als unmittelbare Empfänger der Offenbarung hingegen tragen diesen Titel (Eph. 3, 5). Wer durch den Glauben an Christus an Gottes H.keit teilhat, ist nach Paulus' Meinung ebenso erwählt u. von der Welt geschieden wie das Volk Israel, wobei diese Erwählung freilich verwirkt werden kann (Rom. 11, 13/25). Verursacht wird die Heiligung der Gemeinde durch den Hl. Geist, der den Aposteln als Tradenten gegeben ist (Act. 1, 2; 2, 4). Die Übertragung des Geistes aber geschieht in der Taufe, die Anteil am Heilswerk Christi gibt (1 Cor. 6, 11; 1 Petr. 3, 21 u. ö.). Es ist damit kein magisch-ritueller Akt der Heilsvermittlung gemeint, vielmehr bezieht sich Heiligung u. Rechtfertigung (oft wie ein Hendiadyoin gebraucht: 1 Cor. 1, 30 u. ö.; Bultmann 272f. 334) ausdrücklich auf das *Gewis-

sen, das im Endgericht nicht mehr als Ankläger erscheinen kann. Es ist also diese Heiligung im Glauben an Christus zugleich Geschehen u. Forderung (Rom. 6, 19; 1 Thess. 4, 3 u. ö.; vgl. Mt. 5, 48). Die Getauften sind befähigt u. aufgefordert, ihre durch Christus bewirkte Heiligung in ständigem wechselseitigen Liebeserweis nach Christi Vorbild zu bewähren (Rom. 12, 3/21; vgl. van Rensburg 21/3). Wenn auch Paulus durchaus mit der Möglichkeit rechnet, daß sich der Geistbesitz des Getauften durch Wundertaten kundtut (Gal. 3, 5), so hat doch der Erweis der Heiligung im sittlichen Tun weit größeres Gewicht (Rom. 7, 4/6; Gal. 5, 22; Phil. 1, 11; vgl. Mt. 13, 23; Col. 1, 10 u. ö.). Die Aussage, daß die geistbewirkte Heiligung vom christl. auf den nichtchristl. Ehegatten übergehen könne (1 Cor. 7, 14), bezieht sich darum wohl eher auf das Vorbild als auf eine magische Übertragung. Wird das Gebot Gottes gemäß seinem Sinn, nicht seinem Buchstaben, erfüllt, befähigt es die Menschen, Gemeinschaft zu halten (Rom. 14, 19; 1 Cor. 14, 12 u. ö.). Taufe u. Erfüllung des Liebesgebotes führen den Menschen vom sarkischen zum pneumatischen Leben derer, die das Gnadengeschenk im Glauben angenommen haben (Rom. 8, 8/11). – Wie die Heiligung als Teilhabe am Heilswerk Christi durch den Geist geschieht, wird verschieden ausgedrückt. Neben der Vorstellung vom Gereinigtwerden des Glaubenden durch das Sühneopfer Christi (Rom. 3, 25f; Hebr. 9, 13f) steht das Bild von dem in Taufe, Glaube u. Lebensführung erfolgenden Mitvollzug des Todes u. der Auferstehung des Herrn, wodurch der alte Mensch stirbt u. ein neuer geboren wird, der zum Leben nach dem Geist, d. h nach der Intention Gottes, befähigt ist (Rom. 7, 6; 1 Cor. 5, 7f u. a.). Die Heiligung wird möglich, weil Gott in freier Entscheidung mit dem Kreuzestod Jesu einen Versöhnungsakt vollzogen hat (Rom. 5, 10f). So ist der Menschheit, die sich gleichfalls aus freier Entscheidung von ihm abgewendet hat, der Rückweg zur endzeitlichen Gemeinschaft mit ihm bereitet (Apc. 21, 3f). Im Zentrum der paulinischen Konzeption liegt der Gedanke, daß Heiligung als Wiedergewinnung der Gemeinschaft des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, durch die allein die Vergeblichkeit u. Endlichkeit menschlicher Existenz aufgehoben werden kann, zugleich hinzunehmendes Gottesgeschenk u. Aufgabe verantwortlicher Lebensführung ist.

d. Johanneische Schriften. Stärker als alle anderen Schriften des NT betont das Joh.-Evangelium die Einheit von Vater u. Sohn (10, 30) u. die daraus hergeleitete Vollmacht Jesu (zB. 5, 17). Nirgends sonst wird so klar wie dort ausgedrückt, daß nur durch Christus ein Zugang zu Gott dem Menschen eröffnet ist (1, 17f; 14, 6; zur religiösen Bildsprache vgl. Isis-Hymnus POxy. 1380, 63; PGM V 148). Der in der synoptischen Tradition u. bei Paulus lebendige Gedanke (Phil. 2, 5/11; Mt. 20, 25/8 par.), daß die göttliche H.keit an einem leidenden, erniedrigten u. sterbenden Menschen offenbar wird u. eben dadurch der Weg der Heiligung eröffnet wird, fehlt bei Johannes zwar keineswegs (zB. 13, 12/4). Aber gerade die johanneische Version des Passionsberichtes zeigt, daß es dem Autor darum zu tun ist, die sichtbare Erscheinung göttlicher H.keit u. Macht weniger in als neben u. gleichzeitig mit dem Leiden darzustellen (18, 6; 19, 30; vgl. 8, 28). – Die Heiligung des Menschen, der Jesus u. darum Gott zugehört (15, 1/6) u. von der Welt geschieden ist (14, 17. 27; 17, 14 u. ö.), erläutert das Joh.-Evangelium vor allem in zweierlei Hinsicht: Sie vollzieht sich in der immer vollständigeren Erfüllung des Liebesgebotes (15, 9/17; vgl. 1 Joh. 4, 7/21 u. ö.) u. der Erkenntnis der heil- und lebenspendenden Wahrheit Gottes (Joh. 8, 31f; 10, 36; 17, 19 ἁγιασθῆναι ἐν ἀληθείᾳ; Bultmann 425). Doch ist beides untrennbar verbunden (Joh. 14, 15/21). Indessen scheinen Kreuz u. Tod Jesu als Sühnewerk (1, 29) von seiner Lehre als Mittel zur Heiligung des Menschen unabhängig gedacht zu sein: Die Jünger sind um des Wortes willen, das sie von Jesus empfangen haben, bereits rein (15, 3). Der ἁγιασμὸς ἐν ἀληθείᾳ setzt sich nach den Osterereignissen im Wirken des Hl. Geistes fort (14, 26; 16, 13f).

II. Apostolische Väter. Während die Vorstellungen von der H.keit Gottes u. ihrem Offenbarwerden in der Person Jesu bis zur Mitte des 2. Jh. im wesentlichen unverändert bleiben (zB. Ign. Eph. 7, 2), ändern sich diejenigen von ihrer Vermittlung an die Menschen. – Der Gedanke, daß Heiligung als gläubige Hinnahme des unverdienten, vorweggenommenen Freispruchs im Endgericht u. als Befolgung des Liebesgebotes in der Nachfolge Jesu zwei Seiten derselben Sache seien, tritt zurück, ebenso das Vertrauen auf die ständig fortdauernde, freie Wirkung des Hl. Geistes. Im Vordergrund steht nunmehr

der Glaube an die einmalige, geschichtliche Vermittlung der göttlichen H.keit, die in der Taufe sakramental wiederholt u. in der Lebensführung des Getauften bewahrt werden muß. Die Einheit u. H.keit der Kirche, veranschaulicht in der Eucharistie (Did. 10, 5), ergibt sich aus der Taufe, die jeden mit der Auslöschung der vorangegangenen Sünden mit einem ‚Siegel‘ versieht (2 Clem. 7, 6; 8, 6; Herm. sim. 9, 16) u. ihn für die Gottesgemeinschaft qualifiziert (Ign. Eph. 20, 2; vgl. Ep. Barn. 6, 11/6; 11, 11; 2 Clem. 20). Die Bewahrung dieser Qualität wird zunehmend als eine zu fordernde Leistung verstanden (Ign. Eph. 8, 2; Herm. mand. 4, 3, 1/6; Ep. Apost. 27 [38] [Hennecke/Schneem.[3] 1, 141]), die durch Taten erbracht wird (2 Clem. 16, 4) u. deren Wert sich an den Geboten Gottes bemißt. Der kultische u. der sittliche Aspekt der Heiligung für die Gottesgemeinschaft werden damit, anders als bei Paulus, zunehmend unterschieden (1 Cor. 8/10; vgl. v. Soden). – Sowohl der rechte Vollzug u. das rechte Verständnis (Ign. Smyrn. 7, 1) des Kultes als auch die Bewertung christlicher Lebensführung verlangen im Rahmen einer sich verfestigenden Gemeindeordnung nach Autorität in der Bestimmung der Maßstäbe. Sie drückt sich darin aus, daß die Vollmacht der Gemeindeleitung ausdrücklich auf die Weitergabe der göttlichen Offenbarung (Gott → Jesus → Apostel → Christen) zurückgeführt (1 Clem. 41/4) u. im Bischofsamt die legitime Repräsentation Gottes gefunden (Ign. Smyrn. 8, 2; Magn. 3, 1; 6, 1) wird. Damit ist auch die Grundlage dafür geschaffen, unvermeidliche Verstöße, die sich Gemeindeglieder nach der Taufe zuschulden kommen lassen, durch eine feste Bußpraxis zu beheben (2 Clem. 13, 1f; Herm. mand. 4, 3, 1/6 u. a.; vgl. Poschmann) u. Leistungen wie Verfehlungen nach ihrer Schwere zugleich sittlich u. religiös, also im Hinblick auf die Bewahrung der H.keit bis zum Endgericht, zu bewerten. Damit wird die im Liebesgebot ruhende Einheit von religiösem u. sittlichem Verhalten ebenso abgeschwächt wie die Radikalität des urchristl. Sündenbegriffs, bei dem es nur auf die, wie immer vollzogene, Abwendung des Geschöpfes von seinem Schöpfer, also auf seine Entheiligung, ankommt. – Vergleichbares läßt sich in der Bewertung der Askese erkennen (Herm. mand. 4, 4, 1/4; Ign. ad Polyc. 5, 2). Die Vorstellung von der Möglichkeit, durch besonderes Tun in verschiedenem Grad H.keit zu gewinnen (Herm. sim. 5, 3, 3), wird schnell populär u. bereitet der späteren *Heiligenverehrung den Boden. Da sich diese Qualität aus der Nachfolge Christi ergibt (Ign. Eph. 8, 2 u. ö.), führt das Martyrium auf den Gipfel der H.keit (ebd. 3, 1), u. es ist nicht merkwürdig, daß es wenig später ausdrücklich als zweite bzw. für den ungetauften Märtyrer als erste Taufe definiert werden kann (Act. Perpet. 18, 3; 21, 2 [126. 128 Musurillo]), welche alle Sünden abwäscht (Mart. Polyc. 2, 3 [2/4]).

III. Gnosis. Sowohl die paulinische wie die frühkatholische Konzeption einer Heiligung des Menschen als Eigentum Gottes war auf das engste mit dem atl. Schöpfungsglauben verknüpft. Gott als der allein Heilige ist einzige Quelle von Sein u. Leben. Die auf unverfügbare Kräfte deutenden Vorgänge in Natur u. Menschenleben zeugen allein von der Allmacht Gottes, nicht von selbständigen Trägern der H.keit. Durch die Offenbarung in der Tora u. der Person Jesu ist zwar dem Menschen ein nicht durch die Schöpfung vermittelter Zugang zum Schöpfer eröffnet worden. Er hört deshalb jedoch nicht auf, Geschöpf dieses Schöpfers zu sein. Wenn deshalb im frühchristl. Denken die Heiligung des einzelnen als Glied der Gemeinde des Herrn einen kultisch-physischen u. einen moralisch-innerlichen Aspekt hat u. beide nur durch das Wirken des Hl. Geistes, also im pneumatischen Verständnis, eine Einheit bilden können, so entspricht das der doppelten Eigenschaft des Menschen als Geschöpf u. als Offenbarungsempfänger. Seine Heiligung bedeutet nichts anderes als die neuerliche Einordnung in eine Schöpfung, die zwar nicht aus eigenem Recht, aber als vollkommenes Werk des Schöpfers an dessen H.keit Anteil besitzt u. aus welcher der Mensch heraustritt, wenn er sich aus eigenem Antrieb von Gott abkehrt. – Mit dieser Tradition haben alle untereinander sehr verschiedenen Richtungen der Gnosis gebrochen. Das Selbst des Menschen wird als Partikel präexistenter, immaterieller Lichtsubstanz betrachtet, das durch einen komplizierten kosmischen Vorgang mit einer Seele u. einem Körper sich verbunden hat u. so im Kosmos gefangen ist, der seinerseits als Werk untergeordneter, oft mit dem Schöpfergott des AT identifizierter göttlicher Wesen zustande gekommen ist. Empirischer Kosmos u. empirischer Mensch verdanken temporäre Lebensfähigkeit nur dem Ein-

schluß solcher Lichtpartikel (vgl. etwa die Anthropologie in ,De origine mundi' [NHC II, 5]; Rudolph 111/23). Alles kommt darauf an, daß sich diese mit ihrem Ursprung, dem unsagbaren, transkosmischen Lichtwesen, wieder verbinden u. der Kosmos verschwindet. Dieser Erlösungsvorgang wird durch einen Sendboten aus der Lichtwelt eingeleitet, der den Lichtpartikeln das verlorene Wissen von ihrem Ursprung vermittelt u. sie befähigt, ihre Wiedervereinigung als Erkenntnisakt zu vollziehen. – Der radikalen Entheiligung des Kosmos, der weder (wie in der bibl. Tradition) als Schöpfung des Einen Gottes, noch (wie in der Tradition griechischen Denkens) als Götter u. Menschen einschließendes, durch die Kraft des Denkens Ordnung stiftendes Lebewesen irgendeine der H.keit vergleichbare Qualität besitzt, entspricht eine ebenso drastische Erhöhung des Menschen: Sein Selbst ist von allem Anfang an ein Teil des transzendenten, transkosmischen Höchsten Wesens. Das Selbst des Menschen steht darum höher als der Gott, der den Kosmos geschaffen hat. – Die Göttlichkeit, die alle gnostischen Lehren dem ursprünglichen bzw. dem erlösten Selbst des Menschen zuschreiben (Ev. Philipp. [NHC II 71f]; vgl. Pagels 122f), geht weit über das hinaus, was griechische Philosophen über die im gemeinsamen Vernunftbesitz begründete Verwandtschaft zwischen Mensch u. Gott, die biblische Tradition über die Gottebenbildlichkeit u. ursprüngliche Gottesnähe des Menschen zu sagen wußten. Die H.keit als göttliche Qualität ist aus dieser Sicht dem Menschen nur durch Introspektion erfahrbar (Ev. Ver. [NHC I 16/43, bes. 18/20. 32. 42]), denn die erlösende Erkenntnis ist stets Erkenntnis des eigenen Selbst, nicht oder nicht in der Hauptsache der göttlichen Gnade (Pagels 144). Darum bilden die Erlösten auch keine Gemeinde, sondern allenfalls eine herausgehobene Gruppe innerhalb der Kirche. – Erkenntnis läßt das Selbst aus dem Kosmos (Valent. Gnost.: Clem. Alex. strom. 4, 89, 4) in die immaterielle Existenz zurückkehren. H.keit u. Profanität fallen also mit Spiritualität u. Sensualität zusammen, u. die Zusage oder Forderung einer Heiligung des ganzen, geschaffenen Menschen ergibt sich gar nicht. Deshalb sind auch die Verhaltensvorschriften, die durch die Nag Hammadi-Funde aus gnostischer Literatur bekannt wurden, im Hinblick auf eine distinkte H.keitsvorstellung uninteressant. Sie alle dienen, wie vor allem die in gnostischen Kreisen oft hochgeschätzte Askese, der Vorbereitung oder Bewahrung erlösender Erkenntnis (vgl. Rudolph 130/6) bzw. der Lösung des Selbst vom Kosmos, dessen Zwänge u. Regeln es gefangen halten (zB. Ev. Thom. [NHC II 37. 51]; Ev. Philipp. [NHC II 68/70]; Ev. Aegypt.: Clem. Alex. strom. 3, 63 über die Aufhebung des natürlichen Unterschiedes zwischen Mann u. Frau u. die Überwindung der Schöpfung durch Aufhebung der Sexualität). Ἅγιος bzw. seine kopt. Entsprechungen sind gnostischem Sprachgebrauch nicht fremd, aber die Kirche, die in der außergnostischen Terminologie als Gruppe der ἅγιοι oder ἁγιασμένοι bezeichnet wird, als Menschen, die aus der Trennung von ihrem Schöpfer in sein Eigentum zurückgebracht sind, definiert Valentinos als den Teil der Menschheit, der den göttlichen Ursprung seines Selbst erkannt hat u. dieses als Befreiung aus der Bindung an den geschaffenen Kosmos feiert (Iren. haer. 1, 11, 1). – Der mit der biblischen Tradition gegebene Respekt vor der Schöpfung hat im außergnostischen Christentum verhindert, daß das Kreuzesgeschehen doketisch, Askese u. Martyrium als Vernichtung der Geschöpflichkeit des Menschen, Erlösung u. Heiligung als ausschließlich das spirituelle Selbst des Menschen betreffender Vorgang interpretiert werden konnten. In dieser Hinsicht ist auch Markion zu den Gnostikern zu rechnen: Zwar kennt er die Vorstellung von einem präexistenten Selbst des Menschen nicht, betrachtet vielmehr die Erlösung des von einem minderwertigen Gott geschaffenen u. darum insgesamt minderwertigen Menschen als einen Akt der verwandelnden Gnade des unbekannten Gottes. Aber Askese als Abtötung der Schöpfung entspricht auch seiner Auffassung.

IV. Apologeten u. Antihäretiker. a. Apologeten. In dieser Literatur findet sich zum ersten Mal die explizite Auseinandersetzung mit den Konzeptionen der griech.-röm. Umwelt. Zwar ist auch die gnostische Vorstellung vom Pleroma nicht denkbar ohne das Vorbild der platonischen Ontologie, u. die Lehre von den vermittelnden Hypostasen entspricht der Deutung des traditionellen Polytheismus im Verhältnis zur philosophischen Vorstellung von dem einen Weltgott. Aber all das ist in einer komplizierten Mythologie ausgedrückt. Es fehlt die diskursive Auseinandersetzung. Anders bei den Apologeten. Hier

findet man, ähnlich wie schon bei Philon, die ausdrückliche Zustimmung zu wesentlichen Teilen des philosophischen Gottesbegriffs: Gott ist namenlos (ἄρρητος), unerkennbar, unbeschreibbar außer mit den Mitteln negativer Theologie, für seine Geschöpfe unerreichbar (zB. Iustin. dial. 127). Aber anders als bei den Platonikern u. Gnostikern gibt es keine Vielzahl vermittelnder Hypostasen, sondern allein den Logos Gottes (ebd. 61; apol. 2, 6). Mit seiner Hilfe hat sich Gott durch Sokrates, Moses u. in vollkommener Weise durch Christus offenbart (ebd. 1, 44/6; 2, 10/3) u. so die Möglichkeit geschaffen, daß der Mensch seine durch eigene Sünde verwirkte, in der Schöpfung angelegte Gottähnlichkeit wiedergewinnt (dial. 127). Signum dieser Qualität ist die Unsterblichkeit der Seele, also des immateriellen Teiles der Menschennatur, die der Mensch durch eine den offenbarten Geboten Gottes entsprechende Lebensführung verdienen kann (ebd. 5; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 27). Das spirituelle Verständnis von Erlösung u. Heiligung wird also unverhohlen mit philosophischen Konzeptionen erläutert u. dieses Verfahren mit dem Verweis auf den auch dort wirksamen Logos Gottes ausdrücklich gerechtfertigt (vgl. auch ebd. 2, 22). Trotzdem ist Justin kein Verächter des Kultes seiner Kirche. Vielmehr hält er die Sakramente für wichtig u. notwendig (apol. 1, 61/6), sofern ihr Vollzug als λογικὴ θυσία (ebd. 1, 13. 67) verstanden wird. Anders als bei den Enkratiten (zB. Tat. or. 16), für die asketische Leistung unmittelbar zur Wiedergewinnung des aus der Seele durch die Sünde vertriebenen göttlichen Pneuma führt, ist für die ‚orthodoxen' Apologeten die Askese ein Mittel auf dem Weg der Heiligung, nicht diese selbst (zB. Athenag. leg. 33).

b. Irenaeus. Irenaeus kennt als einzige Verbindung zwischen Gott u. Welt nur die Offenbarung des Vaters durch den Sohn (haer. 3, 24, 1) u. den vom Sohn gebrachten Geist, die ‚Hände' des Vaters (haer. 4 praef. 4). Die derart bewirkte Heiligung versteht Irenaeus in paulinischer Tradition (Rom. 5, 14; 1 Cor. 15, 45) als Erneuerung der Schöpfung, die durch Adams Fall von der ihr durch den Schöpfer vorgezeichneten Bahn abgewichen ist. In der Person Christi ist die Schöpfung erneuert u. über den Urstand hinaus zu ihrem Ziel gebracht worden (ἀνακεφαλαίωσις; zB. haer. 3, 18, 7; 5, 14, 2; vgl. Timothy 29f; *Anakephalaiosis), u. durch den in der Kirche wirkenden Hl. Geist (haer. 4, 33, 9) wird sie bis zum Ende der Zeit erhalten. Dementsprechend lenkt der Geist den einzelnen Christen zu einem Leben nach den Geboten Gottes (3, 17, 2f; 5, 8, 1), das mit der Unsterblichkeit der Seele, dem Kennzeichen der Gottähnlichkeit nach der philosophischen Auslegung der biblischen Konzeption, belohnt wird (4, 4, 3). Da aber die Erneuerung der Schöpfung in u. durch Christus auch den Leib betrifft u. dieses in der Auferstehung bezeugt ist, muß die Heiligung für das ewige Leben auch diesen einschließen. Das geschieht durch die von der Kirche verwaltete Eucharistie, mit welcher der für die Auferstehung bestimmte Leib des Menschen ernährt wird (4, 18, 5), indem sie am Opfertod Christi Anteil gibt. Diese Lehre richtet sich gegen eine nur spirituelle Auffassung der Heiligung.

c. Tertullian. 1. Sprachliches. Der zögernden Verwendung des Wortes ἱερός in der christl. Literatur bis ins 3. Jh. entsprechend verwendet Tertullian sacer nur 14mal (gegenüber ca. 400 Stellen mit sanctus), u. zwar fast immer in bezug auf heidnische Kulte u. mehrfach ironisch (zB. cor. 13, 6. 8; sacrum facinus: apol. 9, 3). Lediglich in einer allegorischen Auslegung des Ex. 28, 17/21 beschriebenen Priestergewandes ist von der sacra ecclesiae vestis die Rede (adv. Marc. 4, 13, 4). Termini wie sacerdos u. sacrificium gebraucht Tertullian demgegenüber so unbedenklich wie die Christen griechischer Sprache τὸ ἱερόν oder ὁ ἱερεύς. Sanctus ist in der Sprache Tertullians von vielen, zT. neuen Ableitungen begleitet (sanctificare, sanctificator, sanctificatio, sanctitas, sanctimonia).

2. Theologisches. Auch für Tertullian steht die Transzendenz u. prinzipielle Unerkennbarkeit Gottes (Fredouille 327f), seine Einzigkeit als Weltschöpfer u. Quelle der H.keit im Mittelpunkt des Denkens, u. er bringt dieses sowohl gegen den gnostischen Dualismus (zB. adv. Marc. 1, 3) als auch in der Abwehr der traditionell-heidn. Religion zur Geltung (apol. 24; 30, 1; Scap. 2, 1). Dieses schließt die Ablehnung des sakralen Charakters der röm. Staatsordnung, also besonders des Kaiserkultes ein (R. Klein, Tertullian u. das röm. Reich [1968] 50/7), so sehr er die Notwendigkeit des Imperiums u. der Monarchie für die Gesittung anerkennt (pall. 2, 7; Scap. 2, 6/8; apol. 2; 21). Freilich schreibt Tertullian den heidn. Göttern, die er für vergöttlichte Könige der

Vorzeit hält, durchaus numinose oder dämonische Macht zu, weshalb er Christen vor der Teilnahme an heidnischen Festen warnt (idol. 7; 11; 15; uxor. 2, 7). – Die Heiligung des Menschen ist das Werk des Hl. Geistes, dem er den Beinamen sanctificator gibt (praescr. 13; adv. Prax. 12). Er wirkt nach Tertullians anfänglicher Meinung nur in der Kirche, die durch die apostolische Sukzession von Christus selbst autorisiert ist, durch Taufe u. Eucharistie die Menschen am Heilswerk Christi zu beteiligen, diese Heiligung durch autoritative Bußpraxis an Christi Stelle zu bewahren u. die Schrift auszulegen (praescr. 21; bapt. 2; mart. 1 u. a.). – Die Heiligung des Menschen besteht in der Wiederherstellung seiner ursprünglichen Göttlichkeit, die ihrerseits jedoch nicht im griech.-platonischen Sinn auf einen ontologischen Zusammenhang zwischen Gott u. Mensch, sondern auf die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes zurückzuführen ist. Diese Ebenbildlichkeit sucht Tertullian, darin in philosophischer Tradition, primär in der Seele zu finden (adv. Marc. 2, 5, 6). Der Schöpfungsbericht drückt die Gottebenbildlichkeit durch den Doppelausdruck εἰκών/ὁμοίωσις (imago/similitudo) aus, den weder Philon noch die frühesten christl. Autoren auflösen, der aber schon bei Irenaeus problematisch wird (Bray 68). Nach Tertullian ist nur die similitudo durch den Sündenfall verlorengegangen, Heiligung besteht also darin, daß sie der erhaltenen imago wieder hinzugefügt wird (castit. 1, 3; vgl. Bray 69/73). Doch bezieht Tertullian den Fall nicht einseitig auf die Verbindung der Seele mit dem Körper: Gegen Gnostiker u. Philosophen besteht er vielmehr darauf, daß Seele u. Körper zusammen geschaffen wurden, durch den freien Entschluß der Seele gefallen sind u. beide Objekte des Gerichts u. der Erlösung sind (adv. Marc. 2, 5, 5; vgl. Bray 75/86). Erlösung u. Heiligung lassen sich nicht ontologisch erklären, sondern sind Akte göttlicher Gnade, die im Christusgeschehen sichtbar geworden ist. Aus dieser Perspektive leugnet Tertullian den Unterschied zwischen natürlich u. übernatürlich (anim. 43; vgl. Timothy 49), u. seine vor allem in De carne Christi u. De resurrectione carnis gegen die Gnostiker u. im Sinn des biblischen Schöpfungsglaubens entwickelte Lehre von der Heiligung des ganzen Menschen (Fredouille 331/6) motiviert die Übernahme der stoischen Psychologie, welche die Verbindung von Körper u. Seele besonders anschaulich werden läßt (anim. 6; vgl. J. H. Waszink im Komm. zSt.). Es liegt auf derselben Linie, wenn Tertullian gegen eine schon bestehende Tradition die Jungfräulichkeit Mariens leugnet (carn. 17; 23) u. eine sehr handfeste Lehre von Taufe (bapt. 6; vgl. Bray 92f) u. Eucharistie (res. 8) vertritt. Dieses schließt nicht aus, daß die Wirkung des Hl. Geistes gerade auch in der sittlichen Lebensführung (mart. 3, 3; vgl. Bray 124/8) u. im Erwerb der Reinheit des Herzens (orat. 13) gefunden wird. – Im Endgericht werden die Gläubigen, die ihre Heiligung bewahrt haben, für immer von den profani geschieden (apol. 48, 13). In seinen letzten Jahren wandte sich Tertullian dem Montanismus zu, u. damit verändern sich seine Auffassungen von der Vermittlung der H.keit. Als Geistträger gilt nicht mehr die apostolische Kirche, die ‚Mutter' (mart. 1, 1), sondern der einzelne Charismatiker (cor. 1; pud. 21 u. a.), der die Sündenvergebung, also die Wiederherstellung der Gottesnähe, in Stellvertretung Gottes vollziehen kann, sofern die Sünde überhaupt zu vergeben ist (pud. 2 mit der ersten Klassifizierung unvergebbarer, die Heiligung durch die Taufe unwiederbringlich zerstörender Sünden). Prisca, die montanistische Prophetin, trägt darum das Epitheton sancta (castit. 10, 5; *Heiligenverehrung).

V. Drittes Jh. a. Allgemeines. Im Montanismus wird, anknüpfend an urchristliche Traditionen, der Geistbesitz, der die Übertragung der H.keit von ihrer Quelle auf die Menschen ermöglicht, vom Amtsträger auf den individuell legitimierten Charismatiker verlagert. Das eröffnet die Möglichkeit einer vielfachen, unregulierten Begegnung mit dem H. u. kommt dem Bedürfnis aller Volksfrömmigkeit entgegen, zum H. einen möglichst unmittelbaren Kontakt zu gewinnen. Es gefährdet zugleich die kirchliche u. biblische Konzeption, derzufolge die Vermittlung der H.keit von ihrer einzigen Quelle nur auf einem einzigen Wege, nämlich dem der Offenbarung Gottes in der Person Christi, geschehen ist. Jede Fortsetzung dieser Vermittlung kann aus dieser Sicht nur als Vermittlung der Teilhabe am Werk Christi legitim sein, u. diese wiederum ist einer Institution anvertraut. Indessen bahnt sich auch in der Kirche selbst eine Entwicklung an, die der Volksfrömmigkeit entgegenkommt. Schon bei Tertullian (ad mart. 2; bapt. 16) findet sich die fortan ver-

breitete (Cypr. ep. 58, 3; 73, 22 u. ö.) Vorstellung, daß der Märtyrertod als Bluttaufe alle Sünden, des Getauften wie des Ungetauften, abwasche u. den Märtyrer schon vor dem Weltgericht sogleich in die H.keit des ewigen Lebens versetze. Diese kirchliche Lehrmeinung rechtfertigte das Aufkommen eines Märtyrerkultes (*Heiligenverehrung), der sich auf Gräber, Reliquien oder Stätten bezog, an denen H.keit wie in außerchristlichen Kulten partiell greifbar wurde, ohne daß dabei das durch die Kirche vermittelte Christus-Geschehen bedacht zu werden brauchte (Delehaye, Origines 33f). Cyprian versucht dieser Gefahr zu begegnen, wenn er darauf besteht, daß es wahre Märtyrer nur in den Reihen der gläubigen Glieder der Kirche geben könne (unit. eccl. 14; ähnliche Zeugnisse aus dem Osten bei Delehaye, Sanctus 164f), u. jede Gottesnähe, jede geistgewirkte Heiligung außerhalb der Kirche für unmöglich erklärt (Cypr. unit. eccl. 6). Wie stark jedoch das Bedürfnis nach anschaulich-greifbarer H.keit war, zeigen die von Pontius beschriebenen Vorgänge bei der Hinrichtung Cyprians (R. Reitzenstein, Die Nachrichten über den Tod Cyprians: SbHeidelberg 1913 nr. 14). Zu erwähnen ist endlich der in derselben Situation aufkommende Anspruch derer, die Verfolgung standhaft erlitten u. sich dadurch als Träger des Hl. Geistes erwiesen hatten, wie ein kirchlicher Amtsträger (Hippol. trad. apost. 9 [SC 11bis, 64] u. ö.) Sünden zu vergeben u. damit H.keit zu vermitteln. Auch diesem Anspruch ist Cyprian im Namen der Amtstradition entgegengetreten (ep. 15 u. ö.), u. darüber hinaus werden Bemühungen sichtbar, Vorrechte der Konfessoren im Rahmen kirchlicher Ordnung festzusetzen, um auf diese Weise neuerlich erwiesene H.keit an die Institution zu binden (Hippol. trad. apost. 9 [64]; vgl. Delehaye, Origines 17/9). So bleibt die Kirche einziger Ort, an dem H.keit von ihrer einzigen Quelle her vermittelt wird (Hippol. ref. 10, 33f). – Ähnliche Gedanken finden sich auch bei dem Alexandriner Clemens: Die Kirche ist als sichtbares Abbild der Engelwelt alleinige Vermittlerin göttlicher H.keit (paed. 1, 43; strom. 6, 107; vgl. J. C. Plumpe, Mater Ecclesia [Washington D.C. 1943] 63/9), u. die Taufe als Bestätigung der Sohnschaft des Menschen, als Vermittlung des göttlichen Lichtes (protr. 11, 114; vgl. F. J. Dölger, ΧΑΙΡΕ ΙΕΡΟΝ ΦΩΣ: ACh 6 [1950] 147/51) eröffnet den Weg zu Vollkommenheit, Gottähnlichkeit, Unsterblichkeit (paed. 1, 26). Clemens legt besonderen Wert auf die Heiligung des Menschen in seinem sittlichen Leben, das in der Verantwortung seiner eigenen Entscheidungsfreiheit geführt wird. Aber bei aller Strenge sittlicher Forderungen lehnt er die *Askese, die zur Abtötung der geschaffenen Natur führt u. wie sie auf vielerlei Art von enkratitischen (Act. Thom.; PsClem. virg. [P. Keseling: o. Bd. 1, 765f]; vgl. Lohse 165f; *Enkrateia) oder gnostischen Richtungen (Ev. Aegypt.: Clem. strom. 3, 63; vgl. Lohse 133/40; *Gnosis II) verlangt wird, nachdrücklich ab. Obwohl er anerkennt, daß Ehelosigkeit das eigene Bemühen des Menschen erleichtern kann, betrachtet er doch den Ehestand um der geistlichen Gemeinschaft willen als das höhere Gut u. bezeichnet ihn als Erfüllung des mit der göttlichen Schöpfungsordnung gegebenen Auftrags ausdrücklich als h. (paed. 2, 83; strom. 3, 84; 7, 20 u. ö.). In der Hochschätzung der Schöpfungsordnung als empirisch gegebener Natur trifft sich Clemens mit der griech. Philosophie (Timothy 60 u. ö.), u. indem er jedem Menschen die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis zuspricht (strom. 5, 94/6), entfernt er sich von der biblischen Auffassung, nach der die H.keit Gottes mit seiner Unerkennbarkeit zusammengeht (Timothy 61f). Auf der anderen Seite bestreitet er nachdrücklich (protr. 5, 66, 4) die in der philosophischen Tradition lebendige, griechischer Frömmigkeit durchaus entsprechende Vergöttlichung des Kosmos (Pépin 143f). – Der Weg der H.keit von ihrer einzigen Quelle über das Werk Christi u. die Geistbegabung der Kirche, die dadurch Anteil an Christi Werk zu geben vermag, wird in besonders präziser Weise unter dem Stichwort sanctificare (sanctificatio) bei Novatian (trin. 27/9) beschrieben. Die Übertragung der H.keit ist gleichbedeutend mit der Übertragung des Hl. Geistes, der vom Vater auf den Sohn, von diesem auf die Kirche übergeht (ebd. 18 u. ö.). Novatian bevorzugt ein spirituell-moralisches Verständnis der Heiligung des Menschen u. erklärt dementsprechend die unreinen Speisen der biblischen Überlieferung als Luxus u. Ausschweifung, die reinen als Verwendung des Reichtums im Dienst der Nächstenliebe (cib. Iud. 5f). Doch kennt er durchaus auch das rituell-magische Verständnis der H.keit, wenn er sagt, daß der Genuß von Opferfleisch Gemeinschaft mit den Dämonen,

also Unreinheit vermittle (ebd. 7). – An der Frage, ob das kirchlich legitimierte Amt allein die Vermittlung der H.keit durch Kult u. Lehre garantiere, oder ob es dazu auch der moralischen oder charismatischen Bewährung des Amtsträgers bedürfe, hat sich begreiflicherweise immer wieder ein Streit entzündet, der nicht selten zu langdauernden Schismen führte, am nachhaltigsten im Fall der Donatisten im 4. Jh.

b. Origenes. Im vorliegenden Zusammenhang kommt Origenes als erstem Theoretiker der Askese besondere Bedeutung zu (vgl. Keseling aO. 765). Die in der Kaiserzeit verbreitete Hochschätzung asketischer Leistung gründete sich auf Platons Weltbild mit dem Gegensatz Geist/Materie. Wahres, Struktur, Leben u. Bewußtsein stiftendes Sein ist immateriell, an dem der Mensch durch seinen Intellekt Anteil hat. Eine ,Angleichung an Gott' erfolgt also durch ungehinderte kognitive Betätigung, u. diese wiederum setzt eine Befreiung von den Bindungen an die Sinnenwelt voraus. Die derart motivierte Askese dient demnach nicht der Überwindung der Menschennatur, sondern der Entfaltung ihres Wesenskernes. – Dieses Bild von Welt u. Mensch verwenden auch die Christen sehr früh, freilich nicht ohne Umdeutungen: In der Gnosis mit einer weiteren Abwertung der Sinnenwelt, die hier ihre Eigenschaft als Abbild des wahren Seins verliert, in der kirchlichen Tradition mit ständiger Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsglaubens. Dieser verbietet jede Verabsolutierung des Gegensatzes Geist/Materie bzw. Seele/Leib. Trotz aller Wertunterschiede sind beide geschaffen, beziehen beide ihre Würde aus diesem Umstand u. bedürfen beide der Heiligung durch den Schöpfer (vgl. Lohse 141/50). Die asketische Auslöschung des Leibes läuft dem Willen des Schöpfers zuwider (Eus. h. e. 5, 3, 2 über eine Begebenheit aus dem 2. Jh. nC.). Die Transzendenz Gottes, seine H.keit als Spender des Lebens, bedeutet auf griechischer (platonischer) u. biblischer Seite etwas jeweils anderes: Dort schafft das Hervorgehen der Welt aus dem höchsten Sein ein kontinuierliches, alle Wesen einschließendes Universum, hier wird die Kluft zwischen Schöpfer u. Geschöpf durch den Gnadenakt Gottes überbrückt. H.keit als lebenspendende Macht ist darum im ersten Fall im ganzen Kosmos verteilt u. ständig anwesend, wie es alter griech. Auffassung entspricht. Im anderen Fall ist sie nur zu finden, wo der Schöpfer aus freien Stücken eine direkte Verbindung zu seinem Geschöpf herstellt. – Obgleich Origenes in der Übernahme philosophischer Kosmologie u. Anthropologie weiter gegangen ist als die meisten christl. Theologen (Präexistenz der Seele, Vielzahl der Welten, Logoslehre, *Apokatastasis), verwischt er nie den o. gen. Unterschied (F. Faessler, Der Hagios-Begriff bei Origenes [Freiburg i. Ü. 1958]). Wie in der ihm vorliegenden kirchlichen Tradition beginnt die Heiligung des Menschen mit der Taufe (Teichtweier 201/4. 304/6). Mit ihr bemächtigt sich der göttliche Logos als Hl. Geist auf übernatürliche Weise eines Menschen, der unter dem Zwang der Ursünde, der aus freien Stücken vollzogenen Abkehr vom Schöpfer, den Rückweg aus eigener Kraft nicht würde finden können (in Lev. hom. 8, 3; in Rom. comm. 5, 9). Derselbe Geist begleitet den Menschen als Erzieher durch das Leben (Teichtweier 333f u. ö.; Koch) u. hilft ihm, durch eigene Bemühung Gott nachzuahmen. Diese Forderung ist durch die Menschwerdung des Logos sinnvoll geworden, der den wahren inneren Menschen sichtbar gemacht hat (Crouzel 149. 222/4). Hier gewinnt die Askese Bedeutung: Die Reinheit des Körpers, Gott als Opfer dargebracht, wird durch das Gnadengeschenk der Reinigung der Seele vergolten (in Num. hom. 24, 2; in Ex. hom. 13, 5; in Jos. hom. 15, 3). Ziel dieses Aufstiegs ist nun nicht nur die Verwirklichung der in der Schöpfung angelegten Menschennatur, vielmehr bewirkt der Hl. Geist ihre Überschreitung, so daß der übernatürliche Charakter der Heiligung deutlich wird (orat. 1f; vgl. c. Cels. 3, 28; 8, 18 u. Crouzel 159). Ähnlich wie Tertullian (o. Sp. 49) legt Origenes Gen. 1, 26f in der Weise aus, daß das Schöpfungsprogramm die Gottähnlichkeit des Menschen κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, ,nach Bild u. nach Ähnlichkeit', vorsieht, der Schöpfungsakt jedoch, der die menschliche Natur begründet, nur die κατ' εἰκόνα (,nach Bild') verwirklicht hat, während diejenige καθ' ὁμοίωσιν (,nach Ähnlichkeit'), welche die Natur überschreitet, am Ende des Aufstiegs im Vollzug der imitatio Dei steht (princ. 3, 6, 1; vgl. Crouzel 147. 218/22). Zum ekklesiologischen Aspekt der Heiligungsvorstellungen des Origenes u. der auf ihn zurückgehenden Tradition vgl. E. Dassmann, Ecclesia vel anima. Die Kirche u. ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippo-

lyt, Origenes u. Ambrosius v. Mailand: RömQS 61 (1966) 121/44.

VI. Viertes Jh. a. Kirche u. Staat. Der röm. Kaiser genoß wie viele Herrscher der Antike kultische Verehrung (*Herrscherkult), weil seine Herrschaft idealiter die ewige, göttliche Ordnung des Universums als Gerechtigkeit unter den Menschen verwirklichte (*Gerechtigkeit). An dieser sakralen Würde des Kaisertums änderte Constantins Übertritt zum Christentum nichts, u. zwar durchaus nicht nur für den heidn. Teil der Bevölkerung (S. Calderone, Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana: EntrFondHardt 19 [1973] 213/69). Alles, was mit dem Kaiser unmittelbar zu tun hatte, blieb weiterhin sacer (ἱερός). Da nun nach christlicher Auffassung der gegenwärtige Weltzustand keineswegs vollkommen u. ewig ist, sich die christl. Hoffnung vielmehr auf ein endzeitliches Eingreifen Gottes zur vollkommenen Erneuerung der Welt richtet, bedurfte die sakrale Würde des nunmehr christl. Kaisers einer zusätzlichen Begründung. Eine solche hatte Eusebios offenbar im Auge, wenn er Constantin als neuen Moses, den Führer des neuen erwählten Volkes, rühmte u. die Schlacht an der Milvischen Brücke im Zug durchs Schilfmeer präfiguriert sah, der in christlicher Deutung auf die Rettung des endzeitlichen Gottesvolkes hinwies (vit. Const. 1, 12; h. e. 9, 9, 5). Neben die weiterhin geläufige kosmologische Begründung des sakralen Charakters kaiserlicher Herrschaft (laud. Const. 3/5) trat also eine eschatologische (ebd. 3 mit Verweis auf Dan. 7, 18), die unter dem Eindruck der constantinischen Wende zustande kam. Auch *Ambrosius interpretiert Geschichte u. Aufgaben des christl. Kaisertums eschatologisch (ep. 17, 7; 40, 11; 57, 12 u. a.; vgl. A. Dihle, Zum Streit um den Altar der Victoria: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 81/97). Erst Augustin tritt dieser Auffassung entgegen, u. seine Geschichtstheologie entzieht dem christl. Kaisertum den Anspruch auf sakrale Würde (*Geschichtsphilosophie; *Herrscherkult), die es dennoch jahrhundertelang behauptete (vgl. A. Dihle, Antikes u. Unantikes in der frühchristl. Staatstheorie: Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien = Trav. du 6e Congr. intern. d'ét. class. [Bukarest 1976] 324/32).

b. Kult. In der Verfestigung des christl. Kultes u. der Verehrung der Märtyrer, Heiligen, ihrer Gräber u. Reliquien machte sich ein Bedürfnis nach gegenständlicher Präsenz des H. geltend. Vor allem die vom sakramentalen u. spirituellen Nachvollzug des Christus-Geschehens unabhängige Gegenwart des H. sichert, wie die in Natur u. Menschenwelt verteilten Götter, Ahnen, Heroen, Geister usw. der vorchristl. Religion, ein numinos bzw. rituell geschütztes Leben für den Einzelnen u. die Gruppe. Die vielfach bezeugte Kontinuität des Märtyrer- u. Heiligenkultes mit vorchristlichen Kulten (Const. I Imp. ep. ad s. coet. 12; Aug. ep. 29, 9; vgl. Delehaye, Sanctus 135/50; *Heiligenverehrung) macht diesen Sachverhalt deutlich. Freilich nehmen schon bis zum 4. Jh. Gedenkfeiern (Mart. Polyc. 18 [16 Musurillo]; Act. Perpet. 21 [130]; Cypr. ep. 39; vgl. Delehaye, Sanctus 125), später Reliquienverehrung u. -handel (Cod. Theod. 9, 17, 7; vgl. Delehaye, Sanctus 196/207) oder Grabkult auch in häretischen Kreisen (Inschriften bei A. Strobel, Das hl. Land der Montanisten [1980] 99f) gelegentlich Formen an, die mit dem Glauben an Gott als einzige Quelle u. Christus als einzigen Vermittler der H.keit nur noch schwer zu vereinen sind u. darum in kirchlichen Kreisen auf Widerspruch stoßen. Die einschlägige Schrift des Vigilantius ist nur noch aus ihrer Widerlegung durch Hieronymus (contra Vigilantium; Kelly 286/91) bekannt. Die Kontroverse zeigt das Bemühen, zwischen der H.keit Gottes, der allein religiöse Verehrung zukommt, u. der H.keit der Gegenstände u. Personen zu unterscheiden, die von jener in besonderer Weise Zeugnis ablegen. Das geschieht in der Lehre von der Interzession der Heiligen (Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 9), die ihre Erwähnung im liturgischen Gebet rechtfertigt u. ihre Wundertaten, wie schon in der Apostelgeschichte, auf das Wirken Gottes u. die Geistbegabung zurückführt. Die vom Märtyrer oder Heiligen erreichte Vollkommenheit wird als definitives Bestehen des Kampfes ausgelegt, den jeder Christ zu führen hat (ebd. 5, 17 in der Auslegung der 7. Bitte des Vaterunser), oder als stellvertretende Leistung aufgefaßt, die eine Elite zugunsten der übrigen Christen erbracht hat (Eus. dem. ev. 1, 8). Dementsprechend bejaht Isidor v. Pelusion die Reliquienverehrung (ep. 1, 55; 2, 5 [PG 78, 217 BC. 461 C]) u. betont, daß die geschenkte H.keit zum entsprechenden Lebenswandel verpflichte (ep. 1, 189 [304 C]). – Wie-

weit alle diese Deutungen in der Volksfrömmigkeit nachvollzogen wurden, läßt sich schwer bestimmen. Das Bedürfnis, das H. gegenständlich oder personifiziert in der Lebenswelt vorzufinden u. durch Riten, die der Interpretation nicht bedürfen, sich seines Segens zu vergewissern, scheint in der Spätantike mit ihren vielen sozialen Spannungen besonders groß gewesen zu sein (P. Brown, The cult of the saints [Oxford 1982]). Auch die Berücksichtigung sehr altertümlicher Tabu-Vorstellungen, die in hellenistisch-römischer Zeit die Kritik der Gebildeten provoziert hatten (Plut. Lyc. 27; Numa 12), in der kaiserlichen Gesetzgebung der Spätantike (Cod. Theod. 9, 17, 4/6; Nov. Valent. 23; vgl. K. L. Noethlichs, Spätantike Jenseitsvorstellungen im Spiegel des staatlichen Gräberschutzes. Zur Novelle 23 Kaiser Valentinians III: Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 53; *Grabrecht) spricht für ein paralleles Verständnis des H. – Die Katechesen Cyrills v. Jerus. setzen uns instand, von den mit Kulthandlungen der Kirche im 4. Jh. verbundenen Vorstellungen von der sakramentalen Begegnung mit dem H. u. der Heiligung des Menschen ein Bild zu gewinnen. Cyrill nimmt den Gedanken des in Taufe u. Eucharistie vollzogenen Zusammenwachsens mit Christus (σύσσωμος, σύναιμος, φύσεως κοινωνός: catech. myst. 4, 3 mit Verweis auf 2 Petr. 1, 4), der Teilhabe an seinem Tod u. seiner Auferstehung (2, 2 mit der Deutung der Nacktheit des Täuflings u. 2, 4 des dreimaligen Untertauchens) sehr ernst. Die Salbung (3, 4 mit dem Verweis auf den Wohlgeruch des H.; vgl. B. Kötting, Wohlgeruch der H.keit: Jenseitsvorstellungen aO. 168/75) u. die Berührung der Augen mit der Eucharistie (Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 21, ähnlich 5, 22) setzen den Glauben an eine gegenständliche Übertragung des H. voraus, ebenso wie das ἐμφύσημα (‚Anhauchen') des Exorzismus u. der Geistübertragung (2, 3), wenngleich Hinweise nicht fehlen, daß es auf die innere Bereitschaft des Empfangenden ankomme (5, 4) u. sich die Heiligung als Reinheit des Herzens u. brüderliche Liebe erweisen müsse (5, 2f). Bedeutsam ist ferner die Auslegung der einander scheinbar widersprechenden Formeln τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (‚das H. den Heiligen') u. εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός (‚nur einer ist h., einer Herr: Jesus Christus') (5, 19): Nur Christus, so sagt Cyrill, sei ἀληθῶς καὶ φύσει (‚wirklich u. dem Wesen nach') h., die Christen hingegen οὐ φύσει ἀλλὰ μετοχῇ καὶ ἀσκήσει καὶ εὐχῇ, ‚nicht dem Wesen nach, sondern durch Teilhabe, Askese u. Gebet'. Hier ist der biblische Sinn einer aus verschiedenen Wurzeln erwachsenen sakramentalen Handlung ausgedrückt. Die rechtsverbindliche Weihe des Bischofs u. des Priesters entsprach im 4. Jh. schon langer Tradition. Aber erst in der Schrift des Joh. Chrysostomos ‚Über das Priestertum' (um 400) ist das dem Priester im Vollzug der sakramentalen Handlung übertragene Amt der Weitergabe der H.keit u. damit seine exponierte Stellung zwischen Gott u. Mensch, die ihn ‚den Engeln gleich werden' läßt u. zugleich gefährdet, ausführlich beschrieben. – Die Verfestigung des christl. Kultes hat es mit sich gebracht, daß ἱερός seit dem 3. Jh. unbedenklich verwendet wird. Cyrill nennt das Taufwasser, den Friedenskuß, das Sakrament, das Salböl abwechselnd ἅγιον u. ἱερόν, doch in der Bezeichnung der Eucharistie als θυσία ἁγία καὶ φρικωδεστάτη, ‚h. u. Ehrfurcht gebietendes Opfer' (5, 9), zeigt sich das Bedürfnis nach Differenzierung. Cyrills Sprachgebrauch hat bei allen Autoren seiner Zeit Parallelen, die durchaus auch Menschen, zB. Bischöfe, oder Menschengruppen, zB. Synoden, mit dem Adjektiv ἱερός kennzeichnen. Schon Origenes nannte Moses oder die Apostel abwechselnd ἱεροί u. ἅγιοι (in Joh. comm. 2, 29). Dazu paßt die stattliche Anzahl neuer Bildungen mit ἱερός, die in dieser Zeit erscheinen (vgl. Lampe, Lex. s. vv.).

c. Mönchtum. Daß die in der Taufe vermittelte Heiligung nur durch ein asketisches Leben erhalten bleiben könne, galt dort, wo in irgendeiner Form die Sinnenwelt gegen den biblischen Schöpfungsglauben als unrein oder wertlos betrachtet wurde, zB. für Markion (Lohse 157f), weite Kreise der frühesten syr. Kirche (A. Vööbus, History of asceticism in the Syrian orient 1 [Louvain 1958] 93/100) oder den Ägypter Hierakas (Epiph. haer. 67), der die alleinige Auferstehung der Seele lehrte. – Im frühen Mönchtum wird dagegen die Askese als Kampf des Menschen um seine Heiligung verstanden, die in einer durch zahllose Kompromisse zwischen Kirche u. Welt bestimmten Gesellschaft nur noch halbherzig geführt wird. Nur in der Abgeschiedenheit (ἀπόταξις) des Eremitendaseins, im Kampf mit den Dämonen u. durch die Abtötung weltlicher Bestrebungen vermag der Mensch die Heiligung zu erlangen, die den Märtyrer

kennzeichnet (*Heiligenverehrung; Malone),u. dazu stimmt, daß der zuerst bei Pachomios bezeugte rechtsverbindliche Eintritt in eine Mönchsgemeinschaft (Lohse 203) von ihm u. Späteren (Hieron. ep. 39, 3, 4) als zweite Taufe interpretiert wurde. Wenn auch Wüstenasketen u. koinobitische Mönche darin einig sind, daß Gefahren für die Heiligung von der Affizierbarkeit des menschlichen Leibes ausgehen (Joh. Cass. inst. 5, 16 tit. [SC 109, 186]; vgl. A.-J. Festugière, Les moines d'orient 1 [Paris 1961] 34), so soll dieser zwar gezügelt, aber als Schöpfung Gottes keineswegs abgetötet werden. Zahlreiche Bestimmungen früher Mönchsregeln schreiben maßvolle Askese, Rücksichtnahme auf Krankheit u. sogar kleine leibliche Freuden vor (zB. Pachom. praec. 37f. 53 [22. 28f Boon]). Übung in der *Demut wird auch bei den ägypt. Anachoreten als Weg der Heiligung durchweg höher bewertet als körperliche Askese (Lohse 195f; Heussi 233/9). Die ἀπάθεια, schon von Clemens Alex. (strom. 6, 73f) aus der stoischen Terminologie zur Bezeichnung christlicher Vollkommenheit übernommen, betrifft den ganzen Menschen (Heussi 266). – Bei der Empfehlung sexueller Abstinenz als Mittel der Heiligung im Mönchtum konnte man mit der eschatologischen Bedeutungslosigkeit des Geschlechtsunterschiedes (Mt. 22, 30; Gal. 3, 28) u. den Vorteilen der Ehelosigkeit in einem geistlichen Leben (1 Cor. 7, 25/38) argumentieren. Aber die radikale, bis zur Entmannung führende Sexualaskese (Origenes in wörtlicher Auslegung von Mt. 19, 12) hat vermutlich außerchristliche Wurzeln (A. D. Nock: ArchRelWiss 23 [1925] 27/30) u. wird nur gelegentlich in christlichen Texten sichtbar (Athenag. leg. 33, 3; Papyrusbrief BGU 3, 725), wo zwar der Kontakt mit dem anderen Geschlecht oft als Gefahr für die Heiligung bezeichnet (Heussi 226f), aber H.keit u. Geschlechtslosigkeit nicht einfach identifiziert werden (Bray 134/40). – Während der Erwerb der H.keit für den Anachoreten den Verzicht auf alle sozialen Bindungen fordert (H. v. Campenhausen, Die asketische Heimatlosigkeit [1930]), sagen die Klosterregeln (zB. Basil. reg. fus. 2/7 [PG 31, 908/33]; Aug. reg. 3, 1/3 [PL 32, 1377/9) gerade, daß in der Mönchsgemeinschaft die Heiligung des Lebens gemäß dem Gebot der Gottes- u. Nächstenliebe nach dem Vorbild der Urgemeinde (Act. 4, 32) verwirklicht werde. – Schon früh taucht die Bezeichnung ἀγγελικὸς βίος für das Mönchsleben auf (S. Frank, Ἀγγελικὸς βίος [1964]), um auf die Vorwegnahme endzeitlicher H.keit (Mt. 22, 30) zu verweisen (Basil. ascet. 1, 2 [PG 31, 873B]). Der Mönch repräsentiert den Menschen schlechthin (Apophth. Patr. Alon. 3 [PG 65, 133A]; vgl. Heussi 189), der vollkommene Mönch, wie Antonios, den Menschen in seiner endzeitlichen H.keit (Athan. vit. Anton. 93 u. ö.). Freilich gibt es Stimmen, die vor der Überordnung des Mönches (Lohse 206f) warnen (Apophth. Patr. Anton. 24 [PG 65, 84B]), darunter Jovinian mit dem Hinweis auf den Vorrang der schwer zu beurteilenden Gesinnung u. die Vorläufigkeit jedes Urteils über den erlangten Grad der H.keit (Kelly 180/7). Die Auffassung von der übernatürlichen H.keit, die der Asket gewinnt, hat vor allem in Syrien (Bray 140/2) soziale Bedeutung gewonnen (P. Brown, Society and the holy in late antiquity [London 1982] 103f. 153; *Heiligenverehrung). Den Anachoreten wuchs aus ihren extremen Leistungen die Autorität zu, die das gegenständlich anwesende H., das jeder physischen Gewaltanwendung spottet, im Bewußtsein aller Beteiligten genießt. Theodoret weiß in der Historia religiosa zu berichten, wie Asketen Beamten u. Offizieren als bedingungslos anerkannte Ratgeber dienten oder eine Dorfbevölkerung gegenüber dem Grundbesitzer oder kaiserlichen Beamten in Schutz nahmen. Ihr übernatürlicher Status, ihre Entweltlichung macht sie zugleich unangreifbar u. mächtig. Auch hier hat sich die Manifestation des H. im Bewußtsein seiner Verehrer aus dem Glaubenszusammenhang gelöst, in dem es entstanden ist. Es ist zur selbständig wirksamen Größe geworden wie die Reliquie (Brown, Society aO. 222) oder das Grab eines Märtyrers (*Heiligenverehrung). Ebenfalls dem syr.-mesopotam. Raum entstammt eine asketische Bewegung, die Euchiten oder Messalianer, die mit ihrer Lehre vom unablässigen Gebet die asketische Leistung gründlich relativierten (Dörries, Theologie 69/71). Die Natur des Menschen kann Gott u. Satan Raum geben, u. nach ihrem Fall genügt weder die Taufe noch das asketische Leben, um die Bosheit daraus zu verbannen u. sie ganz vom Hl. Geist bewohnen zu lassen (ebd. 215/21). Das Kommen des Hl. Geistes, der die Menschennatur heiligt (ebd. 176/80. 221/7), ist eine Gnadengabe, um die es in unablässigem Gebet zu ringen gilt (ebd. 125/70). Nur das Gebet schafft den Raum im Innern des

Menschen, den der Hl. Geist einnehmen kann.

d. Theologie. Die Auseinandersetzungen um das Dogma, die das 4. u. 5. Jh. nC. erfüllen, ließen sich ohne Schwierigkeit unter dem Gesichtspunkt darstellen, daß es dabei um das richtige Verständnis des Prozesses ging, in dem H.keit von Gott an die Menschen übermittelt wird. Indessen würde eine solche Darstellung das Wesentliche dieser Kontroversen wohl verfehlen, wurden sie doch alle auf der Basis einer gemeinsamen, unbestrittenen Vorstellung von der H.keit geführt: Gott als souveräner Schöpfer u. Herr der Welt ist h.; nur durch die Vermittlung Christi vermag der Mensch, der durch die Sünde seinen ihm in der Schöpfung zugedachten Platz verloren hat, wieder Anteil an der H.keit Gottes zu gewinnen. Diese Grundüberzeugung führt auch zu etymologischen Erklärungsversuchen. Caesarius v. Arles (serm. 1, 19 [CCL 103, 15]) mahnt die Christen insgesamt (Lev. 11, 44) u. die Priester insbesondere (1 Petr. 2, 9), ihre H.keit dadurch zu bewähren, daß sie ihren Sinn nur auf Himmlisches richten. Gott heiße nämlich auf Griechisch Aius, weil nichts Irdisches an ihm sei. Hier liegt die durch Theodoret (affect. 3, 91) bezeugte Etymologie ἅγιος = ἄγειος, γήϊνον οὐδὲν ἔχων (,nichts Irdisches an sich habend') zugrunde (R. M. Frank, An etymology of ἅγιος in a work of Caesarius of Arles: Traditio 8 [1952] 387/9), nicht etwa eine mißverstandene Angabe aus den Antiquitates rer. div. Varros (frg. 107 Cardauns). Diese Grundüberzeugung steht im Widerspruch zur antiken Vorstellung von der im Kosmos allenthalben anwesenden, in Kräften, Gegenständen oder Personen sich manifestierenden H.keit (Böcher 19/32), zu welcher der Mensch von sich aus in Verbindung treten kann u. muß. Obwohl die philosophische Deutung dieser Weltauffassung als Lebendigkeit u. H.keit des Seins mancherlei Gedanken hervorbrachte, die sich die christl. Theologie nutzbar machte, etwa den der Unerkennbarkeit des höchsten Seins oder den des Vorranges des Geistes vor der Materie, u. obgleich die Volksfrömmigkeit immer wieder auf Formen vorchristlichen Umgangs mit dem H. zurückgriff, blieb der Unterschied zwischen den beiden oben bezeichneten Grundvorstellungen von Wesen u. Wirkung des H. bestehen, u. darum ist gerade die theologische Literatur der hohen Väterzeit für das vorliegende Thema unergiebig.

E. ALTENDORF, Einheit u. H.keit der Kirche = ArbKirchGesch 20 (1932). – R. ASTING, Die H.keit im Urchristentum = ForschRelLitATNT NF 29[2] (1962). – G. BARDY, Origène (Paris 1931). – J. BERNAYS, Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit (1866). – O. BÖCHER, Dämonenfurcht u. Dämonenabwehr = BeitrWissATNT NF 10 (1970). – B. BONIFACINO, Significato dei termini santo, santità, santificare nelle ,Dimostrazioni' di Afraate il ,Sapiente Persiano': StudRicOrCrist 1, 1 (1978) 67/78; 1, 2 (1978) 17/38. – P. BOYANCÉ, Le culte des Muses = BiblEcFranç 141 (Paris 1937). – H. BRAUN, Spätjüdisch-häretischer u. frühchristlicher Radikalismus 1/2 = BeitrHistTheol 24 (1957). – E. L. BRAY, Holiness and the will of God (Atlanta 1979). – A. BRELICH, Gli eroi Greci (Roma 1958). – R. BULTMANN, Theologie des NT[6] (1968). – W. BURKERT, Griechische Religion der archaischen u. klassischen Epoche (1977). – H. v. CAMPENHAUSEN, Die Askese im Urchristentum (1948). – E. CASTELLI (Hrsg.), Il sacro, studi e ricerche = ArchFilos 1974 nr. 2. – C. COLPE (Hrsg.), Die Diskussion um das H. = WdF 305 (1977). – H. CROUZEL, Théologie de l'image de dieu chez Origène = Théologie 34 (Paris 1956). – H. DELEHAYE, Les origines du culte des martyrs = Subs. hag. 20[2] (Bruxelles 1933); Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité = ebd. 17 (1927). – E. R. DODDS, Die Griechen u. das Irrationale (1970). – H. DÖRRIES, De spiritu sancto (1956); Die Theologie des Makarios/Symeon = AbhGöttingen 103 (1978). – M. DOUGLAS, Purity and danger (London 1966). – W. EICHRODT, Theologie des AT 1[7] (1962). – M. ELIADE, Das H. u. das Profane (Salzburg 1957). – J. H. ELLIOTT, The elect and the holy = NovTest Suppl. 12 (Leiden 1966). – S. ESH, ,Der Heilige, er sei gepriesen' (ebd. 1957). – J. FARGES, Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe (Paris 1929). – A.-J. FESTUGIÈRE, La sainteté = Mythes et Religions 9 (ebd. 1942). – W. FOWLER, The religious experience of the Roman people (London 1911). – J. C. FREDOUILLE, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972). – H. FUGIER, Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine = Public. Fac. Lettr. Univ. Strasbourg 146 (Paris 1963). – M. GILBERT, Le sacré dans l'AT: J. Ries u. a., L'expression du sacré dans les grandes religions = Homo religiosus 1 (Louvain 1978) 205/16. – F. VAN DER GRINTEN, Die natürliche u. übernatürliche Begründung des Tugendlebens bei Clemens v. Alex. (1949). – F. HAUCK, Art. ὅσιος: ThWbNT 5 (1954) 488/91. – A. HEITMANN, Imitatio Dei = Stud. Ans. 10 (Roma 1940). – K. HEUSSI, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – J. JEREMIAS, Theophanie = WissMonogrATNT 10 (1965). – O. R. JONES, The concept of holiness (Oxford 1962). – J. N. D. KELLY, Jerome (New

York 1975). – H. Koch, Pronoia u. Paideusis = ArbKirchGesch 22 (1932). – W. G. Kümmel, Kirchenbegriff u. Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde u. bei Jesus = Symb. Bibl. Ups. 1 (Uppsala 1943). – K. Latte, Röm. Religionsgeschichte = HdbAltWiss 5, 4 (1960). – J. H. W. G. Liebeschuetz, Continuity and change in Roman religion (Oxford 1979). – B. Lohse, Askese u. Mönchtum in der Antike u. in der alten Kirche (1969). – E. E. Malone, The monk and the martyr = StudChristAnt 12 (Washington 1950). – L. Molinier, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs (Paris 1952). – Nilsson, Rel. 1³/2³ (1967/74). – M. Noth, Die Heiligen des Höchsten: ders., Ges. Studien zum AT² (1960) 274/90. – E. Pagels, The gnostic gospels (New York 1949). – J. Pépin, Théologie cosmique et théologie chrétienne (Paris 1964). – B. Poschmann, Paenitentia secunda = Theophaneia 1 (1940). – O. Procksch/K. G. Kuhn, Art. ἅγιος: ThWbNT 1 (1933) 87/112. – S. P. J. J. van Rensburg, Sanctification according to the NT: HarvTheolStud 26 (1970) 18/28. – H. Ringgren, The prophetical conception of holiness = Uppsala Univ. Årsskrift 1948 nr. 12; Sacrifice in the Bible (New York 1967). – J. Rudhardt, Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique (Genève 1958). – K. Rudolph, Die Gnosis² (1980). – D. Rys, Ruach (Paris 1962). – P. Sacchi, Da Qohelet al tempo di Gesù: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 1 (1979) 3/32. – G. Schrenk, Art. ἱερός, τὸ ἱερόν: ThWbNT 3 (1938) 221/47. – H. v. Soden, Sakrament u. Ethik bei Paulus: Festschr. R. Otto (1931) 1/40 bzw.: K. H. Rengstorf (Hrsg.), Das Paulusbild der neueren deutschen Forschung = WdF 24 (1964) 338/79. – K. Stalder, Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus (Zürich 1962). – H. B. Swete, The Holy Spirit in the ancient church (London 1912). – G. Teichtweier, Die Sündenlehre des Origenes = StudGeschKathMoraltheol 7 (1958). – H. B. Timothy, The early Greek apologists and Greek philosophy (Assen 1973). – S. Weinstock, Divus Iulius (Oxford 1970). – E. Williger, Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des H. in den hellenisch-hellenist. Religionen = RGVV 19, 1 (1922). – H. W. Wolff, Anthropologie des AT² (1974).

Albrecht Dihle.

Heilige Brautschaft

s. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 526/64.

Heilige Krankheit.

H. K. bezeichnet in der Antike zunächst u. gewöhnlich die *Epilepsie (Lesky 819f; zum Traktat Περὶ ἱερῆς νούσου des Corp. Hippocr. ebd. 820f; H. Grensemann, Die hippokratische Schrift ‚Über die H. K.' [1968]). Die Bewertung der Fallsucht als H. K. wird von den Christen völlig aufgegeben (Waszink 830), ihre Bezeichnung als H. K. von den frühbyz. Ärzten seit Oreibasios nicht fortgeführt (Philipsborn 223f), bleibt gelehrten Kreisen jedoch bekannt (Cael. Aur. chron. 1, 4 [478 Drabkin]; Alex. Trall. therap. 1, 15 [1, 535 Puschmann; vgl. ebd. 139f]; Basil. II Caes. [10. Jh.] schol. in Greg. Naz. or. 14 [R. Cantarella: ByzZs 26 (1926) 8]). In christlicher Zeit geht der Name ἱερὰ νόσος, ‚H. K.', auf schwere Formen des *Aussatzes über (Bayer 1026). Der Bedeutungswandel ist, trotz Dölger, Ichth. 2, 166, im paganen Sprachgebrauch nicht nachgewiesen (Schol. Od. 3, 489 [1, 167 Dindorf] ist spät; vgl. T. W. Allen: ProcBritAcad 17 [1931] 198). In der jüngeren Bedeutung begegnet ἱερὰ νόσος zuerst bei den Kappadokiern *Gregor v. Naz. (or. 14, 6 [PG 35, 865 A]; ebd. 14, 34 [904 B]: ὁσία νόσος) u. *Gregor v. Nyssa (an. et res.: PG 46, 140 A; nicht in Greg. Nyss. paup. am. 2, Vorlage von Greg. Naz. or. 14), also etwa gleichzeitig mit den Anfängen (um 372 Gründung der ‚Basileias' im kappadok. Kaisareia; E. Kirsten: o. Bd. 2, 886f) einer organisierten kirchlichen Leprosenfürsorge, die sich gegen Verachtung u. Verstoßung der entstellten u. verstümmelten Kranken, oft christlicher Konfession, wendet (Ansteckungsgefahr noch bestritten Greg. Nyss. paup. am. 2 [34 van Heck]; Greg. Naz. or. 14, 27 [PG 35, 893 C]; zum Leprosorium in der Krankenanstalt des Basileios B. Gain, L'église de Cappadoce au 4ᵉ s. d'après la correspondance de Basile de Césarée [Roma 1985] 279 f₃₆). In den folgenden Jhh. wird ἱερὰ νόσος im griech. Osten zu einer geläufigen Bezeichnung für chronische u. maligne Lepra (PsMartyr. Ant. vit. Joh. Chrys. [Clavis PG 6517 = BHG³ 871; Anfang 5. Jh.?]: F. van Ommeslaeghe, De lijkrede voor Joh. Chrys., Diss. Leuven [1974] 90, 14f; PsNil. Ancyr. perist. 9, 7 [PG 79, 877 C]; PsJoh. Chrys. poenit. 1, 3 [PG 60, 688]; Pallad. dial. 5 Textzusatz [32, 16f Coleman-Norton]; Theod. Petr. vit. Theods. 13 [35 Usener]; Zach. Schol. vit. Sev. Ant.: PO 2, 85; Joh. Climac. scal. 5, 53 [1, 228 Trevisan]; Sophron. Hieros. mirac. Cyr. et Joh. 15, 6 [274 Fernández Marcos]; PsHesych. Hieros. vit. Joh. Chrys. [BHG³ 880h] § 18 [Subs. hag. 60, 461 Halkin]; Vit. Zotic. [BHG³ 2479] 4, 14 [M. Aubineau: AnalBoll 93 (1975) 74] par. Synax. Cpol. 31. XII. [360, 24. 36 Delehaye]; Vit. Pachom. graec. [BHG³ 1401a] § 40 [F. Halkin: AnalBoll 97

(1979) 278]; Vit. Demetrian. [BHG^3 495] Z. 500 [H. Grégoire: ByzZs 16 (1907) 231]; Vit. Const. I Imp. [BHG^3 365] § 3 [H. G. Opitz: Byzant 9 (1934) 546]; Vit. Joh. Chrys. [BHG^3 876] 78 [8, 336 Savilius]; Leo Diac. hist. 6, 5 [PG 117, 801 A]; Stiftertypikon des Kpler Pantokrator-Klosters Z. 1390 [P. Galtier: RevÉtByz 32 (1974) 111]; Nicet. Heracl. in Greg. Naz. or. 14 [K. Dyobouniotes: Θεολογία 21 (1950) 355]). Ob außer dem Namen auch ursprünglich mit der Epilepsie verbundene antik-heidnische Vorstellungen (dazu Lesky 819f), wie Verhängung oder Besitzergreifung durch eine höhere Macht, Strafe für begangene Sünde, auf den Aussatz übergegangen sind (Dölger, Ichth. 2, 166), erscheint fraglich, Diskontinuität wahrscheinlicher. Die übereinstimmende Erklärung der Bezeichnung H. K. mit ihrer ‚Größe' ist für die Lepra spät u. gelehrt (Vit. Joh. Chrys. 78 [8, 336 Sav.], zit. Dölger, Ichth. 2, 167_2, 10. Jh. nach F. van Ommeslaeghe: AnalBoll 73 [1976] 321; Basil. II Caes. schol. in Greg. Naz. or. 14 [Cantarella aO. 8]). Auffassungsunterschiede werden deutlich (vgl. M. E. Keenan: BullHistMed 9 [1941] 18). Gregor v. Naz. lehnt göttliche Herkunft der Krankheit u. ihren Strafcharakter ab u. lädt zu scheulosem Umgang mit den Aussätzigen ein (or. 14, 29/31 [897/9]). ‚H. K.' erscheint bei ihm als christlich geprägter ‚uneigentlicher *Euphemismus' (I. Opelt: o. Bd. 6, 959) im Dienst einer kirchlichen *Armenpflege, die bestrebt ist, die Bereitschaft zur Überwindung von Abscheu u. Angst vor Leprosen mit christlichen Argumenten zu stärken (*Gleichheit aufgrund von Schöpfung u. Taufe: Greg. Naz. or. 14, 14. 28 [876 A. 896 C]; Greg. Nyss. paup. am. 2 [25 van H.]; ‚Christus im Nächsten' nach Mt. 25, 36/40: Theod. Petr. vit. Theods. 13 [35 Us.]), religiös gestützte Einwände (Aussatz = Gottesstrafe) zu entkräften, das Leiden als Weg der Begegnung mit dem Heiligen u. daher Kranke als ehrwürdig (Greg. Naz. or. 14, 34 [904 B]) darzustellen. Eine verklärende Umschreibung mochte zudem deshalb zweckdienlich erscheinen, weil bei den Christen Lepra durch beständigen metaphorischen Gebrauch für Sünde u. Häresie (Bayer 1026f; H.-J. Horn: JbAC 8/9 [1965/66] 189/202) auch theologisch negativ bestimmt war. In der Folgezeit wird ἱερὰ νόσος freilich selbst von Autoren benutzt, die Aussatz als Folge elterlicher oder eigener Sünden bewerten (Sophron. Hieros. mirac. Cyr. et Joh. 15, 3 [273 F. M.]: Beischlafvergehen, dazu Gläser 24/6; Vit. Const. I Imp. § 3 [Opitz aO. 546]). – Bei den lat. Christen wird der Aussatz nicht zur H. K. (Temkin 19), doch findet sich auch hier, etwa zur gleichen Zeit bei Autoren mit Beziehungen zum Osten einsetzend, eine Ersatzbenennung: Regius morbus, ursprünglich ‚Gelbsucht' (Cels. Med. 3, 24 aE.; Hor. ars 453 mit Schol.: 2, 377 Keller, u. ö.), dient in christlichen Texten (aufgrund von 2 Chron. 16, 19?; Gläser 61_{69}) zur Bezeichnung der Lepra (Rufin. h. e. 6, 9, 5; 10, 26 [GCS Eus. 2, 2, 539. 989]; adv. Hieron. 2, 14 [CCL 20, 94]; Hieron. vit. Hilar. 34 [PL 23, 48 C]; ep. 39, 2, 3; 66, 5, 2; 77, 6, 2; 130, 16, 3 [CSEL 54, 296. 652; 55, 43; 56, 196]; in Jes. 38, 21f [CCL 73, 450]; in Nah. 3, 1/4 [76 A, 556]; in Eph. 5, 29 [PL 26, 567 C] = apol. c. Rufin. 1, 28 [CCL 79, 27]; Prud. perist. 2, 264 [4, 39 Lav.]; Schol. Hor. ars 453 [2, 377, 10f K.]; Zachar. Papa ep. ad Bonif. [= Bonif. ep. 87]: 296, 8 Rau; Glosse zu Prud. perist. 2, 264 [PL 60, 313 BC]).

F. W. BAYER, Art. Aussatz: o. Bd. 1, 1023/8. – DÖLGER, Ichth. 2, 161/75. – P. P. GLÄSER, Die Lepra nach den Texten der altchristl. Literatur, Diss. Kiel (1986). – E. LESKY, Art. Epilepsie A: o. Bd. 5, 819/30. – A. PHILIPSBORN, Ἱερὰ νόσος u. die Spezial-Anstalt des Pantokrator-Krankenhauses: Byzant 33 (1963) 223/30. – O. TEMKIN, The falling sickness^2 (Baltimore/London 1971) 3/27, bes. 19. – J. H. WASZINK, Art. Epilepsie B: o. Bd. 5, 830f.

Heinzgerd Brakmann.

Heiligenbild.

A. Zum Begriff u. seiner Abgrenzung. Über das Bild bzw. Bildbrauchtum in der griech.

u. röm. Antike, über die Bilderfrage im Judentum u. über die Einstellung der Kirche zwischen Ablehnung der Bilder, wegen der mit ihnen verbundenen heidn. Reminiszenzen, u. der schließlichen Etablierung einer theologischen Bilderlehre unterrichten ausführlich die drei Artikel zum Stichwort ‚Bild‘ (o. Bd. 2, 287/343). J. Kollwitz hat dort auch Darstellungen von Heiligen in den Zusammenhang seiner gelehrten historischen Darlegungen einbezogen, allerdings ohne Hervorhebung der ihnen eigenen Entwicklung u. der spezifischen Rolle, die sie in der Geschichte der frühen christl. Kunst spielen. – Der später erschienene Art. ‚Bild‘ von K. Wessel (ReallexByzKunst 1, 616/62) ist ähnlich angelegt, u. die ausführliche Bearbeitung des Stichworts ‚Heilige‘ durch A. Chatzinikolaou (ebd. 2, 1034/93) beschäftigt sich mit der thematischen u. ikonographischen Ausfaltung der Heiligenhierarchie von den Anfängen bis in die Spätzeit der byz. Kunst. Der moderne Begriff ‚H.‘ wird in den genannten Arbeiten entweder gar nicht verwendet oder möglichst vermieden, vielleicht deshalb, weil eine klare Definition des damit Gemeinten aussteht. Er bezeichnet einerseits (indem er die Vorstellung von Ikonen u. Andachtsbildern impliziert u. auf den Zusammenhang von Form u. Funktion abzielt) alle beweglichen religiösen Darstellungen, die als Objekte der Devotion u. als Meditationshilfe dienen (bis hin zur Gebetbucheinlage), wobei die Heiligen als Thema wohl wichtig sind, aber hinter Christus, Maria u. Szenen der Heilsgeschichte zurückstehen (vgl. die Definition des Andachtsbildes bei H. Aurenhammer, Die Mariengnadenbilder Wiens u. Niederösterreichs in der Barockzeit [Wien 1956] 7, der darunter ‚jedes mobile, künstlerisch nicht im dekorativen, funktionell nicht im liturgischen Zusammenhang stehende Bildwerk‘ versteht, ‚das vermöge seiner ikonographischen Bedeutung Gegenstand oder integrierender Bestandteil einer ‘Andacht’ ist‘). Andererseits wird der Plural ‚Heiligenbilder‘ ganz allgemein auf jede Art bildlicher Darstellungen von Heiligen bezogen (F. Zoepfl, Art. Heiligenbilder II: LThK² 5 [1960] 98). Die Doppeldeutigkeit der dt. Wortform verweist anscheinend noch auf den alten Unterschied zwischen sacrae imagines u. sanctorum imagines, den Beda in seinem Bericht über die von Benedikt Biscop (gest. 689/90) aus Rom importierten Ikonen beachtete, wenn er schrieb: ‚Benedictus ... picturas imaginum sanctarum quas ad ornandam aecclesiam beati Petri (in Wearmouth), quam construxerat, detulit‘, u. wenige Zeilen später im gleichen Text fortfuhr: ‚intrantes aecclesiam ... sanctorum ... in imagine contemplarentur aspectum‘ (vit. abb. Wiremuth. 6 [369f Plummer]). Es ist der Unterschied, dem zB. die engl. Sprache gerecht wird durch die Begriffe ‚holy images‘ oder ‚devotional images‘ u. ‚images of saints‘. Es waren in der Tat Darstellungen von Heiligen, die formal u. funktional als erste die Kriterien eines ‚H.‘ aufwiesen; der heute erreichte Forschungsstand ermöglicht nämlich eine beide Aspekte berücksichtigende andere Definition des Begriffs, die ihn für die Beschreibung u. das Verständnis bestimmter funktionaler Darstellungsweisen der Heiligen in der Kunst der christl. Antike geeignet erscheinen läßt: Demnach sind H. solche, die die Person eines *Heiligen (normalerweise eines religiös verehrten Toten, in Einzelfällen eines charismatisch begabten Lebenden) nicht nur veranschaulichen, sondern vertreten oder vergegenwärtigen u. dadurch zu Ansprechpartnern des Betrachters werden, der sie in Verbindung mit der Reliquie oder analog zu ihr, als Träger übernatürlicher Kräfte verstehen u. in besonderen Fällen als heilbringende Zeichen benutzen kann. Dieser Begriff des H. schließt Darstellungen Christi (Kollwitz, Christusbild 1/24) ebenso aus wie Darstellungen von Szenen der Heilsgeschichte. Aber auch die Darstellungen Marias als Gottesmutter, die schon bald nach Zahl u. Bedeutung an die Spitze der H. rückten, haben eine eigene Geschichte (*Maria). Wie der relativ spät einsetzende Marienkult in seinen Voraussetzungen (kein Grab) u. in seiner Wertigkeit (der ὑπεραγία entspricht die ὑπερδουλία) sich vom Kult eines gewöhnlichen Heiligen unterscheidet, so unterscheidet sich das seiner Entstehung nach jüngere Bild der Theotokos vom H. Während dieses seine Merkmale vorwiegend aus dem Porträt bzw. aus dem Totenporträt bezog, fehlte die kultisch-sepulkrale Wurzel beim Marienbild, das praktisch zuerst auf dem Umweg über die höfische Repräsentationsikonographie bildnisfähig wurde, wobei die Erfindung von Porträtlegenden unterstützend wirkte. Der Begriff bezeichnet auch weder zyklische Darstellungen des Lebens u. Leidens eines Heiligen, wie sie seit dem ausgehenden 4. Jh. die Wände von Märtyrerkirchen geschmückt haben (Greg. Nyss. laud.

Theod.: PG 46, 737 AB: Theodorzyklus in Euchaita; Basil. hom. 17 [PG 31, 489A]: Barlaamzyklus; Aster. Amas. hom. 11 [153/5 Datema]: Euphemiazyklus in Chalkedon), noch solche, die Heilige als szenische Bestandteile eines meist apsidalen Herrlichkeitsbildes zeigen (huldigend, von Aposteln oder Engeln bei der himmlischen Majestät eingeführt, Kränze empfangend oder darbringend, Klienten präsentierend usw.; zu den verschiedenen Themen s. Ihm; Kollwitz, Christusbild 1/24). H. im Sinn des Begriffs sind also ursprünglich u. prinzipiell Einzelbilder u. zwar auch dann, wenn sie auf additive Weise mehrere Heilige darstellen. Ihr zentrales Thema ist der Heilige als Individuum, als erhöhte u. ausgezeichnete Person, der durch Haltung u. Blick dem Betrachter zugewandt u. zugleich entrückt ist. Seine Wiedergabe in Ganz- oder Halbfigur hat Bildnischarakter; sie prätendiert Porträthaftigkeit u. Authentizität. Seine Wiedergabe in einem symbolischen Akt (zB. als Intercessor oder als Sieger) hat Zeichencharakter, weist auf Vermittlung u. auf hilfreiche Virtus hin. – Die adäquatesten Formen der frühen H. sind das Apsis- bzw. Nischenbild u. vor allem das rechteckige Tafelbild (Ikone), das, wie auch die Imago Clipeata, mit Hilfe von Scheinrahmen in der Wandmalerei imitiert wurde u. auch als Relief vorkommt (s. u. Sp. 75. 82/5). Vollplastische H. fehlen aus religiösen Gründen. In der Kleinkunst (auf Amuletten, Eulogien, Pilgerflaschen u. anderen Devotions- u. Gebrauchsgegenständen) erscheinen H. als Heilszeichen mit glücksverheißender oder apotropäischer Bedeutung funktionsbedingt häufig in Medaillonform; das Themenrepertoire zeigt dann Einflüsse der Münzikonographie u. besteht im übrigen vorwiegend aus Zitaten u. Reproduktionen berühmter Archetypen (s. u. Sp. 89/95).

B. Geschichte. I. Die Entwicklung des Heiligenbildes aus dem privaten u. funeralen Porträt. Seinen ersten Auftritt in der offiziellen kirchlichen Kunst hatte das H. gegen Ende des 4. Jh. als Darstellung des Titelheiligen in den Memorialbauten bei oder über den Gräbern der Märtyrer (s. u. Sp. 75/9). Seine Geschichte begann jedoch lange vorher im Bereich der privaten Porträtkunst. Ihre stärksten Impulse erhielt seine Entwicklung allerdings durch den Märtyrerkult, dessen lokale u. spontane Anfänge in die Zeit der Verfolgung zurückreichen u. vom paganen Heroenkult zT. nur schwer zu trennen sind, aber auch durch die früh-jüd. *Heiligenverehrung geprägt wurden (immer noch grundlegend die Untersuchungen von Lucius/Anrich 49/336, unentbehrlich Delehaye, Origines u. Klauser, Märtyrerkult, die die Eigenständigkeit des frühchristl. Heiligenkultes herausstellen; vgl. E. Dassmann, Ambrosius u. die Märtyrer: JbAC 18 [1975] 49). – Die älteste Nachricht über das Bild eines Heiligen bieten die apokryphen Johannesakten, deren Entstehung um die Mitte des 2. Jh. in Kleinasien als gesichert gelten darf (Act. Joh. 26/9 [AAA 2, 1, 165f]; Übers. Hennecke/Schneem.[3] 2, 147f). Dieser romanhafte Text schildert in breiter Ausführlichkeit die Herstellung eines Tafelbildes, seine Aufstellung, seine Verehrung durch den Auftraggeber u. die kritische Reaktion des Dargestellten. Die Handlung ist zwar in die Lebenszeit des Apostels Johannes zurückprojiziert, spiegelt aber mit Sicherheit eine volkstümliche Bildpraxis des 2. Jh., die sich gegen die kirchliche Lehrmeinung durchzusetzen versuchte. Laut Text handelt es sich um ein Bildnis des Apostels Johannes, vom Maler heimlich nach dem lebenden Modell porträtiert. Der Auftraggeber Lykomedes wollte das Bildnis seines Retters u. Wohltäters privat besitzen u. verehren. Der Heilige tadelt zunächst die private Andacht, dann, vor das bekränzte, zwischen Kerzen auf einem ‚Altar' im Schlafgemach stehende Bild geführt, den Rückfall in heidnischen, götzendienerischen Brauch. Als er mit Hilfe eines Spiegels, den Lykomedes ihm vorhält, sich selbst in dem Dargestellten erkennen muß, verwirft er das Bild, das nur den Körper u. nicht das Wesen zeige. Lykomedes aber besteht darauf, den Heiligen durch das Bild u. im Bild zu ehren. – Die Akten entstammen (Eus. h. e. 3, 25, 6 [GCS Eus. 2, 1, 253]) christlich-gnostischen Kreisen, von deren Umgang mit Bildern noch andere Quellen berichten (auf die Kollwitz 321 hinweist). Es muß aber damit gerechnet werden, daß damals auch ein Teil der rechtgläubigen Christen in Familien lebten, die ihre Lehrer u. ihre Toten im Bild zu ehren pflegten. Es wäre unrealistisch anzunehmen, es habe in diesen Familien vor der Friedenszeit keine privaten Bilder heldenhafter Bekenner u. Blutzeugen gegeben, an deren Vermittlung u. Fürbitte bei Gott fest geglaubt wurde. Gerade Tertullian u. Cyprian, deren Schriften besonders gut über die Rolle der Märtyrer u. Bekenner in den Gemeinden unterrichten (zur Sache aus-

führlich Lucius/Anrich 68/75; vgl. frühe Märtyrerakten: zusammenfassend Th. Klauser, Art. Gebet II: o. Bd. 9, 19f), warnen die Gläubigen vor Porträts u. geben damit einen Hinweis auf die mit solchen Familientraditionen verbundenen Schwierigkeiten der Christen (dazu auch Saxer, bes. 99f). – Der iJ. 260 in Palästina geborene Eusebius v. Caesarea erinnerte sich jedenfalls, gemalte Porträts von Paulus u. Petrus (u. sogar von Christus) gesehen zu haben, von denen er annahm, sie stammten aus dem Besitz rückständiger Leute, die es gewohnt waren, Bildnisse ihrer Wohltäter nach heidnischer Sitte in ihren Häusern zu ehren (h. e. 7, 18, 4 [GCS Eus. 2, 2, 673]; Mango 16; vgl. dazu die Schilderung der angeblichen ‚Hauskapelle' des Alexander Severus: Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 29). In Ägypten war es auch bei Christen üblich, die Toten zu mumifizieren u. so in den Häusern zur Verehrung aufzubewahren. Das bedeutet aber nach allem, was wir über Mumienporträts wissen (Parlasca, Mumienporträts 73/5. 120f. 206f; ders., Repertorio 3; vgl. Hermann, Marginalien 74/9), daß die am Kopfteil der Mumien eingebundenen Bildtafeln oder ganzfigurig bemalte Leichentücher die Gegenwart des Verstorbenen für die Anschauung realisierten. Genau so verfuhr man offenbar mit Märtyrerleichen u. stellte sie zur Schau, wogegen sich Athanasius in seinem Osterbrief vJ. 369 an die ägypt. Gemeinden gewandt hat (ep. pasch. 41 [CSCO 151/Copt. 20, 42]; vgl. L. Th. Lefort, La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au 4e s.: NouvClio 6 [1954] 225/30; Th. Baumeister, Martyr invictus [1972] 63f). Athanasius berichtet auch von dem Verbot des Einsiedlers Antonius, seine Leiche so zu präsentieren (vit. Anton. 90f [PG 26, 968f]). Doch waren ähnliche Bräuche offenbar weit verbreitet u. nicht zu unterdrücken. Die Vita Danielis Stylitae teilt mit, der Leichnam des 493 gestorbenen Heiligen sei nach Anordnung des Bischofs, auf einem Brett festgebunden, wie eine Ikone für alle sichtbar aufgerichtet worden, u. das Volk habe den Toten weinend um Fürsprache bei Gott angefleht (99 [ed. H. Delehaye, Les saints stylites = Subs. hag. 14 (Bruxelles 1923) 92]; Brown 268f). Vgl. die Angaben im Klosterbuch des Šabusti, wonach noch um 1000 nC. Heilige zwar nicht mehr in Privathäusern, aber in der Klosterkirche aufbewahrt u. an Feiertagen gezeigt wurden (A. Hermann, Art. Einbalsamierung: o. Bd. 4, 814). Solche Funeralsitten erscheinen eindrucksvoll gespiegelt nicht nur in den frühesten Bildnis-Ikonen (s. u. Sp. 85/9), sondern auch im Freskenschmuck privater Andachtsräume des Jeremiasklosters bei Saqqara u. des Apollonklosters bei Bawit, wo man seit dem 6. Jh. Märtyrer u. Mönchsheilige als Beschützer des Ortes u. seiner Bewohner an den Wänden in ganzer Figur wiedergegeben hat (s. u. Sp. 80f). Neben den reinen Porträts (imagines) waren bei Heiden (zB. Votivstatuetten aus dem Tempel B in Volubilis; H. Morestin: Le temple B de Volubilis [Paris 1980] 61/136 Taf. 1/52), bei Juden (Fresko mit Darstellung der Vertreter der 12 Stämme Israels an der Westwand der Synagoge von Dura Europos: E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 11 [New York 1964] Abb. 331) u. bei Christen Darstellungen von Oranten üblich. Dieser in Rom für die Personifikation der Pietas u. für individuelle Beter benutzte alte griechische Bildtypus (vgl. Klauser, Studien 2, 115/45. 3, 112f) wurde dort von der christl. Sepulkralkunst schon im 3. Jh. übernommen (Beispiele in der Katakombenmalerei, bes. aber in der von höheren Gesellschaftsschichten getragenen Sarkophagplastik; s. u. Sp. 75). Er scheint, sehr bald u. oft mit Porträtzügen ausgestattet, den Toten selbst wiederzugeben, der um Rettung bittend oder als Geretteter lobpreisend die Hände erhebt. Das gilt sicher für die berühmten, in einer eigenen ägypt. Orantentradition stehenden Beterstelen von Terenuthis, die durch Münzfunde in die Jahre 268/340 datierbar sind u. denen bis über das 6. Jh. hinaus eine lange Reihe christl. Orantenstelen in Ägypten folgte (dazu Hermann, Beter-Stelen 112/29 Taf. 13/8). Der funerale Oranstypus war es aber, dessen man sich zur Darstellung der Märtyrer u. der von ihnen erhofften Intercessio zuerst bediente, als ihr Kult in den Memorialkirchen u. -oratorien bei ihren Gräbern im Verlauf des 4. Jh. öffentlich geworden war (Ihm 113/20).

II. Die Frühstufen des Heiligenbildes. Imago u. Orans, die ältesten H.typen, waren also keine Neuschöpfungen einer christl. Kunst, sondern fest verwurzelt im antiken Bildrepertoire u. als Varianten des spätantiken Totenporträts etabliert. Ihre Rezeption erfolgte denn auch primär im Bereich des Totenkultes, dessen äußere Formen bei Heiden u. Christen weitgehend übereinstimmten: Das Totenporträt u. seine kommemorative

Verehrung war, kirchlichen Empfehlungen u. Verboten zum Trotz, im 4. Jh. allgemein üblich geworden, wie auch die Bezeichnung Verstorbener als Sanctus u. Beatus in heidnischen u. in christlichen *Grabinschriften verwendet wurde (Delehaye, Sanctus 22f). Das war die Situation, die Augustinus schilderte, indem er recht negativ von den sepulcrorum et picturarum adoratores schrieb (mor. eccl. 1, 34, 75 [PL 32, 1342]). Als Theodosius I durch Edikt vom 8. XI. 392 mit allen heidn. Kulten auch den Ahnenkult verbot (Cod. Theod. 16, 10, 12), blieb die Totenverehrung den kirchlich anerkannten bzw. in die Märtyrerlisten aufgenommenen Heiligen vorbehalten u. das Totenporträt konnte infolgedessen nur als Heiligenbildnis weiterexistieren, wobei weniger die meist idealtypischen Gesichtszüge, als vielmehr Trachten, Attribute u. vor allem Namensbeischriften zur Charakterisierung benutzt wurden. – Zu diesem Zeitpunkt hatte die christl. Ikonographie den Oranstypus bereits in den Dienst der offiziellen kirchlichen Kunst genommen u. als Märtyrerporträt in den Apsiden von Memorialkirchen zum ersten monumentalen H., d. h. zum Ansprechpartner einer ganzen Gemeinde, gemacht, dessen kommemorative Verehrung während der Gedächtnisgottesdienste jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen werden muß (s. u. Sp. 75/7; dazu Klauser, Märtyrerkult 225; ders., Art. Gebet II: o. Bd. 9, 21f; vgl. ILCV 1980/2187). Diese, die Zuwendung des Betrachters mobilisierende, selbständige Funktion fehlte den Darstellungen der Heiligen in den frühen Gemeindekirchen, wo sie als Bestandteile übergeordneter Bild-Programme nur eine abhängige Rolle spielten (s. u. Sp. 79). – Durch seinen Ursprung in der Pietas-Ikonographie war der Oranstypus Träger einer Symbolik, die ihn zur Umwandlung in ein kirchliches H. geradezu prädestinierte; dafür spricht auch seine Übertragung u. spätere nahezu ausschließliche Festlegung auf Maria, sofern sie als Personifikation der betenden Kirche u. als Gnadenvermittlerin dargestellt werden sollte (dazu Ch. Belting-Ihm, Sub Matris tutela. Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna = AbhHeidelberg 1976 nr. 3, 46/50). Weil diese Voraussetzung beim Imagotypus fehlte, blieb er als H. folgerichtig zunächst auf den Bereich der privaten Frömmigkeit beschränkt u. entfaltete sich deshalb vorwiegend in der Tafelmalerei (s. u. Sp. 83/9): In den Bildnis-Ikonen der Heiligen setzte sich die pagane Porträttradition u. die damit verbundene Verehrungspraxis ungebrochen fort u. zwar außerhalb der Liturgie u. kirchlicher Kontrolle weitgehend entzogen. Sie waren darum vielen ohnehin bilderfeindlich eingestellten Theologen besonders suspekt. Wirklich brisant wurde die Bilderfrage aber erst mit dem Auftreten von Porträt-Ikonen Christi u. der Theotokos, die nach dem Muster der kaiserlichen sacrae imagines (Laurata) konzipiert waren u. diese als Kultbilder sozusagen ablösten. Sie scheinen von Anfang an Gegenstand einer echten religiösen Verehrung gewesen zu sein, die sich bis zum Glauben an ihre Wunderkraft steigern konnte. Unter ihrem von Kpel ausgehenden Einfluß verwandelten sich auch die Bildnis-Ikonen der Heiligen in Kultobjekte, deren Verehrung den Rahmen des Kommemorativen endgültig sprengte (Kitzinger, Cult 123/56; Grabar, Voies 80/2) u. der Instrumentalisierung Vorschub leistete, die den Darstellungen der Heiligen in der zT. magisch bestimmten Kleinkunst von Anfang an eignete (s. u. Sp. 89/95), weil die Heiligen dort schon immer nicht so sehr als vermittelnde Fürsprecher (vgl. spätjüd. Heiligenverehrung), sondern primär als direkt eingreifende Nothelfer (vgl. antiker Heroenkult) verstanden wurden.

III. Das Heiligenbild zwischen Antike u. MA. Diese Entwicklung hat im 8. Jh. in Byzanz zu einem Bilderkrieg geführt, dem auch die kirchliche Wandmalerei zum Opfer gefallen ist. An dessen Ende ermöglichte dort allerdings eine auf der Inkarnationstheologie gründende, hochrationalisierte christl. Bilderlehre die liturgisch-kultische Integration der Ikonen u. ihre Rettung vor den Auswüchsen der Volksfrömmigkeit (Kollwitz, Bild). Die Ikone als Endform des antiken Tafelbildes bestimmte die nachantike Geschichte des H. aber nicht nur in den östl. Provinzen, wo schließlich die Darstellungen der Heiligen auch in der Wandmalerei ikonisiert wurden. In der röm. Wandmalerei aus der Zeit der griech. u. syr. Päpste läßt sich ein ähnlicher Ikonisierungsprozeß beobachten (s. u. Sp. 79. 82f). Allerdings blieb in der Westkirche die Verehrung der H. wenn nicht an die Reliquienverehrung gebunden, so doch weit hinter ihr zurück, u. die Rezeption der beweglichen Bildnis-Ikone als ‚Heiliges Bild' erfolgte außerhalb Roms generell nicht im 7. u. 8. Jh., sondern erst zur Zeit der Kreuzzüge.

C. Denkmäler. I. Das Heiligenbild in der Wandmalerei. a. In Memorialkirchen u. in Oratorien bei Märtyrergräbern. In ihnen erscheint als zentrale Gestalt der Titelheilige im Oranstypus, der seit dem 3. Jh. für die Darstellung von Verstorbenen in der Katakombenmalerei (für Rom: Jordanorum, Testini, Catacombe Abb. 109; Coemeterium Maius, ebd. Abb. 165. 170; Kallixt, Cripta dei cinque Santi, ebd. Abb. 117; Priscilla, Kammer der Velatio, ebd. Abb. 154; für Neapel: Januarius-Katakombe, vgl. H. Achelis, Die Katakomben von Neapel [1936] Taf. 27f. 32), auf Sarkophagen (viele Beispiele bei F. W. Deichmann/ G. Bovini/H. Brandenburg, Repert. der christl.-antiken Sarkophage 1 [1967]) u. auf Grabstelen (Beter-Stelen v. Terenuthis u. christl. Beter-Stelen, zB. Stelen der Rodia u. der Theodora, aus dem Fajjum, Museum Ost-Berlin Inv. nr. 9666 u. 4723; s. Hermann, Beter-Stelen 122/8) sehr verbreitet war (P. J. C. van Dael, De dode. Een hoofdfiguur in de oudchristelijke kunst [Amsterdam 1978] 63/ 197). Er charakterisiert den Märtyrer als Intercessor, an den der Betrachter sich mit seinen persönlichen Anliegen wenden kann. Dieser Typus verschwindet im 5. Jh. weitgehend aus der privaten Funeralikonographie u. dient dann nur noch der Wiedergabe von Märtyrern, impliziert jedoch, wo immer er auftritt, stets die Erinnerung an den Kult bei ihren Gräbern. Als H.typus ist er der älteste, der von der Kirche akzeptiert wurde. Das früheste Zeugnis mit Kultbildcharakter ist das Fresko an der Stirnwand einer Grabkapelle unter der späteren Basilika SS. Giovanni e Paolo (Titulus Bizantis) auf dem Celio in Rom aus dem späten 4. Jh. (G. Matthiae, Le chiese di Roma dal IV al X secolo [Bologna 1962] 23. 58 Abb. 5): ein zur Seite geraffter Vorhang gibt den Blick frei auf einen Heiligen, der die Hände fürbittend erhoben hat, während seine beiden Klienten proskynierend beiderseits zu seinen Füßen kauern (Abb. 1). Vgl. die Darstellung der hl. Caecilia orans aus dem 5. Jh. in der Caeciliengruft der Kallixt-Katakombe, die ebendort im 7. (?) Jh. kopiert wurde (Testini, Catacombe 304. 306 Abb. 194; J. Wilpert, Mal. Taf. 260, 2). Der Bestand an erhaltenen Denkmälern dieser Art ist leider sehr lückenhaft, genügt aber für den Nachweis der Kontinuität. Sie läßt sich aufzeigen am Beispiel von S. Agnese, der Basilika über dem Grab der Heiligen an der Via Nomentana in Rom (Ihm 141f Taf. 26, 1). Die Kirche wurde erbaut von Papst Honorius I (625/38) als Ersatz für die von Konstantin d. Gr. neben dem Grab errichtete Basilika (Lib. pont. 34 [1, 180 Duchesne]), die verfallen war, obgleich Papst Symmachus (498/514) ihre Apsis erneuert hatte (ebd. 53 [1, 263. 268]). Auf Honorius I geht



Abb. 1. Rom, Wandmalerei unter SS. Giovanni e Paolo. Nach G. Matthiae, Pittura romana del medioevo 1 (Roma 1965) Abb. 18.

auch das Apsismosaik zurück (ebd. 72 [1, 323/5]), das die Titelheilige in imperialer Tracht auf einem Podest über den Werkzeugen ihres Martyriums (Flammen u. Schwert) stehend zeigt, flankiert von den beiden Stifterpäpsten. Die Heilige trägt eine Buchrolle (auch dieser Typus ist unter den privaten Funeralporträts des 3. Jh. geläufig, um den Besitz der rettenden Lehre anzudeuten), hat ihre Hände also nicht im Gebet erhoben. Agnes orans erscheint jedoch auf einem Relief aus dem 4. Jh., das als Antependium am Grabaltar der jüngeren Kirche dient u. als Hinweis auf die Ikonographie des urspüng-lichen Apsisbildes verstanden werden kann (Grabar, Martyrium 2, 60 Taf. 32, 2), zumal der gleiche Oranstypus für die Darstellung der hl. Agnes auf röm. Goldgläsern vielfach belegt ist (s. u. Sp. 93; dazu Engemann 22). Weitere Beispiele von apsidialen Darstellungen des Titelheiligen orans sind in Rom nachgewiesen: für S. Eufemia auf dem Esquilin (Apsismosaik unter Sergius I [687/701]: Lib. pont. 86 [1, 375. 380 Duchesne], überliefert durch I. Ciampini, Vetera monumenta 2 [Rom oJ.] Taf. 35; Ihm 156 Taf. 26, 2), für das Felicitas-Oratorium in der Katakombe des Massimo an der Via Salaria u. für das Felicitas-Oratorium in den Titusthermen (H. Leclercq, Art. Félicité [passion et cimetière

de]: DACL 5, 1, 1288/98; Ihm 147f), das von besonderer Bedeutung ist, weil hier alte Votivinschriften beweisen, wie stark der Pietas-Intercessio-Typus die private Devotion auf sich gezogen hat (Abb. 2). – Außerhalb Roms



Abb. 2. Rom, Felicitas-Oratorium in den Titusthermen. Apsisfresko. Nach Ihm Taf. 26, 3.

sind zu nennen: S. Apollinare in Classe (Grabkirche des Bischofs u. ravennatischen Lokalpatrons). Das vor der Weihe iJ. 549 fertiggestellte Apsismosaik zeigt Apollinaris orans im Zentrum unterhalb einer symbolischen Darstellung der Verklärung auf Tabor als bischöflichen ‚Hirten‘ seiner Gemeinde, die ihn in Gestalt von Lämmern umgibt (ebd. 165/7; vgl. Dinkler 100/3). Aus Karm Abu Girgeh in der Mariut stammt ein heute im Museum in Alexandria aufbewahrtes Altarnischenfresko des (eines) hl. Georg (?) orans (5./7. Jh.; vgl. Ihm 209 nr. 54), das seine Existenz vielleicht einem Reliquiendepot verdankt. – Von prototypischen Bildern in ihren Grabheiligtümern abzuleiten sind u. a. auch die Darstellungen des hl. Menas orans (auf Pilgerampullen u. Eulogien, am deutlichsten aber auf der sog. Menaspyxis im British Museum London, die in einem röm. Menasheiligtum gefunden wurde [W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA[3] (1976) nr. 181 Taf. 91] u. auf einem Marmorrelief im Museum Alexandria [K. Weitzmann, The ivories of the so-called Grado Chair: DumbOPap 26 (1972) 47 Abb. 5]) u. des hl. Demetrius orans. In seiner Grabkirche in Saloniki spiegeln eine Reihe von den Votivbildern aus dem 5./7. Jh. die Form des ‚Originals‘, das entweder in der Apsis oder nach dem Bericht in den Miracula s. Demetrii in der Funeralaedicula im Mittelschiff angebracht war (Joh. Thess. mirac. Demetr. 1, 22 [ed. P. Lemerle, Les plus anciens recueils des miracles de s. Démétrius 1 (Paris 1979) 66]). In der gleichen Kirche u. auf die gleiche Weise wurden aber auch der hl. Sergius u. der hl. Theodor (als ‚synnaoi‘ ?) geehrt, weshalb für deren Grabkirchen in Resafa bzw. Euchaïta ebenfalls prototypische Darstellungen des Titelheiligen orans postuliert werden dürfen. Die Votivbilder in der Demetriusbasilika (Sotiriou Taf. 62. 65a. 66) bieten aber, abgesehen davon, daß sie einen Einblick geben in die mit Ausnahme des Apsisbildes völlig unsystematische, aus privaten Einzelstiftungen bestehende Dekoration solcher Memorialkirchen, in den ‚imagines clipeatae‘ Beispiele eines weiteren porträthaften H.typus sepulkralen Ursprungs: halbfigurig, frontal, meist mit Rolle, Buch oder Redegestus (vgl. zB. Rom, Domitillakatakombe, Arcosolio del togato: Testini, Catacombe Abb. 171; für Vergleichsbeispiele auf Sarkophagen s. Deichmann/Bovini/Brandenburg aO.; allgemein van Dael aO. 1/52). Ihm haftet allerdings von seinen antiken Vorbildern her die triumphal-apotheotische Bedeutung an, was besonders deutlich wird am Bildnis des hl. Victor in der ihm geweihten Kapelle bei S. Ambrogio in Mailand (Grabar, Imago 607f; ders., Martyrium 2, 43f Taf. 36, 1). Darum spielt er, in sog. Galerien auftretend, im Gegensatz zum Oranstypus, auch in den ikonographischen Programmen der Gemeindekirchen eine wichtige Rolle (s. u. Sp. 80). Andere Heiligendarstellungen im Bereich der Märtyrermemorien sind dagegen offensichtlich von dort übernommen: als Akklamierende oder Kranzbringer sind sie einer Maiestas zu- oder eingeordnet (zB. die hl. Coronatus, Petrus, Tiburtius u. Marcellinus in der Katakombe SS. Pietro e Marcellino, Ende 4. bis Anfang 5. Jh.; vgl. Testini, Catacombe 304 Abb. 190), besitzen also gerade nicht die Kriterien eines echten H., ebenso

wenig wie jene Arkosolfresken, die Verstorbene von ihrem hl. Schutzpatron geleitet zeigen (zB. in der Domitillakatakombe: Veneranda orans wird geführt von S. Petronilla, ebd. 269 Abb. 111; vgl. das Nischenfresko aus Antinoë mit dem Funeralporträt eines jungen Mädchens, das als Orantin zwischen zwei Heiligen steht: Grabar, Martyrium 2 Abb. 136). – Eindeutig zur Kategorie der H. gehören aber solche, wie das Votivfresko auf dem linken Apsispfeiler der unterirdischen Basilika bei den Gräbern der hl. Felix u. Adauctus in der Commodillakatakombe (Testini, Catacombe 305 Abb. 193). Dargestellt wurde hier im späten 7. Jh. nach dem Willen des Stifters der Evangelist Lukas mit Buchrolle in Tunika, Pallium u. Sandalen, charakterisiert nur durch Namensbeischrift u. Arzttasche. Die statuarische Frontalität der Figur vor leerem Grund, umgeben von einem gemalten Rahmen, vermittelt den Eindruck eines Tafelbildes, das wie viele andere Katakombenfresken aus dieser Zeit eines starken östl. Einflusses die Merkmale einer Ikone zeigt, insofern es den Heiligen als Patronus ohne Bezug zu seinem Grab oder einer Reliquie vergegenwärtigt. Diese Darstellung ruft auch kaum noch Erinnerungen an den abstrakten Philosophentypus wach, der in der Sepulkralkunst eine ähnliche Rolle gespielt hat wie die Orans, weil dieser inzwischen längst zum Allgemeingut der Heiligenikonographie gehörte (für Apostel, Evangelisten u. bes. Propheten).

b. In Gemeindekirchen, Oratorien u. Baptisterien. In ihnen enthielten die frühen Dekorationsprogramme, soweit sie sich überhaupt rekonstruieren lassen, wohl Darstellungen von Heiligen, aber keine H. In Rom erhielten die Gestalten der Apostelfürsten zwar schon im 4. Jh. unverwechselbare Porträtzüge, waren aber (vielleicht auch aus Gründen päpstlicher Sukzessions-Propaganda) praktisch immer integrierender Bestandteil apsidaler Herrlichkeitsbilder, wie übrigens selbst in ihren Grabkirchen S. Pietro in Vaticano u. S. Paolo f. l. mura. Den gleichen unselbständigen Charakter haben die auf Grund von Reliquienrekondierungen dargestellten Märtyrer, selbst wenn die Kirchen im Titel ihren Namen tragen: sie werden eingeführt bei der himmlischen Majestät oder fungieren selbst als Einführende (zB. in SS. Cosma e Damiano [Ihm 137f Taf. 12, 2]), sie bringen ihre Siegeskränze u. huldigen. – Eine gewisse Eigenständigkeit, die auf ihre ‚sepulkralen Porträts‘ zurückführbar wäre, könnten die im überlieferten Titulus Sixtus' III (432/40) in S. Maria Maggiore genannten testes uteri (Mariens) gehabt haben, weil von ihnen gesagt ist: sub pedibusque iacet passio cuique sua (ILCV 1, 976; zuletzt Th. Klauser, Rom u. der Kult der Gottesmutter Maria: JbAC 15 [1972] 131/5; B. Brenk, Die frühchristl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1975] 2. 4), was an die Darstellung des Titelheiligen in S. Agnese u. S. Eufemia erinnert, aber auch an das Laurentiusmosaik im sog. Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna. Doch der Text betont den Akt der Kranzdarbringung (tibi praemia portant), u. das spricht dafür, daß auch sie zur Kategorie der abhängigen Darstellungen gehörten, wie sie am eindrucksvollsten in den isokephalen Märtyrerprozessionen der Langhausmosaiken von S. Apollinare nuovo in Ravenna (unter Bischof Agnellus [557/70]) erhalten geblieben sind (zu allen ravennatischen Beispielen s. Deichmann). Die nach dem Vorbild antiker Philosophen- u. Rhetorengestalten individualisierten Propheten- u. Aposteldarstellungen in der Fensterzone darüber haben zwar formal die Kriterien von Einzelbildern: Rahmung, Frontalität, Erhöhung der Figuren auf podestartigen Streifen (ders., Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 2, 1 [1974] 152f, der sie zu Recht mit den großen Mosesporträts über der Thora-Nische der Synagoge von Dura Europos vergleicht), sind aber, wie auch die in anderen Kirchen des 5. u. 6. Jh. üblichen Galerien der Clipeusporträts von Heiligen (zB. am Triumphbogen: in Rom S. Sabina unter Coelestin I [422/32]; in Ravenna, S. Vitale; auf Sinai, Kirche im Katharinenkloster; an den Langhauswänden: in Rom, Alt St.-Peter u. S. Paolo f. l. m.), Programmbestandteile u. ohne selbständige Funktion. Vermutlich auf liturgischen Anrufungen von Heiligen basierend (Th. Klauser, Art. Gebet II: o. Bd. 9, 29) oder die Gemeinschaft aller Heiligen evozierend, bieten sie vielleicht erste noch unbestimmte Hinweise auf die zukünftige ‚Ikonisierung‘ der Programme, die aber erst nach Abschluß des Bilderstreites in Byzanz aktuell wird (vgl. O. Demus, Byzantine mosaic decoration[2] [London 1953] Taf. 42. 43 AB; Wessel, Bildprogramm 662/90). Als Markstein auf diesem Weg u. als Reflex östlicher Dekorationsschemata, die im Ikonoklasmus unterdrückt wurden, darf jedoch die Ausmalung verschiedener kopt. Kirchen bzw. Kapellen

des 6./8. Jh. gelten, wo, zT. begleitet von apotropäischen Anrufungen oder solche ersetzend, ausgewählte, individuell charakterisierte Märtyrer u. Lokalheilige frontal nebeneinander an den Wänden aufgereiht sind



Abb. 3. Saqqara, Jeremiaskloster. Wandmalerei. Nach K. Wessel, Kopt. Kunst (1963) Abb. X.

(Grabar, Martyrium 2, 126f. 296/310 Taf. 53. 58f), so zB. in Zelle A des Jeremias-Klosters bei Saqqara (heute im Kopt. Museum in Kairo: I. E. Quibell, Excavations at Saqqara 2 [Cairo 1908] Taf. 44; P. van Moorsel/M. Huijbers, Repertory of the preserved wall paintings from the monastery of Apa Jeremiah at Saggara: Miscellanea Coptica = ActArchArtHist 9 [1981] 131/5 Taf. IVa), wo die Dringlichkeit der Anheimstellung bzw. die apotropäische Kraft des Apa Apollo orans im Bild besonders betont ist durch drei Kreuzzeichen über Kopf u. Schultern des Heiligen u. einen zu seinen Füßen proskynierenden Verehrer (Abb. 3; R.-G. Coquin, Apollon de Titkooḥ ou/et Apollon de Bawiṭ?: Orientalia 46 [1977] 435/46 Taf. 30, 1). Ähnlich, jedoch ohne solche Hervorhebungen, sind die Heiligenreihen einiger Kapellen im Apollon-Kloster bei Bawiṭ (zB. in Kapelle 40: J. Maspéro/E. Drioton, Fouilles exécutées à Baouît = MémInstFrançArchOrientCaire 59, 2 [Le Caire 1943] Taf. 49; vgl. Kapelle 17: J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît = ebd. 12 [1904/06] Taf. 50f; Kapelle 26: ebd. Taf. 86b; Kapelle 28: ebd. Taf. 97b. 108b). Während die Darstellungen in diesen Kapellen offenbar in keiner Beziehung zu Reliquiendepots stehen, hängt das direkt vergleichbare u. sicher gleichzeitige, östlich beeinflußte Bildprogramm im Venantius-Oratorium des Lateran eindeutig mit einer Reliquientranslation zusammen (Papst Johannes IV ließ die Kapelle für die Reliquien von zehn dalmatinischen Märtyrern erbauen: Lib. pont. 74 [1, 330 Duchesne]; Ihm 144). An diesem röm. Beispiel, zu dessen Heiligenreihe es in der Folgezeit viele röm. Parallelen gegeben hat (vgl. nur S. Crisogono in Trastevere: S. Piccolini, S. Crisogono in Roma [Roma 1953] 45/62), wird deutlich, was sich in der Westkirche generell beobachten läßt: daß die personale, d. h. bildnishafte Einzeldarstellung eines Heiligen in der Wandmalerei weitgehend vom Besitz seiner Reliquie abhängig blieb, sie nicht, wie im Osten, ersetzen konnte, besonders dann nicht, wenn sie in einem subsidiären Kult zum Adressaten einer Verehrung wurde. In S. Maria Antiqua in Rom, der Kirche der griech.-oriental. Gemeinde am Fuß des Palatin auf dem Forum Romanum, existieren beide Möglichkeiten nebeneinander. Es gibt dort eine größere Anzahl von Pfeiler- u. Wandikonen des 7. Jh., die, im sichtnahen Bereich u. außerhalb der übergreifenden Dekoration, privater Frömmigkeit dienten (u. a. die hll. Demetrius [Abb. 4], Sergius, Anna, Barbara; P. J. Nordhagen, S. Maria Antiqua. The fres-



Abb. 4. Rom, S. Maria Antiqua. Fresko. Nach Wilpert, Mos. 4 Taf. 144, 2.

coes of the 7th cent.: ActArchArtHist 8 [1978] 100/42 Taf. 17. 28. 45. 49; vgl. zB. die Fresko-Ikonen an den Säulen der Main Church in Saqqara: Quibell aO. 3 [1909] 1/8 Taf. 2. 5. 11) u. außerdem einige H. aus dem 8. Jh. in kleinen Kultnischen, deren Brüstungen Spuren von Reliquiendepots zeigen (zB. im Atrium S. Abbacyrus; hll. Sebastian, Johannes, Paulus; hll. Agnes, Caecilia, Anastasia [zur Sache Hager 25f Abb. 14]). Diese Nischenbilder sind zusammen zu sehen mit wenig späteren, die als ‚Retabel' hinter Seitenaltären mit Reliquiengrab zB. in S. Calionio (hl. Felix u. hl. Paulinus) u. in SS. Martiri (hl. Eusebius u. hl. Magdalena) in Cimitile angebracht wurden (H. Belting, Beneventstudien [1968] 101 Abb. 109. 111; ders., Die Basilica dei SS. Martiri in Cimitile u. ihr frühmittelalterl. Freskenzyklus [1962] Abb. 2; vgl. Hager 27 Abb. 19). Trotz ihrer von den Bildnis-Ikonen geprägten Ikonographie, sind diese bereits dem FrühMA angehörenden halbfigurigen Darstellungen funktional durch ihren direkten sepulkralen Bezug verwandt mit den Märtyrer-Oranten der Memorialkirchen u. unterscheiden sich nicht nur von Wand-Ikonen, sondern auch von den statuenhaft frontal wiedergegebenen Einzelheiligen der östl. oder östl. beeinflußten Dekorationsprogramme.

II. Das Heiligenbild als Tafelbild. Die erhaltenen Bildtafeln sind nahezu alle rechteckig. Daß es auch rundformatige gegeben hat, bestätigen die Reihen der Imagines clipeatae, die in der Wanddekoration kirchlicher Räume eine Rolle spielten u. als ikonographisches Motiv in der religiösen Kleinkunst verbreitet waren. Ihrer Herkunft nach waren sie primär Zeichen der öffentlichen Ehrung u. nicht Gegenstände der Verehrung/Devotion (dazu Grabar, Imago 607/13; vgl. W. H. Gross, Clipeata Imago u. εἰκὼν ἔνοπλος: Convivium, Festschr. K. Ziegler [1954] 66/84). Dies unterscheidet sie von den rechteckigen Bildtafeln, zu denen alle Ikonen gehören, die als Objekte primär privater Kultübung in der Kirche lange umstritten blieben. In dieser Gattung lassen sich die Anfänge des H. am weitesten zurückverfolgen. Die Schilderung der kleinasiat. Johannes-Akten aus dem 2. Jh. (s. o. Sp. 70) ist ein ernstzunehmender Hinweis auf die private Verehrung eines Tafelbildes mit dem Porträt eines Heiligen, das offenbar wie die ägypt. Mumienporträts bereits die wesentlichen Merkmale der frühen Bildnis-Ikonen hatte. Das Porträt des hl. Johannes ist als Bildnis eines Lebenden geschildert. Die Mumienporträts u. ganzfigurig bemalten Leichentücher dienten der Vergegenwärtigung des Verstorbenen im Totenkult. Da die Mumifizierung in Ägypten bis zu ihrem Ende infolge der theodosianischen Religionsedikte (Cod. Theod. 16, 10, 12; vgl. Hermann, Marginalien 78f; ders., Art. Einbalsamierung: o. Bd. 4, 811/7; Parlasca, Mumienporträts 200/12) auch von Christen geübt wurde u. nach dem Zeugnis des Athanasius den Heiligenkult dort stark beeinflußt hat (s. o. Sp. 71), stellen sich die erhaltenen frühen Bildnis-Ikonen von Heiligen als jüngere Glieder einer Traditionskette dar. Ihre ebenfalls auf Tafeln gemalten Vorgänger existierten innerhalb des im privaten Bereich zeitüblichen Porträtbrauchtums (Abb. 5), waren also



Abb. 5. Mainz, Kunsthist. Institut. Mumienbild. Nach J. Georg v. Sachsen, Neue Streifzüge durch die Kirchen u. Klöster Ägyptens (1930) Abb. 148.

keineswegs Erzeugnisse einer christl. Kunst (das gleiche gilt für H. auf Grabtüchern u. -vorhängen). Von der Amtskirche zwar abgelehnt, unterlagen sie doch nicht den schweren Restriktionen, die das absolute Verbot religiöser Kultbilder (*Götterbild; K. Wessel, Art. Kaiserbild: ReallexByzKunst 3 [1978]

722/853) der Entstehung eines Christusbildes in der Tafelmalerei entgegensetzte. – Es spricht nicht gegen die hier aufgezeigte Kontinuität, daß die ältesten erhaltenen Heiligen-Ikonen erst ins 6. u. 7. Jh. datierbar sind. Die Verbindung zu den spätesten Mumienporträts ist gegeben zB. durch ein kopt. Heiligenporträt (?) aus dem 5. Jh. im Ägyptischen Museum Kairo (Inv. nr. J. 68825: K. Weitzmann [Hrsg.], Age of Spirituality. Late antiquity and early Christian art, Ausst.-Kat. New York [1979] Kat. nr. 496; vgl. Parlasca, Mumienporträts 211 f Taf. 53, 4) u. ein weiteres, laut Inschrift des hl. Markus Ev., in Paris, Cabinet des Médailles: Weitzmann, Age aO. Kat. nr. 498; vgl. Parlasca, Mumienporträts 210 Taf. 53, 1. Fast alle übrigen verdanken ihre Erhaltung dem Schutz des justinianischen Katharinenklosters auf dem Sinai, dessen Ikonensammlung noch heute ein fast komplettes Repertoire des H. als Bildtafel bietet. Hier wurden seit Mitte des 6. Jh. Zeugen dessen aufbewahrt, was anderenorts durch die Ungunst der Umstände auch an Älterem verloren gegangen ist. Die enkaustischen Tafeln der sinaitischen Sammlung, zu denen auch die Mitte des 19. Jh. nach Kiew gekommenen gehören, zeigen zwar schon alle Kennzeichen einer hochentwickelten christl. Ikonographie. Es fällt jedoch auf, daß der Anteil der halbfigurigen Heiligenporträts gerade unter den frühesten Bildnis-Ikonen erstaunlich hoch ist, u. weiter, daß gerade sie ihren antiken Prototypen am meisten entsprechen. Zu nennen sind hier vor allem zwei Doppelporträts im Städt. Museum für östl. u. westl. Kunst in Kiew: das eine, der hl. Platon v. Ankyra mit einer nicht identifizierten Heiligen (Inv. nr. 114), von Weitzmann als vermutlich in Palästina entstanden ins 6./7. Jh. datiert (Weitzmann 38/40 nr. B. 15 Taf. 17. 61); das andere, die hll. Sergius u. Bacchus (Inv. nr. 111), von Weitzmann ins 7. Jh. datiert u. einem Kpler Atelier zugewiesen (Weitzmann 28/30 nr. B. 9 Taf. 12. 52f). Sehr wichtig ist auch die im Katharinenkloster verbliebene Petrustafel (Abb. 6), die Weitzmann wegen ihrer außerordentlichen Qualität u. der motivlichen Beeinflussung durch Konsulardiptychen ebenfalls nach Kpel lokalisiert u. in die 2. Hälfte 6. Jh./1. Hälfte 7. Jh. datiert (ebd. 23/6 nr. B. 5 Taf. 8/10. 48). Petrus, ohne Namensbeischrift, ist charakterisiert durch Schlüssel u. Stabkreuz u. den seit seiner stadtröm. Entstehung vor der Mitte des 4. Jh. allgemein akzeptierten, unverwechselbaren Kopftypus. Die Existenz einer so eindeutigen Petrustafel erlaubt es, ein analoges Paulusporträt zu postulieren, für dessen Kopftypus ebenfalls eine stadtröm. Provenienz im 4. Jh. in Frage käme. Allerdings hat Eusebius v. Caesarea die von ihm als alt erwähnten gemalten Porträts Petri u.



Abb. 6. Katharinenkloster (Sinai). Petrusikone. Nach K. Weitzmann, Die Ikone (1978) Taf. 8.

Pauli wahrscheinlich in seiner Heimat Palästina oder in Kleinasien gesehen (h. e. 7, 18, 4 [GCS Eus. 2, 2, 672]; s. o. Sp. 71). In Kleinasien sind aber (nach Tert. bapt. 17) nach der Mitte des 2. Jh. die vielgelesenen Acta Pauli et Theclae entstanden, die Paulus als einen Mann, mit kahlem Kopf, mit zusammengewachsenen Augenbrauen u. ein klein wenig hervorragender Nase schildern (Act. Paul. 3 [AAA 1, 237]; Übers. Hennecke/Schneem.[3] 2, 243). Diese Charakterisierung könnte die Entstehung des ikonographischen Paulustypus beeinflußt haben, falls sie nicht die Existenz eines solchen bereits voraussetzt. Es ist zwar nicht ganz unmöglich, jedoch sehr wenig wahrscheinlich, daß es in den ältesten Gemeinden eine Erinnerung an echte Porträts der Apostelfürsten gegeben hat. Für ihre wie für die Darstellung des Apostelkollegiums, der Evangelisten u. der Propheten benutzte man als Muster idealtypische antike Philosophen- u. Dichterporträts von der Art, wie sie

das Mosaik der sieben Weisen von Apamea in Syrien oder die großen alexandrinischen Glasbilder bezeugen, die, noch verpackt, in Kenchreai, dem antiken Hafen von Korinth, ausgegraben wurden (dazu Hanfmann 77/9). Aber die Differenzierung ihrer Physiognomie: Petrus mit dichtem Haar über niedriger Stirn u. Kastenbart, Paulus mit hoher, kahler Stirn u. spitzerem Bart, seit der Mitte des 4. Jh. (deutlich verfolgbar in der Sarkophagplastik, s. Deichmann/Bovini/Brandenburg aO., u. auf Goldgläsern usw. [vgl. u. Sp. 93]) erfüllte das Bedürfnis nach wiedererkennbaren ,Porträts' der wichtigsten röm. Lokalpatrone, die zugleich die bedeutendsten Heiligen der Gesamtkirche waren, weshalb die so entstandenen Individualtypen wiederum konventionell wurden (dazu v. Heintze 219/25). Vgl. ihre sarkastische Beschreibung bei Epiphanius v. Salamis, der sie in seinem Brief an Kaiser Theodosius I (c. eos qui imagines faciunt frg. 23/7 [ed. G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byz. Bilderstreits (1929) 71f]; Mango 41f) ebenso wie die Bildnisse biblischer Personen u. Märtyrer, als fiktiv u. lügenhaft verworfen hat. Es sind die ältesten in der christl. Kunst, u. es sollten ihnen bald viele folgen. Nach dem Typus des Apostels Andreas (mit flammendem Haar) u. nach jenem Johannes' des Täufers (mit den Gesichtszügen einer tragischen Theatermaske, sehr gut dokumentiert auf der ältesten aller sinaitischen Ikonen, aufbewahrt in Kiew, Städtisches Museum für östl. u. westl. Kunst Inv. nr. 113: Weitzmann 32/4 nr. B. 11 Taf. 14. 57), die beide nach Reliquienübertragungen in der 2. Hälfte des 4. Jh. in Kpel entstanden sein könnten (Ps-Georg. Codin. patr. Cpol. 3, 145 [Script. Orig. Cpol. 2, 260 Preger]; Mango 21. 29), auch solche heiliger Kirchenväter u. Bischöfe, bei denen zT. eine reale Ähnlichkeit vermutet werden darf. So berichtet zB. Joh. Chrysostomus (paneg. Melet. 1 [PG 50, 516]; Mango 39f) vom hl. Bildnis des Bischofs Meletius v. Ant. (360/81), das viele Personen an die Wände ihrer Häuser u. a. gemalt hätten, um durch die Gegenwart seiner physischen Züge auch nach seinem Tod getröstet zu werden. Für die bildgläubige ostkirchliche Frömmigkeit machte seine Authentizität das Heiligenporträt = Bildnis-Ikone den Reliquien gleichwertig u. gleich verehrungswürdig (Lucius/Anrich 195/8; Grabar, Martyrium 2, 343/57; Kitzinger, Icons 143f). Darum wurden auch für Christus- u. Marientafeln, die in der Kategorie der Bildnis-Ikonen genealogisch jünger sind als die Heiligenporträts, vielfach eigene Porträtlegenden erfunden, die sie entweder auf übernatürliche Weise oder in apostolischer Zeit entstanden sein lassen, damit sie als Palladien wirken u. anerkannt werden konnten (dazu Kitzinger, Cult 96/115). – In Rom, das im 7. u. 8. Jh. zu einem Außenposten u. Zufluchtsort frühbyz. Ikonen u. Bildkultpraxis geworden war, wurden die beweglichen Bildtafeln fast ausschließlich als Kultbilder Christi oder Mariens heimisch, übrigens in Übereinstimmung mit einer Nachricht bei Andreas v. Kreta (660/740), wonach von Lukas gemalte Pendantbilder Christi u. Marias nach Rom gekommen seien (imag.: PG 97, 1304 C). Von Bildnis-Ikonen Petri u. Pauli, die man spätestens in dieser Zeit in Rom erwarten möchte, spricht dagegen nur die gängigen Topoi entsprechende Legende des Papstes Silvester I (315/34; zitiert von Papst Hadrian I [772/95] in einem Brief an Kaiserin Eirene: Mansi 12, 1060C) im Zusammenhang mit einer Traumvision Kaiser Konstantins, der auf zwei Porträttafeln in der Hand des Papstes die Apostelfürsten wiedererkannte, die ihm nachts mit dem Versprechen seiner Heilung erschienen waren. Diese auf einen röm. Autor des 5. Jh. zurückgehende Legende wurde im 8. u. 9. Jh. wichtig als Basis für die sog. Konstantinische Schenkung (W. Levison, Konstantinische Schenkung u. Silvesterlegende = StudTest 38 [1924] 159f; J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 374/6). Tatsächlich entstanden damals zwei kleine Bild-Täfelchen, die zusammen ein Diptychon bilden. Sie wurden als kostbare Reliquien im Schatz von Sancta Sanctorum aufbewahrt u. befinden sich heute im Museo Sacro des Vatikan (Matthiae aO. [o. Sp. 75] 284 Abb. 197f). Diese archaisierenden Büstenbilder vor Goldgrund mit den unverwechselbaren Gesichtszügen von Petrus u. Paulus könnten auf ein altes Vorbild zurückgehen; aber das bleibt reine Vermutung. Als einziges bewegliches H., das neben den Christus- u. Marien-Ikonen sogar einen öffentlichen Kult auf sich gezogen zu haben scheint, blieb aus jener Zeit in Rom eine Mosaik-Ikone des hl. Sebastian in S. Pietro in Vincoli erhalten, die von der Tradition mit der Weihe eines Pestaltars unter Papst Agathon iJ. 680 verbunden wird (ebd. 221 Abb. 117; Hager 57 Abb. 61). Sie zeigt laut Beischrift den berühmten röm. Ortsheiligen frontal in ganzer Figur als alten

Mann in Militärtracht, der seine Märtyrerkrone zu präsentieren scheint. Die ältesten röm. Tafeln waren selbst als Devotionsbilder offenbar fest eingebunden in die liturgische Praxis (vgl. die o. Sp. 67f erwähnten Bildtafeln, die im 7. Jh. Benedikt Biscop aus Rom nach Wearmouth mitbrachte u. in der Kirche fest installierte: Kitzinger, Art 168). Über einen privaten Gebrauch, den es sicher auch gegeben hat u. der für die östl. Provinzen durch zahlreiche Quellen überreich u. kontrovers bezeugt ist (Kollwitz, Bild 318/41; Wessel, Bild 616/62) berichtet zB. Theodoret v. Cyrus (gest. 458) in bezug auf Darstellungen des älteren Symeon Stylites (hist. rel. 26, 11 [SC 257, 182]). Doch handelte es sich dabei um kleine Bilder, vielleicht Tonreliefs, die zur Übelabwehr bei den Eingängen vieler röm. Werkstätten angebracht waren. Sie zeigten das H. also durchaus verdinglicht u. instrumentalisiert u. gehörten daher zur Kategorie der ‚Heilszeichen', die im nächsten Abschnitt charakterisiert werden. Die wirkliche Rezeption der Bildnis-Ikone (Christus, Maria, Heilige) im Westen geschah erst zur Zeit der Kreuzzüge u. führte zur Schaffung von Andachtsbildern (Hager; H. Belting, Das Bild u. sein Publikum im MA [1981]).

III. Das Heiligenbild als Heilszeichen u. als magisches Instrument. Daß Porträt-Ikonen von Heiligen, die als Devotionsbilder hergestellt waren, nach Gebetserhörungen für Träger übernatürlicher Kräfte gehalten wurden u. darum als Instrumente magischer Praktiken dienten, ist in den Quellen vielfach belegt (Kollwitz; Wessel). Es gab aber eine Reihe von Heiligen, die aufgrund ihrer biographischen Legenden (?) als siegreich kämpfende Reiter dargestellt wurden u. in dieser Gestalt als besonders effiziente Nothelfer galten. In der Tafelmalerei erscheinen sie erst spät. Die im Katharinenkloster erhaltenen Tafeln aus dem 9./10. Jh. sind die ältesten (Weitzmann 71/3. 78f B. 43f. 49). Es handelt sich dort um die Heiligen Theodor, Georg u. Mercurius. Wesentlich früher sind Reiterheilige in der kopt. Wandmalerei u. Bauplastik nachweisbar. Vielleicht noch aus dem 6. Jh. stammen die Reiterreliefs zweier Portallunetten (Kairo, Kopt. Museum u. Paris, Louvre) aus der Südkirche des Apollonklosters bei Bawiṭ (B. Brenk, Spätantike u. frühes Christentum = PropylKunstgesch Suppl. 1 [1977] nr. u. Abb. 279a; H. Torp, Le monastère copte de Baouît: Miscellanea Coptica aO. [o. Sp. 81] 2 Abb. 1). Etwa gleichzeitig sind die vier hll. Reiter in den Kuppelzwickeln von Kapelle 17 des Apollonklosters (Clédat aO. [o. Sp. 81] Taf. 53/6. 39), wo auch die Öffnung einer Wandnische mit den ‚Porträts' verstorbener Konventsmitglieder bzw. Ortsheiliger von zwei heiligen Reitern in rechteckigen Bildfeldern flankiert ist: laut Inschriften rechts der hl. Sisinnios im Kampf mit der Dämonin Alabasdria, links der hl. Phoebammon mit Siegeskranz (ebd. Taf. 53/6). Es wurden noch viele andere Darstellungen hll. Reiter gefunden: außer in den Bawiter Kapellen 26 (ebd. Taf. 89), 51 (vgl. J. Clédat, Art. Baouït: DACL 2, 1, 250 Abb. 1286) 56 (ebd. 248 Abb. 1284) zB. auch in Saqqara (Kapellen C 1717. 1735 u. a.; s. M. Rassart-Debergh, Le pitture del convento di S. Geremia a Saqqara: CorsiRavenna 28 [1981] 272) meist neben oder über Eingängen. Entsprechendes findet sich auch in Kleinasien u. Georgien. Formal u. funktional stehen sie alle in der alten griech. Tradition des reitenden Heros, der mit dem Hellenismus in allen östl. Provinzen heimisch wurde; unter vielen Namen u. zT. in sassanidischem Gewand wehrte er u. a. als Propylaios u. Krankenheiler (*Heilgötter) Übel ab (dazu noch immer unentbehrlich P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale [Strasbourg 1922]; G. Kazarow, Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien [Budapest 1938]; H. Seyrig/J. Starcky, ‚Genneas': Syria 26 [1949] 230/57; zuletzt M. Oppermann, Thrakische u. danubische Reitergötter u. ihre Beziehungen zu oriental. Kulten: M. J. Vermaseren [Hrsg.], Die orientalischen Religionen im Römerreich [Leiden 1981] 512/36). Die Rezeption des Themas in der Heiligenikonographie war jedoch mitbestimmt durch seine Verwendung u. Typisierung in der spätröm. Herrscherikonographie (*Herrscherbild). Münz- u. Medaillenprägungen Konstantins d. Gr. u. seiner Nachfolger, zuletzt Justinians I, zeigen den reitenden Kaiser als Kämpfer bzw. mit siegreich erhobener Rechten. Die Themen Virtus u. Victoria sind paraphrasiert von Beischriften wie ‚Debellator Hostium' (Goldmedaillon Constantius' II, Paris, Cabinet des Médailles), ‚Liberator Orbis' (Constantinus I, J. Maurice, Numismatique Constantinienne I [Paris 1908] Taf. 18, 4, nicht bei M. R. Alföldi, Die konstantinische Goldprägung [1963]), ‚Fel. Temp. Reparatio' (Constantius II, Wien,

Kunsthistorisches Museum), ‚Salus et Gloria Romanorum' (Justinian I, verlorenes Goldmultiplum; Galvano in Paris, Cabinet des Médailles). Die Vorstellung von Glücksverheißung u. Übelabwehr, die sich mit diesen häufig als Geschenke vergebenen Stücken verband, führte folgerichtig zur Übertragung des Reitermotivs auf Phylakterien. Während es auf stadtröm. Kontorniaten des 4./5. Jh. an imperialen u. an Gestalten der Mythologie (vor allem Alexander d. Gr. u. Bellerophon) zur Darstellung kam (A. u. E. Alföldi, Die Kontorniat-Medaillons 1 [1976] nr. 8/10. 58f. 123/33), diente es auf Enkolpien, die vor allem Krankheiten abwehren oder heilen sollten, zur Wiedergabe von König Salomons siegreichem Kampf gegen einen weiblichen Dämon. In der Gattung der magischen Amulette (C. Bonner, Studies in magical amulets chiefly Graeco-Egyptian [Ann Arbor 1950] 208/21 nr. 294/327) bilden sie eine im späten 3. Jh. beginnende paläst.-syr. Gruppe, deren ursprüngliches Thema die von Jahwe dem Salomon verliehene Macht über die Dämonen ist (Test. Sal. 3/18 [16*/59* McCown]; vgl. Joseph. ant. Iud. 8, 45/8). Innerhalb dieser Gruppe findet eine Christianisierung statt, deren jüngste Zeugen ins 6./7. Jh. datierbar sind (ikonographische u. stilistische Verbindungen mit Monzeser/Bobbienser Ampullen; zu den Ampullen A. Grabar, Ampoules de Terre Sainte [Paris 1958]). Der Reiter bekämpft nun das Monstrum mit einem Stabkreuz/Kreuzlanze. Ein Teil der Beischriften nennt weiterhin Salomon; der Name des aus Kapelle 17 in Bawit bekannten Reiterheiligen Sisinnios wird neu eingeführt, zB. auf einem in Kleinasien gefundenen Bleimedaillon (Abb. 7) mit der Umschrift: + Φεῦγε, μεμισιμένι, Σολομõν σε διόκι. Σισίννιος Σισιννάριος (E. Peterson, Εἷς θεός [1926] 108; J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 [1975] 25 Abb. 1; vgl. das Exemplar Bonner aO. nr. 325). Aus Kula bei Smyrna stammt ein Bronzemedaillon, auf dessen Vorder-S. dem Reiter ein Engel (Typus Victoria) vorausgeht, der sich am Kampf mit seinem Stab beteiligt; vor dem Kopf des Reiters ein Stern. Die Umschrift nennt statt Sisinnios den Engel Raphael. Die Rückseite zeigt als Hauptmotiv eine Christusbüste zwischen Sol u. Luna u. zwei adorierenden Engeln, die Umschrift präzisiert die Bedeutung des Amuletts durch die Worte: + σφραγὶς τοῦ ζõντος θεοῦ φύλαξον τὸν φοροῦντα (Peterson aO. 106f mit Abb.). Zu einer analogen Vorder-S. (Reiter, Stern, Engel) hat ein anderes Amulett (Michigan, University Collection: Bonner aO. nr. 324) im Feld die Beischrift: εἷς θεὸς ὁ νικῶν τὰ κακά, dem Rand folgend aber Ps. 91 (90), 1. Diese Charakterisierung der Reiterdarstellung als Heilszeichen weist über die



Abb. 7. Bleimedaillon aus Kleinasien. Nach J. Engemann: JbAC 18 (1975) Abb. 1.

Gruppe der magischen Amulette hinaus: an der gleichbleibenden Bildformel haftet die gleiche Bedeutung auch auf solchen Enkolpia, Tesserae, Appliken usw., die entweder anonym oder laut Namensbeischriften Darstellungen der hll. Theodor, Georg, Demetrius u. a. sind (vgl. W. F. Volbach: Amtl. Ber. aus d. königl. Kunstsamml., Beibl. z. Jb. der Königl. Preuss. Kunstsamml. 39/40 [1917/18] 123/8; ders.: Archivio storico per Calabria e la Lucania 13 [1943/44] 65/72). Das Thema des siegreichen Reiters ist vermutlich das extremste u. späteste Beispiel für die sinngemäße Weiterverwendung einer bereits in der Antike symbolisch gewordenen Bildformel in der Heiligenikonographie. Es gehört in die Reihe jener H., die den Bestand an Heilsparadigmen der ältesten christl. Kunst erweiterten (dazu Ch. Belting-Ihm, Der Heilige Reiter [in Vorbereitung]). – Vergleichbar ist die im frühen 4. Jh. in Rom erfolgte Übernahme des Bildmotivs der beiden sich einander zuwendenden Köpfe (Büsten) für die Darstellung der Apostelfürsten auf Medaillons, Tesserae, Goldgläsern, Appliken u. anderen

weit verbreiteten Objekten der Kleinkunst (Testini, Iconografia 241/323). Es stand damals bereits in einer jahrhundertelangen griech.-röm. Tradition, spielte aber seit der Tetrarchenzeit eine besondere Rolle in der spätantiken Münz- u. Medaillenikonographie u. hatte die präzise Bedeutung der concordia (v. Heintze 201/36 Abb. 1/9). Auf die principes sacerdotum Petrus u. Paulus (vgl. Damas. epigr. 26 Ihm bzw. 20 Ferrua für S. Sebastiano) übertragen, symbolisiert das Motiv der concordia zunächst die Zuverlässigkeit (consonantia) der apostolischen Lehre u. den darin gründenden Führungsanspruch der Kirche Roms (v. Heintze 235 sieht die Kirche von Antiochia in einer vergleichbaren Situation). Die Massenartikel mit der Darstellung der concordia Petri et Pauli waren jedoch nicht nur Erinnerungszeichen zu Propagandazwecken. Sie hatten für die Besitzer auch einen heilbringenden oder prophylaktischen Wert, denn als auctores martyrum (Damas. epigr. 26 Ihm bzw. 20 Ferrua; vgl. Graffiti in S. Sebastiano zB. ILCV 2323: Paule, Petre, in mente habete Sozomenum) galten Petrus u. Paulus in Rom, dem Ort ihres Martyriums u. ihrer Gräber, als die mächtigsten Schutzpatrone. Die Doppelporträts evozieren ihre Rolle als advocati u. Seelengeleiter, für deren Wiedergabe es in Rom auch explizitere Beispiele gibt, zB. christliche Goldgläser, in deren Themenbestand emblemhafte H. besonders zahlreich vertreten sind, neben den Petrus- u. Paulus-Darstellungen vor allem solche von Agnes orans u. Laurentius. Ihre Aufnahme in den Kontext der Goldfoliengläser war nur möglich, weil sie den Charakter von Heilszeichen hatten u. deshalb als strenae verwendet werden konnten, die den Lebenden Glück verhießen u., ins Grab mitgegeben, den Verstorbenen das ewige Leben (dazu Engemann 7/25 Taf. 2/9). – Die Bilder der hll. Reiter u. die gegenständigen Doppelporträts der Apostelfürsten haben ihre emblematische Grundform offenbar aus der Münzikonographie übernommen. Daß auch die emblematischen Oransbilder dort vorformuliert waren, dafür scheinen die von Th. Klauser zum Thema Pietas-Orans zusammengestellten Prägungslisten zu sprechen (Klauser, Studien 2, 131/45). Die Orans verschwindet aber von den Münzen noch vor dem Ende des 3. Jh. Darum dürfte es sich bei den meisten Darstellungen von Märtyreroranten auf Reliquiaren, Pilgerflaschen, Eulogien u. ähnlichen Devotionsobjekten um Reproduktionen monumentaler Vorbilder handeln, die den Heiligen im Kultzentrum am Ort seines Grabes wiedergaben (zum sepulkralen Oransbild in der Wandmalerei vgl. o. Sp. 75/9). – Die bekannteste u. wichtigste Gruppe von H., die als Heilszeichen sicher frei waren vom Einfluß der Münzikonographie, sind die Darstellungen des älteren (386/459) u. des jüngeren (521/92) Symeon Stylites. Sie finden sich vorwiegend auf Tontäfelchen eingepreßt, die in Qal'at Sim'an bzw. auf dem Mons Admirabilis bei Antiochia an die Pilger verteilt wurden, u. zwar bereits zu Lebzeiten der beiden Wundertäter. Ob es sich bei den Bildern des älteren Symeon, die nach Theodoret v. Cyrus in der ganzen Welt verbreitet u. vor der Mitte des 5. Jh. auch in Rom als Schutzzeichen bei Hauseingängen angebracht waren (hist. rel. 26, 11 [SC 257, 182]), um bemalte Tafeln oder um Tonreliefs gehandelt hat, läßt sich nicht entscheiden. Tonmedaillons u. Reliefstelen aus Basalt, die das Büstenbild des Heiligen auf seiner Säule zeigen, sind in Qal'at Sim'an bei neueren Grabungen gefunden worden u. ins Museum in Damaskus gelangt (G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du Nord 1 [Paris 1953] 223/76; 3 [1958] 42/4). Die Eulogien Symeons d. J. sind denen des Älteren so ähnlich, daß eine Zuordnung schwierig ist. Als gesichert gelten jene in der Krypta von S. Columban in Bobbio gefundenen, die ins späte 6. Jh. datierbar sind (G. Celi, Cimeli Bobbiesi: CivCatt 74, 3 [1923] 422/39). In beiden Fällen handelt es sich nicht um die Reproduktion eines Wandbildes u. wahrscheinlich auch nicht um die Darstellung einer Kulthandlung im Heiligtum, sondern um ein ‚H.', das eigens zu dem Zweck hergestellt wurde, den Heiligen beim Wunderwirken zu vertreten. In der vormetaphrastischen Vita Symeons d. J. sagt der Heilige zu einem Vater, der um Heilung seines kranken Kindes bittet u. in der Nähe des Heiligen bleiben möchte: ‚nimm diese Eulogie, die aus meinem Staub gemacht (d. h. aus Erde bei der Säule gepreßt) ist, gehe heim, u. wenn du auf den Abdruck (σφραγίς) meines Bildes blickst, dann bin ich es, den du siehst' (Vit. Sym. Styl. iun. 231 [ed. P. van den Ven, La vie ancienne de s. Syméon Stylite le Jeune = Subs. hag. 32, 1 (Bruxelles 1962) 206]; vgl. Vikan 30/3 mit Abb. 25). Diese Legende hat mit Sicherheit einen historischen Kern. Sie vermittelt einen Eindruck von dem Andrang der Hilfesuchen-

den bei dem hl. Mann auf der Säule, der sie, mit seinem Bild als Heilszeichen versehen, nach Hause entläßt. Sie zeigt aber auch, welchen Intensitätsgrad der Glaube an die Wirksamkeit des emblemhaften H. in der religiösen Praxis der christl. Antike erreichen konnte.

P. Brown, A dark age crisis. Aspects of the iconoclastic controversy: ders., Society and the holy in late antiquity (Berkeley 1982) 251/301. – A. Chatzinikolaou, Art. Heilige: ReallexByzKunst 2 (1971) 1034/93. – R. S. Cormack, The mosaic decoration of S. Demetrios, Thessaloniki: AnnBritSchAth 64 (1969) 17/52. – F. W. Deichmann, Frühchristliche Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958). – H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs[2] = Subs. hag. 20 (Bruxelles 1933); Sanctus = Subs. hag. 17 (ebd. 1927). – E. Dinkler, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe = AGForschNRW 29 (1964). – J. Engemann, Bemerkungen zu spätröm. Gläsern mit Goldfoliendekor: JbAC 11/12 (1968/69) 7/25. – A. Grabar, L'imago clipeata chrétienne: ders., L'art de la fin de l'antiquité et du moyen âge 1 (Paris 1968) 607/13; Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique 2 (Paris 1946); Les voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et moyen âge (Paris 1979) 59/82. – H. Hager, Die Anfänge des italien. Altarbildes = RömForschBiblHertz 17 (1962). – G. M. A. Hanfmann, The continuity of classical art. Culture, myth and faith: K. Weitzmann (Hrsg.), Age of spirituality. A symposium (New York 1980) 75/99. – H. v. Heintze, Concordia Apostolorum. Eine Bildtessera mit Paulus u. Petrus: Theologia Crucis-Signum Crucis, Festschr. E. Dinkler (1979) 201/36. – A. Hermann, Beter-Stelen von Terenuthis in Ägypten. Zur Vorgeschichte der christl. Oransdarstellung: JbAC 6 (1963) 112/28; Ägyptologische Marginalien zur spätantiken Ikonographie: ebd. 5 (1962) 70/9. – Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. bis zur Mitte des 8. Jh. (1960). – E. Kitzinger, Byzantine art in the period between Justinian and iconoclasm: Berichte zum XI. Internat. Byzantinisten Kongreß, München 1958, 4, 1 (1958) 1/50 bzw.: ders., The art of Byzantium and the medieval west (Bloomington/London 1976) 157/206; The cult of images in the age before iconoclasm: DumbOPap 8 (1954) 83/150 bzw.: ders., Art of Byzantium aO. 91/156; On some icons of the 7th cent.: Late classical and medieval studies, Festschr. A. M. Friend (Princeton 1955) 132/50 bzw.: ders., Art of Byzantinum aO. 233/51; Christian imagery. Growth and impact: K. Weitzmann (Hrsg.), Age of spirituality. Symposium aO. 141/63; Some reflections on portraiture in Byzantine art: Zbornik radova Viz. Inst. 8, 1 (1963) 185/193 bzw.: ders., Art of Byzantium aO. 256/64. – Th. Klauser, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult u. spätjüdische Heiligenverehrung = AGForschNRW 91 (1960) bzw.: ders., Ges. Arbeiten = JbAC Erg.-Bd. 3 (1974) 221/9; Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst 2/3: JbAC 2 (1959) 115/45; 3 (1960) 112/33. – J. Kollwitz, Art. Bild III (christlich): o. Bd. 2, 318/41; Art. Christusbild: o. Bd. 3, 1/24. – H. P. L'Orange, Likeness and icon (Odense 1973) 91/102. – E. Lucius/G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche (1904). – C. Mango, The art of the byz. empire 312–1453 (Englewood Cliffs 1972). – K. Parlasca, Mumienporträts u. verwandte Denkmäler (1966); Ritratti di mummie = A. Adriani (Hrsg.), Repertorio d'arte dell'Egitto Greco-Romano B 1 (Palermo 1969); 2 (1977); 3 (1980); 4 in Vorber. – F. Rordorf, Le culte des martyrs et la théologie du martyre dans l'église chrétienne des premiers siècles: AufstNiedergRömWelt 2, 28 (in Vorbereitung). – V. Saxer, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles = ThéolHist 55 (Paris 1980). – G./M. Sotiriou, Ἡ βασιλικὴ τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης 1/2 = Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρίας 34 (Athen 1952). – P. Testini, Le catacombe e gli antichi cimeteri cristiani in Roma (Bologna 1966) 279/309; L'iconografia degli apostoli Pietro e Paolo nelle cosidette ‚arti minori': Saecularia Petri et Pauli = Stud. Ant. Crist. 28 (Città del Vat. 1969) 241/323. – G. Vikan, Byzantine pilgrimage art = DumbOByzCollPubl 5 (Washington D. C. 1982) 27/40. – K. Weitzmann, The monastery of S. Catherine at Mount Sinai. The icons 1 (Princeton 1976). – K. Wessel, Art. Bild: ReallexByzKunst 1 (1966) 616/62; Art. Bildprogramm: ebd. 662/90.

Christa Belting-Ihm.

Heiligenverehrung I.

In einem längeren historischen Prozeß hat sich in der Kirche der Sprachgebrauch entwickelt, die Termini ἅγιος u. sanctus vorzugsweise für diejenigen zu reservieren, die man kultisch verehrt (zum älteren Sprachgebrauch s. A. Dihle, Art. Heilig: o. Sp. 1/63; guter Überblick über die genannte Entwicklung bei Delehaye, Sanctus 2/59, bes. 45/59). Diese terminologische Fixierung ist Konsequenz der Geschichte der H., nicht ihre Voraussetzung. In ältester Zeit genügte es, denjenigen, der des Glaubens wegen gestorben war, durch den Titel μάρτυς/martyr auszuzeichnen (s. u. Sp. 111. 116f). Über Zwischenstufen kam es zur Festlegung, dem Eigennamen des Märtyrers das Wort ‚heilig' voranzustellen. Damit war der Weg dafür bereitet, entsprechend der Ausweitung der H. seit dem 4. Jh. auch Personen aus der monastischen Welt u. aus dem Kreis der Bischöfe als Heilige im engeren Sinn zu bezeichnen. Gemäß christlichem Wortgebrauch ist es üblich, auch von atl. u. jüd. Heiligen zu sprechen, selbst wenn eine der christl. H. entsprechende Praxis nicht oder nur teilweise gegeben ist. Im folgenden soll gefragt werden, wie es unter den Bedingungen des mit dem Stichwort ‚Antike u. Christentum' gemeinten Sachverhalts zur Genese u. Ausgestaltung der Sache oder des Phänomens H. gekommen ist.

A. Altes Testament u. Judentum. I. Verehrte Gräber. Die scharfe biblische Abgrenzung von den ‚Greueln' der Kanaanäer (vgl. Dtn. 18, 9/12) sollte nicht übersehen lassen, daß Israel einen mit den Bräuchen der Umwelt verwandten Totenkult pflegte (vgl. H. Ch. Brichto, Kin, cult, land and afterlife – a biblical complex: HebrUnCollAnn 44 [1973] 1/54). Allerdings kannte man nicht wie in Ugarit die Verehrung vergöttlichter Vorfahren u. Könige, wenngleich sich für eine frühe Zeit wahrscheinlich machen läßt, daß die Verstorbenen wie in ugaritischen Texten ‚Heilende' genannt wurden, aus denen dann später durch leichte Veränderung des Wortes die ‚Lahmen, Schlaffen' wurden (J. C. de Moor, Rāpi'ūma – Rephaim: ZAW 88 [1976] 323/45, bes. 340f; Loretz 172; A. Caquot, Art. Rephaïm: DictBibl Suppl. 10, 344/57 [Lit.], hier 356f [möglich, doch kaum verifizierbar]). Auch wurde die Totenbeschwörung abgelehnt (vgl. 1 Sam. 28; Dtn. 18, 11; Lev. 19, 31; 20, 6. 27). Doch zeigen die wiederholten Einschärfungen, daß die Praxis nicht leicht zu unterbinden war. Nach Loretz 172 wurde das Verbot der alten Totenverehrung notwendig, ‚als in exilischer u. nachexilischer Zeit der Jahwismus sich zum Monotheismus entwickelt hatte'. In dieser Zeit sei die Verehrung der Väter Israels, vor allem Abrahams, an die Stelle der früheren Totenverehrung getreten (ebd. 178). Wann immer die Vätergeschichten entstanden sind, festzuhalten bleibt, daß es vom Zeitpunkt ihrer allgemeinen Bekanntheit an neben dem privaten Totenkult der Familien ein öffentliches Wissen über die in ihnen genannte Begräbnisstätte der drei Stammväter Abraham, Isaak u. Jakob u. ihrer Frauen gab (Gen. 23; 25, 9f; 49, 29/32; 50, 12f). Seit dem 2. Jh. vC. zeigt man die Höhle von Machpela bei Hebron. Neben diesen Gräbern kannte man zur Zeit Jesu die Gräber von Propheten (Mt. 23, 29; Lc. 11, 47). Eine Zusammenstellung der damals verehrten Stätten bietet Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt. Zum Patriarchengrab in der Höhle von Machpela ebd. 90/4.

II. Fürsprecher. Das *Grab wurde auch in Israel wie in der Umwelt als Wohnung des Toten verstanden (G. Quell, Die Auffassung des Todes in Israel [1925] 16; L. Wächter, Der Tod im AT [1967] 183/6), in dem er von den Lebenden durch Beigaben u. wohl auch durch kontinuierliche Spenden versorgt wurde. Mit der Beisetzung im Grab geht der Verstorbene in die Scheol, die Welt der Toten, ein. Nur bei einigen besonders Erwählten nimmt man eine *Entrückung als Ausnahme vom allgemeinen Geschick an (Gen. 5, 24: Henoch; 2 Reg. 2, 1/18: *Elias). Gelegentlich anknüpfend an die Entrückungsvorstellung spricht das nachexilische Judentum gerade im

Zusammenhang mit dem Tod von Verfolgten u. im Blick auf die Väter Israels von der Unsterblichkeit der Seele u. von der Auferstehung (P. Hoffmann, Die Toten in Christus[3] [1978] 73/7). Das Buch der Weisheit verbindet den eschatologischen Gerichtsgedanken mit der griech. Unsterblichkeitsidee. Im Moment des Todes ist die Seele des verfolgten Gerechten in Gottes Hand (Sap. 3, 1); vor ihm erzittern seine Bedränger im Gericht (ebd. 5, 2). Philo v. Alex. zeichnet Mose, Abraham, Jakob, Isaak u. Joseph als Muster der Vollkommenheit. Als Freunde Gottes haben die Väter das Vorrecht der παρρησία (G. J. M. Bartelink, Quelques observations sur παρρησία dans la littérature paléo-chrétienne: GraecLatChristPrim Suppl. 3 [Nijmegen 1970] 32). Praem. et poen. 166f spricht Philo von den drei παράκλητοι, die bei der eschatologischen Sammlung des Volkes aus der Diaspora Versöhnung mit Gott bewirken. Neben der Güte Gottes selbst u. der Besserung der Menschen nennt er die Frömmigkeit der Väter, die mit ihren vom Körper gelösten Seelen Gott in lauterer Weise verehren u. an ihn Gebete für ihre Söhne u. Töchter richten, die nicht unerfüllt bleiben. Das paläst. Judentum entwickelte im Zusammenhang mit der Auferstehungsthematik unterschiedliche Auffassungen über den Zwischenzustand. Den Gerechten werden besondere Orte in einem lichtvollen Teil der Scheol oder häufiger in einer himmlischen oder paradiesischen Welt zugewiesen. Im rabbin. Schrifttum differenziert man gelegentlich genauer nach den Graden der Heiligkeit (Goldberg 142_5). Der für die hl. Väter angenommene Zustand kommt dem sehr nahe, den das hellenist. Judentum als Unsterblichkeit der Seele beschrieben hat (Hoffmann aO. 95/174, bes. 172/4; H. C. C. Cavallin, Life after death 1 [Lund 1974] 33/101. 171/92. 206/8; G. Fischer, Die himmlischen Wohnungen [Bern 1975] 137/220). Wie bei Philo gelten auch im paläst. Judentum die Väter als Fürsprecher. Der Kreis der Fürsprache einlegenden Heiligen wird noch erweitert. Je mehr sich die Lehre ihres besonderen Zwischenzustandes ausbreitet, um so mehr ist nicht mehr nur von ihrer Fürsprache zu Lebzeiten, sondern von einer dauernden Tätigkeit die Rede, die der der Engel nahekommt. Allerdings gibt es auch kritische Stimmen, die sich in rabbin. Zeit mehren. Statt sich auf Fürsprecher zu verlassen, werden Torastudium u. gute Werke verlangt (O. Michel, Art. Gebet II [Fürbitte]: o. Bd. 9, 7/10; O. Betz, Der Paraklet [1963] 56/60; Johansson 65/178). Der hl. Fürsprecher ist eine Gestalt der Literatur, die im allgemeinen Bewußtsein präsent war. Die Frage ist, ob es auch konkrete Formen einer kultischen Verehrung gab, in der die Bitte um Fürsprache im einzelnen Fall geäußert wurde. Wurden die verehrten Gräber in einer solchen Absicht aufgesucht ? Sicherlich dachte man sich den dort Bestatteten in der Tradition der alten Vorstellung des Grabes als des Hauses des Toten in irgendeiner Weise als präsent. Man wird die Gräber nicht einfach als Denkmäler, die an ein früheres Leben erinnern, aufgefaßt haben. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt 126/43 ist der Ansicht, daß die Heiligen dort als Thaumaturgen u. Interzessoren galten. Die Hauptlast seiner Beweisführung tragen späte Zeugnisse wie etwa die Vitae Prophetarum, in denen man einen christlich überarbeiteten jüd. Text sieht. Da die Abgrenzung der Grundschrift von den christl. Zusätzen nicht einfach ist u. man mit den Einflüssen der christl. H. rechnen muß, ist es fraglich, ob es wirklich zur Zeit Jesu schon eine explizite jüd. H. mit Bitte um Fürsprache u. Wundererwartung an den Gräbern gab.

III. Die Frage einer jüd. Märtyrerverehrung. Im Blick auf die christl. Genese der H. ist es besonders wichtig, der Frage nachzugehen, ob es bereits im Judentum eine Form des Märtyrerkultes gegeben hat. Man kann auf die Gräber von Propheten hinweisen, von denen man annahm, sie seien eines gewaltsamen Todes gestorben. Im Rahmen des deuteronomischen Geschichtsbildes hatte man ‚die Vorstellung von Israel als dem Täter eines generell gewaltsamen Geschicks der Propheten' (O. H. Steck, Israel u. das gewaltsame Geschick der Propheten [1967] 317) gebildet, um deutlich zu machen, daß das sich der prophetischen Botschaft verschließende Volk selbst die Schuld an den in der politischen Geschichte ergehenden Strafgerichten Gottes trägt. Von da aus kam man dazu, auch einen einzelnen Propheten als Märtyrer zu zeichnen. Doch galt ein solcher in erster Linie als Prophet, selbst wenn man von ihm ein Martyrium erzählte. Wenn sein Grab gezeigt wurde, so war es das Grab eines Propheten, der gewaltsam gestorben war. Ob es zur Zeit Jesu an solchen Gräbern einen formellen Kult gab, ist zudem unsicher. Die Martyriumser-

zählungen 2 Macc. 6, 18/7, 41 lassen Verehrung im Sinn von Bewunderung außergewöhnlichen Mutes erkennen. Die Märtyrer tragen stellvertretend die Strafe, die das Volk verdient hat. Danach ist Gott dem Volk wieder gnädig. Die Fürbitte ebd. 7, 37 wird also auf einen bestimmten Moment der jüd. Geschichte bezogen (vgl. ebd. 6, 12/7; 7, 30/8). Die Auferstehungsthematik von ebd. 7 wird in 4 Macc. durch den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele ersetzt. Im Tod beginnt das Leben bei Gott in der Gemeinschaft der Väter (4 Macc. 9, 8; 13, 17; 16, 13; 17, 12 u.ö.). Ob mit einem solchen jenseitigen Zustand eine Auszeichnung der Märtyrer gemeint ist, kann vermutet werden, läßt sich aber nicht sicher entscheiden, da das Buch, abgesehen von den Vätern, nichts über das Jenseitsgeschick anderer Gerechter sagt. Der Stellvertretungsgedanke von 2 Macc. wird fortentwickelt zur Vorstellung des Sühneopfers, die aber auch auf die geschichtliche Lage des Volkes bezogen wird (4 Macc. 6, 29; 18, 4 u.ö.). Die 2 Macc. übertreffende rhetorische Bewunderung führt den Autor dazu, eine würdige *Grabinschrift zu entwerfen (4 Macc. 17, 9f). Doch wird nichts über den Ort der Bestattung gesagt. Die Ansicht, die Schrift sei eine Predigt aus Anlaß des Märtyrergedächtnisses, läßt sich nicht aufrechterhalten. Sie ist eine literarische Rede mit Zügen eines philosophischen Traktats (Baumeister, Anfänge 45_{26}). Seit etwa der Mitte der 2. Hälfte des 4. Jh. ist in Antiochien, in illa scilicet civitate, quae regis ipsius persecutoris nomine vocatur (Aug. serm. 300, 6 [PL 38, 1379]), eine christl. Verehrung der sog. hl. Makkabäer bezeugt. Dort zeigte man ihre Grabstätte. Gestützt auf späte Nachrichten haben E. Bammel, Zum jüd. Märtyrerkult: TheolLitZt 78 (1953) 119/26 u. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt 18/23 einen vorausgehenden Kult der antiochenischen Judenschaft erschließen wollen. Doch ist zu bedenken, daß man auf christl. Seite den Besitz der Gräber erklären mußte. Der Hinweis auf früheren jüd. Besitz konnte dem eigenen Anspruch nur dienlich sein. Zu rechnen ist auch mit einem konkurrierenden Kult auf beiden Seiten (s. auch Bammel aO. 121). Die Quellenlage mahnt zur Behutsamkeit im Urteil (s. Lucius/Anrich 142_3; Delehaye, Origines 201). Ein früher jüd. Märtyrerkult in Antiochien ist sehr unsicher u. wäre so singulär, daß man ihn besser nicht zum Ausgangspunkt weitreichender Theorien macht. – Das rabbin. Schrifttum enthält kritische Bemerkungen zur Gräberverehrung (Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt 142f) wie auch zum Engelkult (Johansson 145f). Doch hat sich die Kritik aufs Ganze nicht durchsetzen können. Zur mittelalterl. jüd. Gräberverehrung s. J. Obermann, The sepulchre of the Maccabean martyrs: JournBiblLit 50 (1931) 265; Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt 141; E. Werner, Traces of Jewish hagiolatry: HebrUnCollAnn 51 (1977) 49. 60; Goldberg 28f.

IV. Christliche Verehrung atl.-jüd. Heiliger. Die Kirche las das AT entsprechend ihrem Kanon mit 2 Macc. als Heilige Schrift. Die atl. Heiligen waren so im christl. Bewußtsein als geehrte Gestalten präsent. Die jüd. Märtyrer konnten in der Verfolgungszeit als Beispiele der Standhaftigkeit u. Vorbilder rechten Verhaltens vorgestellt werden (Cypr. ep. 58, 5f [CSEL 3, 2, 660/2]). Zum ältesten Bestand der christl. Malerei gehören atl. Szenen. In all diesen Fällen haben wir es mit Hochschätzung, nicht jedoch mit einem formellen Kult zu tun. Ein solcher kam zuerst nach dem Ende der Verfolgungszeit in Palästina im Zusammenhang mit der aufblühenden Wallfahrt zum hl. Land (Kötting, Peregrinatio 89/111) u. der konstantinischen Bautätigkeit dort auf. Die Gräber atl. Heiliger wurden Teil des Besuchsprogramms der christl. Pilger. Auf christl. Seite versuchte man, sich in den Besitz der Gräber zu bringen. Es gab christl.-jüd. Rivalitäten, Konkurrenzverehrungen an verschiedenen Plätzen, aber auch Kompromisse (M. Simon, Les saints d'Israël dans la dévotion de l'église ancienne: RevHistPhilRel 34 [1954] 113/23). So bezeugt der Pilger von Piacenza um 570, daß es am Patriarchengrab eine Schranke gab, die christl. u. jüd. Pilger voneinander trennte (PsAnton. Plac. itin. 30 [CCL 175, 144. 168]). In der Kirche fand man Gedenktage für diese Heiligen (für die makkabäischen Märtyrer zB. meist der 1. VIII.), die so nun auch fern von den Gräbern durch eine Festfeier verehrt werden konnten. Einwände gegen die Verehrung vorchristl. Heiliger wurden theologisch entkräftet (Simon aO. 103/5), während man andererseits gegenüber der Engelverehrung Reserven hatte, die erst allmählich überwunden wurden (s. J. Michl, Art. Engel IV [christl.]: o.Bd. 5, 199f; J. P. Rohland, Der Erzengel Michael [Leiden 1977] 65/73).

B. Griechisch-römisch. An dieser Stelle soll

nur insofern auf die Gottes- u. Heroenverehrung des griech.-röm. Kulturkreises eingegangen werden, als Bezüge zur Genese der christl. H. bestehen oder in der Forschungsgeschichte angenommen wurden.

I. Gottesverehrung. In der religionsgeschichtlichen Forschung der Zeit um 1900 war es üblich, christl. Heilige als verkleidete antike Gottheiten zu demaskieren. Georg zB. sei ein getaufter Mithras; Christophorus sei in Wirklichkeit Anubis; hinter Menas verstecke sich Horus (Baumeister, Martyr 14f). Die H. wurde so als Einzug des Polytheismus ins Christentum verstanden. Die Auseinandersetzung mit dieser Forschungsrichtung führte zur Erkenntnis, daß solche globalen Ableitungen nicht haltbar sind (vgl. F. Graus, Volk, Herrscher u. Heiliger im Reich der Merowinger [Prag 1965] 171/96). Die Frage der Kontinuität u. Diskontinuität von Antike u. Christentum muß viel genauer u. im kleineren Einzelfall untersucht werden. Wohl aber läßt sich feststellen, daß ein christl. Kult einen heidnischen ersetzen konnte (J. H. Croon, Art. Heilgötter; o. Bd. 12, 1224/30). Ein gutes Beispiel ist Menuthis, wohin der alex. Patriarch Cyrillus die von ihm in der Markuskirche erhobenen Gebeine der Märtyrer Cyrus u. Johannes übertrug, damit sie dort das Erbe der wundertätigen Isis antraten (C. Cozzolino, Origine del culto ai santi martiri Ciro e Giovanni in Oriente e in Occidente [Jerusalem 1975] 85/143; R. Herzog, Der Kampf um den Kult von Menuthis: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1939] 117/24). Dort, wie auch an anderen Stätten, praktizierte man den alten Brauch der Inkubation (Fernández Marcos). An Märtyrergräbern konnte es, wie zuvor in Tempeln, ein Orakelwesen geben (Baumeister, Martyr 70f). Es lassen sich also Praktiken nennen, die dem Heiligenkult aus der Götterverehrung zugeflossen sind. Doch stehen diese nicht am Anfang der Geschichte der H. u. können nicht ihre Entstehung erklären. Nachdem ein bestimmter Punkt in der christl. Entwicklung erreicht war, konnten auch einzelne Bräuche der Götterverehrung, meist vermittelt über den Heroenkult, Eingang in die H. finden.

II. Heroenverehrung. (C. Colpe, Art. Gottessohn: o. Bd. 12, 29f; H. Dörrie, Art. Gottesvorstellung: ebd. 95/8; W. Schottroff, Art. Gottmensch I: ebd. 155/234; H. D. Betz, Art. Gottmensch II: ebd. 234/312; T. J. Cornell, Art. Gründer: o. Bd. 12, 1139/45; A. Dihle, Art. Heilig: o. Sp. 25.) Parallelen zwischen dem Heroenkult u. der H. sind unverkennbar. In beiden Fällen sind das Hervorheben des Grabes u. ein regelmäßig wiederholter Festtag zentrale Erscheinungen. Besondere Nähe ist dann gegeben, wenn die asketische Lebenshaltung eines als Heros Verehrten dem christl. Heiligkeitsideal nahe kommt (zur Heroisierung von Philosophen s. P. Boyancé, Le culte des muses chez les philosophes grecs [Paris 1937] 229/347). Im Blick auf diese Gemeinsamkeiten hat man die H. als christl. Übernahme des Heroenkultes erklärt. Doch ist auch gegenüber einem solchen globalen Erklärungsmodell Vorsicht angebracht. Die Kirche hat nicht etwas Fertiges voll übernommen, sondern sie hat in einem längeren historischen Prozeß durch Steigerung des Totenkultes die vielfältigen Formen der H. entwickelt, wobei sie seit dem 4. Jh. im einzelnen sehr wohl Anregungen aus dem Bereich der Heroenverehrung aufgegriffen hat. Die Gemeinsamkeiten zwischen Heroenkult u. H. erklären sich zunächst daher, daß es sich in beiden Fällen um Steigerungen des Christen u. Nichtchristen gemeinsamen, allgemeinen Totenkultes handelt. Mit direkten Übernahmen einzelner Formen der Heroen- in die H. ist dann seit dem 4. Jh. zu rechnen. Nach dem Ende der Verfolgungen sah man im Märtyrer verstärkt den christl. Helden, der die alten Heroen übertraf (s. u. Sp. 135). Bei der mit dieser Sicht zusammenhängenden Steigerung der Märtyrerverehrung griff man auch auf Praktiken, wie man sie aus der Heroen- u. Götterverehrung kannte (s. o. Sp. 103f; u. Sp. 132) zurück, die bei der Ausweitung der H. auf Personen, die nicht als Märtyrer gestorben waren, beibehalten wurden. – Weitere Lit. zum Thema Heroenkult u. H.: M. Hadas/M. Smith, Heroes and Gods (London 1965) 10/6; J. S. Lasso de la Vega, Heroe griego y santo cristiano (Madrid 1962) bzw. Eroe greco e santo cristiano (Brescia 1968); A. Brelich, Gli eroi greci (Roma 1958); A. D. Nock, The cult of heroes: HarvTheolRev 37 (1944) 141/74 bzw.: ders., Essays on religion and the ancient world 2 (Cambridge, Mass. 1972) 575/602; L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921); M. P. Foucart, Le culte des héros chez les grecs: MémAcadInscr 42 (1922) 1/166; S. Eitrem, Art. Heros: PW 8, 1 (1912) 1111/45; F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 1/2 (1909/12) 238/78.

368/76 u.ö.; Lucius/Anrich 14/48; Rohde, Psyche 146/99. Zu Ägypten vgl. J. Quaegebeur, Les ,saints' égyptiens préchrétiens: OrLovPer 8 (1977) 129/43; D. Wildung, Imhotep u. Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten (1977).

C. Christlich. I. Apostel u. andere ntl. Gestalten. a. Berufung auf Apostelgräber. Die kanonische Apostelgeschichte, die an sie anschließenden Apostellegenden des 2. u. 3. Jh. wie auch etwa die theologische Thematik der apostolischen Tradition bezeugen die Hochschätzung u. Bewunderung, die man in allen Schichten der frühchristl. Gemeinden den Aposteln in verklärender Rückschau entgegenbrachte. Doch verband sich diese Form der Verehrung zunächst nicht mit einem Kult an ihren Gräbern. Erst Ende des 2. Jh., zu einer Zeit also, da sich gerade der Märtyrerkult herausbildet, beginnt man, sich auf Gräber der ersten christl. Generation zu berufen, um der eigenen Praxis apostolischen Ursprung u. Rechtmäßigkeit zu sichern. Im Osterfeststreit führt Bischof Polykrates v. Ephesus die Gräber des von ihm als Apostel angesehenen Philippus der Apostelgeschichte, seiner Töchter u. des Johannes in Hierapolis u. Ephesus an (Eus. h. e. 5, 24, 2f [GCS Eus. 2, 1, 490, 13/21], s. auch 3, 31, 3 [264, 11/9]). Man könnte meinen, Bischof Viktor v. Rom habe zuvor die röm. Apostelgräber zum Argument gemacht u. Polykrates antworte darauf mit Hinweis auf die kleinasiatischen Gräber. Doch ist zu beachten, daß Irenäus (haer. 3, 3, 2f [SC 211, 32/8]) in seiner Darstellung der röm. Sukzessionsreihe nur davon spricht, daß Petrus u. Paulus die röm. Kirche gegründet haben, ohne daß er sich auf deren Gräber bezieht. Irenäus hat seine Liste im letzten sicher aus Rom. Wenn man schon damit rechnet, Bischof Viktor habe sich auf Petrus u. Paulus berufen, dann ist es besser, innerhalb einer solchen Vermutung nicht allzusehr ins Detail zu gehen. Für Polykrates erklärt sich das Erwähnen der Gräber vom beginnenden kleinasiatischen Märtyrerkult her. Im Anschluß an den genannten Abschnitt spricht er nämlich von Märtyrern, u.a. von Polykarp v. Smyrna (Eus. h. e. 5, 24, 4f [GCS Eus. 2, 1, 490, 21/492, 6]). Johannes wird u.a. als μάρτυς bezeichnet, obwohl die Acta Ioannis von einem friedlichen Entschlafen ohne Gewaltanwendung handeln (115 [AAA 2, 1, 215]; vgl. Joh. 21, 20/3). Das älteste Zeugnis über ein Martyrium der Apostel in ihrer Gesamtheit findet sich bei Polyc. Smyrn. ep. 9. Später differenzierte man zwischen Johannes u. den übrigen. Für Polykrates trifft jedoch das allgemeine Bild vom Märtyrertod der Apostel auch auf Johannes zu, während er Philippus ohne einen solchen Hinweis nennt. Zum Schluß seiner Liste verweist der Bischof von Ephesus auf ,den seligen Papirius u. Melito, den Eunuchen, der stets im Hl. Geist wandelte u. der in Sardes ruht'. Beide werden nicht als Märtyrer bezeichnet; zu Melito wird auch die Grabstätte genannt. Wahrscheinlich führte der Märtyrerkult dazu, daß man auch die Gräber von besonders geachteten Nichtmärtyrern in Ehren hielt. Es kann also vermutet werden, daß der entstehende Märtyrerkult der Anlaß dafür war, sich der älteren Gräber zu entsinnen u. den Hinweis auf sie zu einem zusätzlichen Argument in der Apostolizitätsthematik zu machen. Hegesipp berichtet, der Herrenbruder Jakobus sei nach seinem Martyrium in der Nähe des Tempels bestattet worden, u. er fügt an: ,Noch jetzt ist sein Grabmal (στήλη) in der Nähe des Tempels' (Eus. h. e. 2, 23, 18 [GCS Eus. 2, 1, 170, 20/2]). Es ist nicht undenkbar, daß sich in der Kirche echte Erinnerung an frühe Gräber erhalten hat. Kurze Zeit nach dem Osterfeststreit, unter Zephyrin (so Eus. h.e. 2, 25, 6 [176, 21/178, 2]), setzt sich der röm. Autor Gaius mit dem Montanisten Proklus auseinander, der sich nach Ausweis des von Eusebius zitierten Gaiusfragmentes h. e. 3, 31, 4 (266, 3/5) ebenfalls auf die Gräber des Philippus u. seiner prophetischen Töchter in Hierapolis bezogen hat (nach Polykrates: drei Töchter, wobei eine von ihnen in Ephesus ruht; Proklus wie Act. 21, 8f: vier Töchter). Dagegen setzt Gaius sein röm. Wissen. Er kann die Tropaia der Apostel, welche die röm. Kirche gegründet haben, auf dem Vatikan u. an der Straße nach Ostia zeigen (Eus. h. e. 2, 25, 7 [178, 3/6]). Die beiden, von Eusebius in seinem Zusammenhang isoliert zitierten Frg. berühren sich inhaltlich; sie dürften in der Schrift des Gaius nicht allzuweit auseinandergestanden haben.

b. Apostelverehrung in den Formen des Märtyrerkultes. Den Märtyrertod des Petrus u. des Paulus setzt schon 1 Clem. 5 voraus (Baumeister, Anfänge 229/48). Darüber hinaus gab es die bereits erwähnte Vorstellung eines Martyriums aller Apostel bis auf Johannes. Es ist daher verständlich, daß man die Apostel in der Zeit des aufkommenden Märtyrerkultes

nicht anders als in den sich dort entwickelnden Formen verehrte. Ging es zunächst wohl noch darum, die Apostel nicht von der Ehre auszuschließen, die man den Märtyrern entgegenbrachte, so sorgte die besondere Hochschätzung ersterer dafür, daß ihre Verehrung die der Blutzeugen im allgemeinen übertraf. Ein frühes Zeugnis für einen Reliquienglauben findet sich Act. Thom. 170 (AAA 2, 2, 285/7). Der König Misdai, der Thomas hatte töten lassen, sucht das Grab des Apostels auf, weil er sich von den Gebeinen die Heilung seines Sohnes erhofft. Er findet sie nicht, weil sie in den Westen gebracht worden waren (zum Thomaskult in Edessa s. Delehaye, Origines 212f; E. Kirsten, Art. Edessa: o. Bd. 4, 571). Doch der Staub, auf dem sie gelegen hatten, bewirkt das Wunder. Die Stelle ist sicher nicht typisch für die allgemeinen Anschauungen Anfang des 3. Jh. Eher paßt es zu dieser Zeit, wenn man Aposteln nach dem Modell des Märtyrergedächtnistages ein Kalenderdatum zuweist. Der röm. Chronograph von 354 verzeichnet in der Depositio martyrum zwei Apostelfeste: zum 22. II. das natale Petri de cathedra u. zum 29. VI. das Gedächtnis Petri in Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basso cons(ulibus) (Depos. mart.: Chronogr. a. 354 [KIT 2, 3 Lietzmann]). Die zweite Eintragung verweist auf das Konsulatsjahr 258, in dem man vielleicht damit begonnen hat, die beiden Apostel durch eine offizielle Feier der röm. Gemeinde am 29. VI. zu ehren. Das liturgische Petrusfest am 22. II. könnte noch älter sein. Es könnte schon in der 1. Hälfte des 3. Jh. aufgekommen sein, als man in Rom daranging, die Pflege des Gedächtnisses von Märtyrern u. Bischöfen zu einer öffentlichen Angelegenheit der gesamten Gemeinde zu machen (s. Stuiber 30/3). Die beiden Kalendereintragungen sind mit einer Fülle von Problemen verknüpft, die hier nicht in extenso behandelt werden können (vgl. E. Dinkler, Petrus u. Paulus in Rom: Gymn 87 [1980] 28/31; Ch. Pietri 365/89; D. W. O'Connor, Peter in Rome [New York 1969] 41/9 u.ö.; Klauser, Petrustradition; ders., Cathedra 152/83, mit Nachträgen 205f; Lietzmann; J. P. Kirsch, Der stadtröm. christl. Festkalender im Altertum [1924] 18. 20/2; in diesen Arbeiten jeweils weitere Lit.). Meist ergänzt man die Notiz zum 29. VI. nach dem Martyrologium Hieronymianum zu folgendem, als ursprünglich angesehenen Text: Petri in Vaticano, Pauli vero in Via Ostensi, utrumque in Catacumbas, Basso et Tusco cons. Ch. Pietri 378f entscheidet sich für die Beibehaltung des Wortlauts der Depositio martyrum u. rechnet damit, daß er die Situation zur Zeit der Niederschrift des Kalenders (354 oder 336, entsprechend dem erschlossenen Zeitpunkt der Redaktion der Depositio episcoporum, der auch für die Depositio martyrum anzunehmen ist) widerspiegele. In dieser Zeit habe man wohl schon das kleine, Paulus geweihte Martyrium an der Straße nach Ostia aufsuchen können. Die Petrusbasilika am Vatikan sei jedoch noch nicht fertiggestellt gewesen, u. man habe des Petrus an der Stätte ad Catacumbas gedacht. Es gab in Rom drei Orte der Apostelverehrung. Der Grabungsbefund unter St. Peter läßt sich gut mit der oben genannten Gaiusäußerung in Verbindung bringen. Die Ädikula an der Roten Mauer, das Tropaion des Gaius, wurde in konstantinischer Zeit zum Mittelpunkt der großen Basilikaanlage von Alt-St. Peter (B. M. Apollonj Ghetti / A. Ferrua / E. Josi / E. Kirschbaum, Esplorazioni sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano 1 [Città del Vat. 1951] 161/72). Für die Paulus-Gedächtnisstätte an der Straße nach Ostia, die auch von Gaius genannt wird, kann man mit einem einfachen Bau aus konstantinischer Zeit rechnen, der dann Ende des 4. Jh. durch die große Basilikaanlage abgelöst wurde (Ch. Pietri 33/7; Kirschbaum 172/203). Die dritte Stätte wurde in konstantinischer Zeit durch die Basilica Apostolorum, heute San Sebastiano, ausgezeichnet. Hier befand sich zuvor die durch diese Kirche dann überbaute sog. Triklia, ein zu einem Hof offener Versammlungsraum (Beschreibung u. Lit. bei Jastrzebowska 67/92; zur Ausgrabung s. P. Styger, Röm. Märtyrergrüfte 1 [1935] 24/43). Die dort 1915 entdeckten *Graffiti, von denen eines aus dem Jahr 260 stammen könnte (Ch. Pietri 42_7 [Lit.]), belegen, daß man hier Petrus u. Paulus angerufen u. ihnen zu Ehren refrigeria, Gedächtnismahle, gehalten hat. Die oft geäußerte Ansicht einer Translation der Apostel hierher u. ihrer zeitweiligen oder sogar ursprünglichen Bestattung an dieser Stelle findet keine Stütze im Ausgrabungsbefund. Vielleicht gab es an dieser, vom Ursprung her keineswegs christl. Stätte eine private Apostelverehrung, die iJ. 258 offiziell von der Gemeinde übernommen wurde. Auch im Fall des 22. II. kann ein privater Brauch dem liturgischen

Gedächtnis vorangegangen sein. Dann kann das Wort cathedra ursprünglich, entsprechend dem Vorkommen von cathedrae im christl. Totenkult, eine Totenmahlfeier zum Gedächtnis Petri meinen (Klauser, Petrustradition 27f; ders., Cathedra 176/8; Lietzmann 19/21). Doch schon für die liturgische Feier der Depositio martyrum wäre der Bezug zur apostolischen Lehre u. Predigt anzunehmen (Ch. Pietri 387/9). Das Fest kann gut, da die Notiz keinen Ort nennt, in den Räumen, in denen man sich gewöhnlich zum Gottesdienst versammelte, begangen worden sein. Die konstantinischen Gründungen müssen im Zusammenhang der Kirchenstiftungen Konstantins gesehen werden, der durch sie u. den in den Bauten vollzogenen Kult seinem politischen Werk göttlichen Segen sichern wollte (zu den Kirchenbauten s. J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 367/70; H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung [1955] 114/23). Seine Grabstätte mit den zwölf Gedenkstelen der Apostel ließ er in der Apostelkirche in seiner neuen Hauptstadt anlegen, um so nach seinem Tod an den Gebeten teilzuhaben, die dort zu Ehren der Apostel dargebracht würden (Eus. vit. Const. 4, 60 [GCS Eus. 1^2, 1, 144f]; s. R. Krautheimer, Zu Konstantins Apostelkirche in Kpel: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 224/9; P. Stockmeier, Herrscherfrömmigkeit u. Totenkult: Pietas, Festschr. B. Kötting = ebd. 8 [1980] 105/13 [Lit.]). Die Apostel gelten als die herausragenden Fürsprecher. Der Gedanke der Bestattung ad sanctos dürfte leitend gewesen sein. Der Konstantinsohn Konstantius ließ dann auch wirklich Reliquien der Hll. Timotheus, Andreas u. Lukas in die Apostelkirche übertragen (Delehaye, Origines 55).

c. *Kirchenpolitischer Charakter der Apostelverehrung.* Die großräumige Gliederung der Kirche hatte sich im Anschluß an die staatl. u. wirtschaftlichen Gegebenheiten herausgebildet. Im Osten argumentierte man auch später noch politisch, um den Rang Kpels als des neuen Rom hervorzuheben (Conc. Cpol. vJ. 381 cn. 3 [Conc. Oec. Decr.[3] 32]; Conc. Chalc. cn. 38 [ebd. 99f]). In Rom u. allmählich auch im Osten bediente man sich des Apostolizitätsprinzips, um die besondere Autorität eines Bischofssitzes zu begründen. Die Apostelverehrung erhielt so auch einen kirchenpolitischen Charakter (zu den röm. Vorstellungen s. Ch. Pietri 269/401. 1411/626 u. ö.). Die Petrusverehrung im spätröm. u. fränkischen Gallien u. später bei den Angelsachsen drückte die Verbundenheit mit Rom aus (E. Ewig, Der Petrus- u. Apostelkult im spätröm. u. fränkischen Gallien: ZKG 71 [1960] 215/51 bzw. ders., Gallien 318/54; Th. Zwölfer, Sankt Peter [1929]). Demgegenüber ist die Verehrung des Paulus, wenn er nicht mit Petrus zusammen auftritt, sehr viel weniger verbreitet (E. Dassmann, Paulus in frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst = VortrDüsseldorf G 256 [1982] 25 u. ö.). Der Kult der aus den Paulusakten bekannten Thekla mit der Wallfahrtsstätte Seleukia in Isaurien war stärker in der Volksfrömmigkeit verankert als der ihres Lehrers (Kötting, Peregrinatio 140/60). In Alexandrien kannte man die Verehrung des als Petrusschüler geltenden Markus (älteste Bezeugung der alexandrinischen Wirksamkeit des Markus: Eus. h. e. 2, 16, 1 [GCS Eus. 2, 1, 140, 20/2]). Im 8. Jh. begründete **Aquileja die eigene Autorität mit ihm, gefolgt von Venedig (O. F. A. Meinardus, An examination of the traditions pertaining to the relics of St. Mark: OrChristPer 36 [1970] 348/76). Im J. 488 fand man auf Zypern (*Cyprus) die Gebeine des Barnabas. Man konnte so den apostolischen Ursprung der zyprischen Kirche gegenüber Antiochien unter Beweis stellen (H. Delehaye, Saints de Chypre: AnalBoll 26 [1907] 335f; W. Speyer, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike [1970] 81/5). In Kpel wurde die Apostolizitätsthematik erst allmählich u. zögernd aufgegriffen. Seit dem 7. Jh. sprach man hier vom apostolischen Sitz. Im 9. Jh. sieht man sich als Erbe von Ephesus mit der dortigen Johannesverehrung (s. Kötting, Peregrinatio 173/80). Die Andreaslegende mit der Einsetzung des Stachys zum ersten Bischof von Byzanz verbreitet sich vor allem im 10. u. 11. Jh. (F. Dvornik, The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew [Cambridge, Mass. 1958], bes. 223/64). In Spanien reklamiert man apostolischen Ursprung durch die Jakobusverehrung in Santiago de Compostela (O. Engels, Die Anfänge des span. Jakobusgrabes in kirchenpolitischer Sicht: TheolQS 75 [1980] 146/70: 8. Jh.). In der Provence führte man seit dem 11. Jh. die Ursprünge des christl. Glaubens dort auf Lazarus, seine Schwestern u. Maria Magdalena zurück (V. Saxer, Le culte de Marie Madeleine en occident des origines à la fin du moyen âge [Paris 1959] 6f). – Zur Marienverehrung, die

sich in Ephesus aus der dortigen Johannesverehrung entwickelt hat (Kötting, Peregrinatio 172f; s. Joh. 19, 27) u. die sich vor allem nach dem Ephesinum von 431 verbreitete, s. Th. Klauser, Art. Gottesgebärerin: o. B. 11, 1071/103; zum Ganzen vgl. W. Speyer, Art. Gründer: o. Bd. 12, 1148/55.

II. Märtyrer. a. Voraussetzungen des Märtyrerkultes. Die Entstehung der Märtyrerverehrung muß im Zusammenhang mit der Geschichte der christl. Martyriumsdeutung gesehen werden. Ausgehend von der Forderung Jesu zu kompromißloser Nachfolge auch in der Verfolgungssituation u. im nachösterlichen Rückblick auf den Gekreuzigten hat die Kirche des 1. Jh. in der Übernahme u. Veränderung jüd. u. hellenist. Gedanken eine situationsbezogene, breite Verfolgungsthematik geschaffen, aus der dann im 2. Jh. unter dem Eindruck von Martyrien der Strang einer Martyriumstheologie im engeren Sinn hervorgegangen ist, in der man das tödliche Verfolgungsgeschick von jeder anderen Form von Nachstellung abhob u. das Bild des Blutzeugen klare Konturen erhielt. Die Hervorhebung derer, die des Glaubens wegen starben, u. die Suche nach eindeutigen Termini läßt sich gut im Hirt des Hermas beobachten. Diese Schrift unterscheidet zwischen denen, die des Namens (oder des Gesetzes) wegen gelitten haben (παθόντες), u. anderen, die bedrängt wurden (θλιβέντες), jedoch nicht gelitten haben (sim. 8, 3, 6f; vgl. N. Brox, Zeuge u. Märtyrer [1961] 225f). Ersteren kommt der Ehrenplatz vor dem Visionär u. den Amtsträgern der Gemeinde zu (vis. 3, 1, 8f). Zum ersten Mal in der erhaltenen Literatur verwendet das Schreiben der Gemeinde von Smyrna an die von Philomelium über das Martyrium des Bischofs Polykarp die uns geläufige Zeugnisterminologie zur Bezeichnung des Sterbens aus Gründen des Christseins. Der Wortgebrauch wird nicht erklärt; er muß vor Abfassung des Schreibens in Kleinasien aufgekommen sein. Die Unterscheidung des Hermas blieb erhalten, indem man in einer Terminologie, die sich allmählich in der ganzen Kirche durchsetzte, zwischen dem μάρτυς u. dem ὁμολογητής/confessor unterschied (zuerst im Schreiben der Gemeinden von Vienne u. Lyon bei Eus. h.e. 5. 2, 2/4 [GCS Eus. 2, 1. 428. 7/430. 2]. hier jedoch: ὁμόλογος). Die Hochschätzung des Märtyrers, wie sie sich in der Martyriumstheologie des 2. Jh. äußert, war nun Grund dafür, daß sich auch eine besondere Praxis an seinem Grab entwickelte. Im Martyrium des Polykarp wird gut die Nahtstelle zwischen Martyriumstheologie u. entstehender Märtyrerverehrung deutlich.

b. Das Martyrium Polycarpi. 1. Datierung u. Authentizität. Die Datierung des Schreibens u. damit auch der Anfänge der Märtyrerverehrung (s. u. Sp. 113f) hängt vom Todesdatum Polykarps ab, über das in den letzten Jahrzehnten eine lebhafte Kontroverse geführt worden ist, seitdem sich H. Grégoire 1951 in der Ablehnung der bis dahin allgemein anerkannten Datierung 155 oder 156 für das Jahr 177 ausgesprochen hatte (La véritable date du martyre de S. Polycarpe [23 février 177] et le ‚Corpus Polycarpianum‘: AnalBoll 69 [1951] 1/38). Das dadurch angeregte erneute Studium des Problems hat dazu geführt, daß sich eine Reihe von Forschern für den Zeitraum 161/68–9 entschied (so H.-I. Marrou, La date du martyre de S. Polycarpe: ebd. 71 [1953] 5/20), während andere eher an einen früheren Zeitpunkt denken (so B. Dehandschutter [Martyrium Polycarpi (Leuven 1979) 191/219]: 156/60). Die Schwierigkeit rührt daher, daß die Angaben Mart. Polyc. 21 (18, 4/8 Musurillo), aus denen man meist einen frühen Termin erschließt, u. die bei Eusebius in der Chronik (unter dem 7. Jahr der Regierung Mark Aurels = 167 nC.) u. in der Kirchengeschichte (4, 15, 1 [GCS Eus. 2, 1, 334, 20f]: unter Mark Aurel, dessen Sohn Antoninus u. dessen Bruder Lucius Verus) nicht übereinzustimmen scheinen. Bestechend ist die Lösung, die P. Brind'Amour, La date du martyre de S. Polycarpe (le 23 février 167): AnalBoll 98 (1980) 456/62 vorgeschlagen hat. Er kann zeigen, daß τὸ μέγα σάββατον den Sonntag bezeichnet, im Unterschied zum μικρὸν σάββατον, dem Samstag. Der ‚große Sabbat‘ von Mart. Polyc. 21 wäre also ein Sonntag gewesen. Nun fiel aber der dort genannte 23. II. in dem Jahr, das die Chronik des Eusebius angibt, also 167, tatsächlich auf einen Sonntag. Demnach verdient die Angabe des Eusebius Vertrauen. Allerdings bleibt angesichts dieser Theorie die Frage, wie παρασκευή ebd. 7, 1 (6, 15 Mus.) zu verstehen ist. Wenn, wofür alles spricht, ein Freitag gemeint ist, dann hat das Martyrium des Polykarp am folgenden Tag, also doch an einem Samstag, stattgefunden. W. Rordorf erklärt den ‚großen Sabbat‘ als einen Samstag, der auf einen bürgerlichen Feiertag (das Terminalienfest) fiel (Zum Problem des ‚gro-

ßen Sabbats' im Polykarp- u. Pioniusmartyrium: Pietas aO. [o. Sp. 109] 245/9). – Nach H. v. Campenhausen, der den Martyriumstext der griech. Hss. mit dem Referat Eus. h.e. 4, 15 verglichen hat, ist nur ein Grundbestand, der dann später sukzessive überarbeitet wurde, auf die Zeit unmittelbar nach dem Tod des Polykarp zurückzuführen (Bearbeitungen u. Interpolationen des Polykarpmartyriums = SbHeidelberg 1957 nr. 3 bzw. ders., Aus der Frühzeit des Christentums [1963] 253/301). Die Überprüfung dieser Hypothese durch L. W. Barnard, In defence of Pseudo-Pionius' account of S. Polycarp's martyrdom: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 (1970) 193/204, zeigt, daß stärkere Gründe für die Authentizität fast des ganzen Textes sprechen. Zusätzliche Argumente zugunsten der Authentizität sind von Dehandschutter aO. 140/55 geltend gemacht worden. Die Lösung bietet schon G. Lazzati, Nota su Eusebio epitomatore di atti dei martiri: Studi in on. di A. Calderini e R. Paribeni 1 (Milano 1956) 380: Der eusebianische Text ist in der Tat kürzer, weil der paränetische Teil fortgelassen worden ist. Mart. Polyc. 21 ist vielleicht ein ganz früher, ebd. 22 sicher ein später Zusatz. Alles andere dürfte im wesentlichen bald nach dem Tod Polykarps niedergeschrieben worden sein.

2. Deutung des Martyriums u. entstehender Märtyrerkult. In dem Schreiben der Gemeinde von Smyrna sind Bericht u. Deutung des Geschehens ineinander verschränkt. Der Verfasser schildert das Leiden als einen schon vom Glanz der himmlischen Welt erleuchteten Weg zu Gott. Besonders aufschlußreich ist das eucharistisch klingende Gebet, in dem sich Polykarp unmittelbar vor seinem Tod selbst zum Opfer darbringt (Mart. Polyc. 14 [12, 21/14, 2]). Hier wie auch ebd. 19, 2 (16, 21/7) wird die Überzeugung deutlich, daß der Märtyrer im Moment des Todes sogleich in die ewige Welt Gottes gelangt. Ihn verherrlicht er dort zusammen mit den Aposteln u. allen Gerechten. Die im Tod liegende Vollendung drückt sich für den Verfasser in Andeutungen des Wunderbaren aus, die von den Glaubenden verstanden werden (ebd. 15f [14, 3/20]). Im irdischen Geschehen des Leidens, wird am Märtyrer in seiner Körperlichkeit das Einwirken göttlicher Gnade wahrnehmbar. Dann aber braucht es nicht zu verwundern, wenn in die Hochschätzung des Märtyrers die seiner Gebeine miteinbezogen wird. Diese gelten als wertvoller als Gold u. Edelsteine u. werden an passender Stelle beigesetzt (ebd. 18, 2 [16, 9/11]). Der folgende Satz 18, 3 (16, 11/5) ist das erste Zeugnis über den damals gerade entstehenden Märtyrerkult. Das Schreiben teilt mit, daß sich die Gemeinde nach Möglichkeit am Todestag Polykarps an seinem Grab versammeln will (zu ἡ τοῦ μαρτυρίου ἡμέρα γενέθλιος als ,Todesgedächtnistag des Martyriums' s. A. Stuiber, Art. Geburtstag: o.Bd. 9, 232). Die Zusammenkunft dient dem Gedächtnis derjenigen, die schon als Märtyrer gestorben sind, u. der Übung u. Vorbereitung derer, die einen solchen Kampf vor sich haben. Man gedenkt also aller zwölf in Smyrna gestorbenen Märtyrer gemeinsam am Todestag des zwölften, der als Bischof der Gemeinde der bekannteste unter ihnen ist (vgl. Mart. Polyc. 19, 1 [16, 16/21]). In welcher Form das geschieht, wird nicht gesagt. Rordorf, Origines 320/5 rechnet mit einer Eucharistiefeier, bei der der Name des Märtyrers in den Gebeten erwähnt wird, u. mit dem Verlesen des Martyriumsberichtes. Da jedoch auch andere Formen denkbar sind, läßt man die Frage besser offen. Die Praxis des Jahresgedächtnisses des Todestages ist keine christl. Neuerung. Sie gab es im Osten neben der Feier des Geburtstages des Toten, während der Westen fast nur den Geburtstag kannte (Stuiber, Geburtstag aO. 226; W. Schmidt, Geburtstag im Altertum [1908] 39f). Vielleicht begingen die christl. Familien Smyrnas, so wie nichtchristl., das Gedächtnis ihrer Toten am jährlichen Todestag. Das Neue im Fall der Märtyrer wäre dann, daß nicht eine Familie, sondern die ganze christl. Gemeinde den Gedächtnistag des Martyriums am Grab begeht. Daß man aller zwölf Märtyrer am jährlichen Todestag Polykarps gedenkt, könnte damit zusammenhängen, daß man in Familien das Totengedächtnis der Vorfahren am Todestag eines von ihnen begeht (vgl. Stuiber, Geburtstag aO. 231). Eine programmatische Erklärung zum Rang der Märtyrerverehrung enthält Mart. Polyc. 17, 3 (16, 3/7). Christus gilt die Anbetung, weil er Sohn Gottes ist. Den Märtyrern bringt man mit Recht Liebe entgegen als Jüngern u. Nachahmern des Herrn wegen ihrer unübertrefflichen Zuneigung gegenüber ihrem König u. Lehrer. Das Schreiben der Gemeinde von Smyrna läßt sich in etwa 4 Macc. an die Seite stellen, weil es auf christl. Seite einen Punkt in der Entwicklung der Theologie des Martyriums be-

zeichnet, den für den Bereich des Judentums vorher schon 4 Macc. markiert hat. Der Autor der jüd. Martyriumsschrift verfaßt für das ihm nicht bekannte Grab eine passende Inschrift (s. o. Sp. 101). Auf christl. Seite kann man in der 2. Hälfte des 2. Jh. einen Schritt weiter gehen. Man kennt das Grab des Märtyrers u. versammelt sich dort zum jährlichen Gedächtnis des Martyriums.

3. Ausblick auf die weitere Entwicklung. Die im Schreiben der Smyrnäer enthaltene Vorstellung, daß der Märtyrer im Tod sofort die himmlische Herrlichkeit erlangt, liegt auf der Linie des Ignatius v. Ant. (Baumeister, Anfänge 282/5). Von einer solchen Sicht unterscheidet sich die Auffassung des Polykrates v. Ephesus in seinem schon herangezogenen Schreiben an Viktor v. Rom (o. Sp. 105), der vom Ruhen der Heiligen in ihren Gräbern bis zur endzeitlichen Auferweckung von den Toten spricht (bei Eus. h.e. 5, 24, 2/5 [GCS Eus. 2, 1, 490, 12/492, 6]). Doch hat sich in der Kirche des 3. Jh. die zuerst genannte Überzeugung allgemein durchgesetzt. Der ‚normale' Christ erhoffte sich das refrigerium interim (A. Stuiber, Refrigerium interim [1957]; H. Finé, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian [1958] bes. 150/96); vom Märtyrer aber wußte man, daß er im Moment des Todes sogleich der himmlischen Herrlichkeit teilhaftig wird. Origenes verbindet diese Auffassung mit dem bei Philo schon begegnenden Gedanken der παρρησία (s. Sp. 99). Wie für Philo die großen Gestalten des AT als Freunde Gottes das Vorrecht der παρρησία haben, so haben es nun nach Origenes auch die Märtyrer (Bartelink aO. [o. Sp. 99] 24f). Mart. 37 (GCS Orig. 1, 35, 21/5) läßt erkennen, daß die παρρησία des Märtyrers den auf Erden zurückgelassenen Familienmitgliedern Segen bringen kann: ‚Du erlangst die Vollmacht, ihnen Wohltaten zu erweisen, weil du Gottes Freund geworden bist.' Neben den Heiligen des AT u. den Aposteln treten auch die Märtyrer bei Gott für die irdische Kirche ein (W. Rordorf, La ‚diaconie' des martyrs selon Origène: Epektasis, Festschr. J. Daniélou [Paris 1972] 397). Solche Vorstellungen wurden Allgemeingut in allen Schichten der christl. Gemeinden u. erklären, daß man sich seit Ende des 3. Jh. in Gebeten um Fürsprache an die Freunde Gottes wendet. Frühe Zeugnisse von Invokationen finden sich unter den Graffiti der Triklia unter San Sebastiano (IUR NS 5, 12937: Paule Petre petite pro Erote rogate; vgl. auch 12967. 12996. 13052; Jastrzebowska 205). Die wenigen Beispiele können zeigen, daß die Theologie des Martyriums u. das Bild, das man sich in den christl. Gemeinden vom Märtyrer machte, nicht nur Pate gestanden haben bei der Entstehung des Märtyrerkultes, sondern auch Impulse für dessen weitere Geschichte geliefert haben. Die Geschichte des Märtyrerkultes u. die der Theologie des Martyriums stehen in einer Wechselbeziehung zueinander, da ja auch der Kult wiederum die Theologie beeinflußt hat.

c. Ausbreitung des Märtyrerkultes. 1. Nordafrika zur Zeit Tertullians. Die dem Polykarpmartyrium chronologisch am nächsten stehenden Hinweise auf den sich herausbildenden Märtyrerkult stammen aus Nordafrika. Dort hatte man bereits vor Tertullian den Martystitel als Lehnwort in das Latein der Kirche übernommen (Pass. Scill. 15 [88, 26 Mus.]: Nartzalus dixit: Hodie [= 17. VII. 180] martyres in coelis sumus). Für Tertullian, der auch Gefangene Märtyrer nennt (mart. 1, 1 [CCL 1, 3, 1]: martyres designati), ist es klar, daß das vollendete Martyrium dort gegeben ist, wo jemand im Tod ins Paradies bei Gott gelangt ist. Diese Lehre sieht er in dem Abschnitt Apc. 6, 9/11 ausgesagt, der von ihm öfter herangezogen wird (Belege: Saxer, Morts 73f). Besonders aufschlußreich ist Tert. an. 55, 4 (CCL 2, 862, 25/863, 35), wonach das Paradies der Aufenthaltsort der Patriarchen u. Propheten, die als appendices dominicae resurrectionis ab inferis dort Eingang gefunden haben, u. sonst nur noch der Märtyrer ist. Die Apostel sind nicht genannt; sie werden von Tertullian unter die Märtyrer subsumiert (vgl. scorp. 12/5 [CCL 2, 1092/7], bes. 15, 4 [1097, 15/8]). Zum Beweis dafür, daß sich, abgesehen von den Patriarchen u. Propheten, nur die Seelen der Märtyrer im Paradies befinden, verweist er auf die genannte Stelle der Offenbarung des Johannes u. auf Perpetua, fortissima martyr, von der er sagt: sub die passionis in reuelatione paradisi solos illic martyras uidit. Diese Aussage paßt gut zu Pass. Perp. 4, 8 (110, 26/9 Mus.). Tertullian sieht in den circumstantes candidati milia multa die Märtyrer von Apc. 6, 9. Eine Verwechslung der Visionen der Perpetua u. des Saturus muß also nicht angenommen werden (Saxer, Morts 76f). Da es sich als unwahrscheinlich herausgestellt hat, daß Tertullian selbst der Redaktor der Passio war

(A. Fridh, Le problème de la passion des saintes Perpétue et Félicité [Göteborg 1968] 28/30. 45), stellt sich die Frage, wie er an sein Wissen über die Vision der Perpetua gelangt ist. Die lat. Passio kann gut von einem karthagischen Zeitgenossen Tertullians bald nach dem 7. III. 203, dem Todestag der Märtyrer, redigiert worden sein. Am Prolog u. Epilog kann man erkennen, daß sie für die öffentliche Lesung gedacht war (Mart. Perp. 1, 5 [106, 20f Mus.]: necessario et digerimus et ad gloriam Dei lectione celebramus; 1, 6 [106, 28/108, 1]: qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus; 21, 11 [130, 21]: in aedificationem Ecclesiae legere). Die etwas allgemeine Art, in der Tertullian die Vision der Perpetua anführt, könnte darauf hindeuten, daß er die Passio vom öffentlichen Verlesen her kennt. Er bezeugt den Brauch, Oblationen für die Verstorbenen an ihrem jährlichen Todestag darzubringen (cor. 3, 3 [CCL 2, 1043, 22f]; castit. 11, 1 [ebd. 1031, 3/8]; monog. 10, 4 [ebd. 1243, 23/5]; vgl. Stuiber, Geburtstag aO. 224f. 232; E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der liturgie [Bruxelles/Amsterdam 1947] 239). In diesem Zusammenhang spricht er nicht von den Märtyrern. Doch ist es gut denkbar, daß man bei der Eucharistiefeier aus Anlaß des Gedächtnistages des Martyriums die Passio Perpetuae vorgelesen hat. Tertullian spricht sich scharf gegen die antike Sitte des Totenmahles am Grabe aus (Belege: Saxer, Morts 47/52). Die Passio Perpetuae sagt nichts über die Beisetzung u. das Grab der Märtyrer. Vielleicht hat die karthagische Gemeinde die Feier am jährlichen Tag des Martyriums dort begangen, wo man sich normalerweise zum Gemeindegottesdienst versammelte. Die Verlagerung des Gedächtnisses an das Märtyrergrab wäre dann in Afrika später erfolgt, vielleicht erst, seitdem man dort über entsprechende Räumlichkeiten verfügte. Zur Zt. Augustins ist eine solche Praxis selbstverständlich. Doch gibt es auch den Fall, daß der Wortgottesdienst mit der Verlesung der Passio u. der Predigt an der Märtyrergedächtnisstätte gefeiert wird u. man dann zur eigentlichen Feier der Eucharistie die größere Gemeindekirche aufsucht (Lapointe 165/8). Wenn der Bereich des Märtyrergrabes möglicherweise zunächst aus der kirchlichen Liturgie ausgespart war, so würde sich erklären, warum dort der von Tertullian u. auch Cyprian (ep. 67, 6 [CSEL 3, 2, 740, 18/21]) abgelehnte private Brauch des Totenmahles Fuß fassen konnte. Vielleicht wurde vor der Passio Perpetuae bereits die Passio Scillitanorum für den Zweck der öffentlichen Lesung verfaßt (Saxer, Morts 79 mit Anm. 74). Doch sind die Indizien hier wie auch in anderen frühen Passiones weniger deutlich. Die Berichte über das Martyrium des Bischofs Polykarp u. die Verfolgung in Lyon sind echte Briefe. Gegen Ende des 2. oder zu Anfang des 3. Jh. macht sich dann das Bedürfnis bemerkbar, Texte für den liturgischen Gebrauch zu besitzen. Den Anstoß dazu, den Märtyrer von anderen Verstorbenen zu unterscheiden, kann Nordafrika gut zusammen mit dem Martystitel aus Kleinasien erhalten haben (zum griech. Element in der christl. Gemeinde von Karthago s. Fridh aO. 81f; G. Schöllgen, Der Adressatenkreis der griech. Schauspielschrift Tertullians: JbAC 25 [1982] 22/7; J. den Boeft/ J. Bremmer, Notiunculae Martyrologicae 2: VigChr 36 [1982] 391f).

2. *Nordafrika zur Zeit Cyprians.* Während der decischen Verfolgung gebietet Cyprian eine cura propensior, die der karthagische Klerus den Leichnamen derer angedeihen lassen soll, die im Gefängnis sterben. Auch wenn ihr Tod nicht Ergebnis fremder Gewalteinwirkung ist, so gelten sie doch als Märtyrer (ep. 12, 1 [CSEL 3, 2, 502, 15/9]). Zudem sollen ihre Todestage festgehalten werden, ut conmemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus (12, 2 [503, 14/6]). Cyprian selbst wird jeweils brieflich über diese Tage informiert. Er teilt weiter mit: et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob conmemorationes eorum, quae cito uobiscum Domino protegente celebrabimus (ebd. [503, 21/504, 2]). Der Brief handelt von der Einbeziehung der im Gefängnis Gestorbenen in die Gruppe der Märtyrer. Es werden also nicht grundsätzlich neue Regeln zum Märtyrerkult aufgestellt, sondern es wird für Sicherheit in der Frage des Verhaltens gegenüber eben denen gesorgt, die ohne Blutvergießen im Kerker starben. Der Klerus (nicht die Familie) ist für ihre Bestattung zuständig. Wahrscheinlich führte man bereits eine Liste der Märtyrertodestage, in die nun auch sie mit dem Datum ihres Todes eingetragen werden. Dadurch soll das jährliche Märtyrergedächtnis auch für sie gesichert werden. *Cyprian führt sein eigenes Verhalten an der Zufluchtsstätte außerhalb Karthagos als Beispiel an. Das zeigt, daß das Märtyrergedächtnis nicht

an den Ort des Grabes gebunden war. Auch in Karthago kann man es gut dort begangen haben, wo man gewöhnlich die Eucharistie feierte (dominicum genannt; eleem. 15 [CCL 3A, 64, 284/7]). Ep. 39, 3 ist wieder vom Märtyrergedächtnis die Rede, hier nun in einer Formulierung, die stutzig macht: sacrificia pro eis semper ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniuersaria commemoratione celebramus (CSEL 3, 2, 583, 10/2). Für Cyprian sind die Märtyrer, ebenso wie für Tertullian, der himmlischen Seligkeit teilhaftig. Trotzdem begegnet die Wendung: sacrificia pro eis offerimus. Nach Saxer (Morts 106f. 113; ders., Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3ᵉs. = StudAntCrist 29 [Città del Vat. 1969] 307f) fließt hier liturgischer Wortgebrauch ein. In der Form der entsprechenden Gebete habe sich das Märtyrergedächtnis noch nicht vom Totengedächtnis, wie es Tertullian bezeugt, unterschieden. Im liturgischen Formular wäre demnach ein älterer Zustand erhalten geblieben, über den die Theologie des Martyriums schon längst hinausgegangen sei. Festzuhalten ist immerhin, daß die Pflege des Märtyrergedächtnisses Sache der Gemeinde war, während das Totengedächtnis sicherlich von der Initiative der Familie abhing. Die Hochschätzung des Martyriums u. des Märtyrerbischofs Cyprian im besonderen zeigt sich deutlich in der Art, wie über seinen Tod berichtet wird. Sowohl die Acta Cypriani wie auch die Vita zeichnen ihn als Sieg u. Triumph (Pass. Cypr. 5, 6 [174, 13 Mus.]: das Begräbnis geschieht cum uoto et triumpho magno; Pont. vit. Cypr. 19 [CSEL 3, 3, CX, 2]: illius victoria triumphanda est). Die besondere Achtung, die man dem Blutzeugen entgegenbringt, wird darin deutlich, daß man Erinnerungsstücke des Martyriums besitzen will (Pass. Cypr. 5, 4 [174, 5f Mus.]; Pont. vit. Cypr. 16 [CVIII, 1/7]; s. schon Pass. Perp. 21, 4f [130, 1/5 Mus.]; zum Ganzen vgl. F. J. Dölger, Gladiatorenblut u. Märtyrerblut: VortrBiblWarburg 3 [1926] 196/214). Cypr. ep. 67, 6 (CSEL 3, 2, 740, 18/21) kritisiert, daß der span. Bischof Martialis seine Söhne inmitten von nichtchristl. Gräbern hat bestatten lassen. Diese Kritik ist nur möglich, wenn man in Karthago bereits eigene christl. Begräbnisstätten besaß (zu den Begriffen area, cimiterium vgl. Duval 461; Saxer, Morts 94/8. 117/9). Cyprian selbst wird in den areae des Prokurators Macrobius Candidianus beigesetzt (Pass. Cypr. 5, 6 [174, 11/4 Mus.]). Es stünde im Gegensatz zur Haltung Cyprians, wenn der Platz sich nicht in christl. Hand befunden hätte. Das Grab Cyprians zieht andere christl. Begräbnisse an. In den Acta Maximiliani wird berichtet, daß eine Frau namens Pompeiana den Leichnam des Märtyrers (Todestag 12. III. 295) neben Cyprian beisetzt (3, 4 [248, 17/21 Mus.]). Als sie 13 Tage später stirbt, findet sie ebenfalls dort ihre Ruhestätte, ein früher Fall einer Bestattung ad sanctos, der zeigt, wie die areae martyrum des 4. Jh. entstanden sind (abgegrenzte Bezirke in Nekropolen mit mehreren hl. Gräbern; vgl. Duval 2, 460/3). Die Kritik von G. Lanata, Gli atti dei martiri come documenti processuali (Milano 1973) 196 an der o. angeführten Stelle der Acta Maximiliani müßte im Blick auf die später zu erörternde Situation in Salona (s. u. Sp. 122f) überprüft werden.

3. Rom. In Rom ist der Märtyrerkult später als in Nordafrika aufgekommen. Das mit den Briefen Cyprians überlieferte Schreiben des röm. Klerus an den von Karthago vom Anfang dJ. 250 (ep. 8 [CSEL 3, 2, 485/8]) nennt unter den Pflichten in der Verfolgungszeit mit Nachdruck (quod maximum est: 8, 3 [488, 3f]) die Aufgabe, corpora martyrum aut ceterorum zu bestatten. Das Antwortschreiben Cyprians, mit dem er ep. 8 an die Absender zurückschickte, läßt erkennen, daß die Römer zusammen mit eben diesem Brief einen allerdings nicht erhaltenen Bericht über den Tod ihres Bischofs Fabianus übermittelt hatten (ep. 9, 1 [488, 22/489, 11]; vgl. H. Gülzow, Cyprian u. Novatian [1975] 20/4). Aus Cyprians Bemerkungen kann man entnehmen, daß die Römer darin ein glorreiches fidei ac uirtutis ... exemplum gezeichnet haben (ep. 9, 1 [489, 7]). Da der Bericht der Unterrichtung dient, kann man annehmen, daß der Todestag genannt war (nach Depos. mart.: Chronogr. a. 354 [KlT 2, 4 Lietzmann]: 20. I. [dJ. 250]) u. vielleicht auch das Grab in der sog. Papstgruft im Coemeterium Callisti (Amore, Martiri 143f). Eine Parallele zur röm. Ermahnung, für das Begräbnis der Märtyrer zu sorgen, stellt die schon herangezogene ep. 12 Cyprians dar, die auch expressis verbis von den Märtyrertodestagen spricht. Eine Abschrift dieses Schreibens wurde von Cyprian, zusammen mit zwölf anderen, der an den röm. Klerus gerichteten, wohl im Sommer 250 verfaßten ep. 20 (CSEL 3, 2, 527/9) beigelegt. Der röm. Klerus kannte also seit Mitte 250

die karthagische Praxis. Delehaye (Origines 263) hat die Ansicht geäußert, die röm. Gemeinde habe den Märtyrerkult erst in der 2. Hälfte des 3. Jh. eingerichtet. Die ältesten in der Depositio martyrum genannten röm. Märtyrer sind, abgesehen von den beiden Aposteln, Kallistus (gest. 222) u. Hippolytus u. Pontianus (gest. 235 oder später). An den Tag ihrer depositio habe man sich auch später noch, innerhalb einer Generation, erinnern können. Märtyrer der valerianischen Verfolgung, wie der Presbyter Moyses, sind nicht erwähnt; ihr Gedächtnis ist also wohl nie offiziell begangen worden. Delehaye rechnet mit einem nordafrikanischen Einfluß auf die röm. Kirche, ohne sich jedoch in diesem Punkt festzulegen. Stuiber (30/3) hat demgegenüber auf den wichtigen Faktor des kirchlichen Verfügungsrechts über Zoemeterien hingewiesen. Die Vermutung Delehayes, im 2. Jh. habe man in Rom überhaupt kein christl. Totengedächtnis gekannt, lehnt er ab. Das Fehlen des Depositionsdatums auf Inschriften spricht nicht gegen ein Jahresgedächtnis. Vielmehr muß man zwischen einem privaten Gedächtnis an einer privaten Begräbnisstätte u. einem offiziellen Gedenken an einem der Gemeinde allgemein zugänglichen Ort unterscheiden. Die erste Begräbnisstätte in kirchlicher Hand war das ‚Koimeterion‘, für das Bischof Zephyrinus den Diakon Kallistus zum Verwalter ernannte (Hippol. ref. 9, 12, 14 [GCS Hippol. 3, 248, 11/3]; s. auch U. M. Fasola/P. Testini, I cimiteri cristiani: Atti del IX Congr. Intern. Arch. Crist. 1 = StudAntCrist 32 [Città del Vat. 1978] 107. 125). Beginnend mit diesem Coemeterium Callisti, in dem man bald die sog. Papstgruft schuf, erhielt die röm. Kirche in der 1. Hälfte des 3. Jh. Verfügungsgewalt über Grabgrundstücke. Dort, wo sie dieses Recht besaß oder erhielt, hat sie sich die Pflege des Totengedächtnisses für Märtyrer u. Bischöfe zu eigen gemacht. Die Sicht Stuibers kann die röm. Gegebenheiten gut erklären. Hier war das Märtyrergedächtnis von Anfang an ans Grab gebunden. Bezeichnend ist die Angabe Depos. mart.: Chronogr. a. 354 (KlT 2, 4 Lietzmann), daß des Cyprian in Rom am 14. IX. im Coemeterium Callisti gedacht wird (Romae celebratur in Callisti). Die Praxis des offiziellen Märtyrergedächtnisses dürfte noch in der 1. Hälfte des 3. Jh. aufgekommen sein. Die Idee, zu diesem Zweck einen Kalender zu führen, muß nicht auf Afrika zurückgeführt werden (zum heidn. Natales-Kalender von Ostia s. Stuiber 24/8). Doch könnte das Beispiel der Märtyrerverehrung Nordafrikas gut den Anstoß dazu geboten haben, von seiten der röm. Kirche offiziell tätig zu werden. Die afrikanischen Namen in der Depositio martyrum, die einzigen auswärtigen überhaupt, können als Indiz für eine enge Beziehung zwischen Rom u. Nordafrika im Bereich der Märtyrerverehrung gewertet werden. Die private Form des Märtyrergedächtnisses erklärt, warum die Märtyrer des 2. u. auch noch manche Namen des 3. Jh. in Vergessenheit geraten sind. Eine Familie oder ein Freundeskreis kann kein dauerndes Gedächtnis garantieren. Das private Totengedächtnis wird man meist in der Gestalt des Totenmahles begangen haben (Février, Culte). Angesichts der Größe der röm. Gemeinde dürfte es nicht einfach gewesen sein, für das Totengedächtnis der Familie einen Presbyter zur Feier der Eucharistie zu bekommen, zumal die Wege zu den Begräbnisstätten nicht kurz waren. Aus dem privaten Totengedächtnis ist der Brauch des Totenmahles nach Ausweis der Graffiti unter San Sebastiano auch in die H. gelangt (s. o. Sp. 115f). Doch dürfte das offizielle Märtyrergedächtnis als Eucharistiefeier in der Nähe des Grabes vollzogen worden sein. Dabei hat man in Rom nicht den Brauch der Verlesung einer Passio entwickelt. Das Entstehen einer solchen Praxis setzt doch wohl ein größeres Auditorium voraus. In Rom aber kann die Gruppe, die sich im 3. Jh. zum offiziellen Märtyrergedächtnis am Grab versammelte, aus räumlichen Gründen nicht groß gewesen sein (zu den Märtyrergrüften vgl. L. Reekmans, Les cryptes des martyrs romains: Atti del IX Congr. Intern. Arch. Crist. 1 = StudAntCrist 32 [Città del Vat. 1978] 275/302).

4. Diokletianische Zeit – Salona. In vielen Gemeinden der Alten Kirche begann die Märtyrerverehrung mit der diokletianischen Verfolgung, weil es jetzt erst Märtyrer in den eigenen Reihen gab. Ein interessantes Beispiel eines zu Anfang des 4. Jh. entstandenen Märtyrerkultes bietet sich im antiken Salona, nicht weit vom heutigen Split. Die Erforschung des nördlich der alten Stadt gelegenen christl. Friedhofs von Marusinac durch E. Dyggve u. R. Egger hat Klarheit darüber gebracht, daß ein privates Mausoleum mit einem Märtyrergrab dessen Ausgangspunkt war (E. Dyggve/R. Egger, Forschungen in

Salona 3 [Wien 1939] 109; vgl. auch die Übersicht bei Th. Klauser, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika: Kriegsvorträge der Rhein. Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn 62 [1942] 14/22 bzw. ders., Ges. Arbeiten = JbAC ErgBd. 3 [1974] 284/8). Der archäologische Befund u. die Angaben der Passio Anastasii bestätigen einander (zu dieser s. Dyggve/Egger aO. 131/48; Text ebd. 136f). Demnach hat eine Frau namens Asklepia den Märtyrer Anastasius auf eigenem Gelände beigesetzt. Das zweigeschossige Bauwerk bot unten Platz für zwei in Längsrichtung nebeneinander stehende Sarkophage, sicherlich für Asklepia u. ihren Mann. Eine Wand mit einer fenestella in der Mitte, vor der eine mensa stand, trennte diesen Raum vom Apsisteil, in dem sich, parallel zur genannten Mauer, der Sarkophag des Märtyrers befand. Den Zugang der Krypta ermöglichte eine gut erhaltene, vom oberen Kultraum nach unten führende Treppe (vgl. ebd. 13 Abb. 19). Über die Innenausstattung des Obergeschosses läßt sich nichts sagen, weil nur Reste des Fußbodens an den Rändern erhalten sind. Die Einzeichnung eines Altars in die Rekonstruktion durch Dyggve (ebd. 81 Abb. 108; vgl. auch das Modell Abb. 109a) ist also Spekulation (Deichmann 163f). Das Mausoleum wurde sicher bald nach dem Tod des Märtyrers errichtet. Das kann noch während oder kurz nach der Verfolgungszeit gewesen sein (zur möglichen Datierung des Martyriums auf das J. 304 s. Dyggve/Egger aO. 139f). Über die Art des in ihm praktizierten Toten- u. Märtyrerkultes kann man nur Vermutungen anstellen. Die Formen waren sicherlich zunächst privater Natur, wozu am ehesten das Totenmahl paßt. Festhalten kann man jedoch, daß das Bauwerk durch den Gedanken der Bestattung ad sanctum inspiriert worden ist. Das Gelände dürfte sodann in kirchlichen Besitz übergegangen sein, so daß nun auch andere (offensichtlich Vermögende aus der sozialen Schicht der ursprünglichen Besitzer) die Möglichkeit hatten, eine Ruhestätte in der Nähe des verehrten Grabes zu erhalten. Anfang des 5. Jh. baute man eine große Basilika, in die der Märtyrer übertragen wurde, u. mit ihr einen ummauerten Friedhofbezirk. Das Mausoleum wurde als Kapelle in die gesamte Anlage einbezogen. Im Verlauf des 4. Jh. war aus der privaten eine kirchliche Märtyrerverehrung geworden, was Anfang des 5. Jh. durch den Bau der Basilika unterstrichen wurde. Seit dieser Zeit werden auf dem angrenzenden Friedhof die Bischöfe beigesetzt. Ein anderer Fall früher Märtyrerverehrung in Salona läßt sich in der Basilika auf dem Friedhof von Kapljuč erschließen. Wenn das im oberen Teil liegende Grab G wirklich ein Märtyrergrab war (dafür spricht, daß es nicht vom Mosaikfußboden überdeckt war, daß man es also beim Bau der Kirche respektierte), dann haben wir es hier mit Vorrichtungen für das Totenmahl im Märtyrerkult zu tun. Man hätte dann nach J. Brøndsted kurz nach dem Martyrium iJ. 304 für vier anderweitig bezeugte Soldatenmärtyrer eine mensa errichtet, wie wir sie aus Nordafrika kennen: das Grab als Tisch mit Vertiefungen auf der Deckplatte mit der Möglichkeit, ringsum Platz zu nehmen. Spätestens mit dem Bau der Basilika etwa Mitte des 4. Jh. wäre der private durch den kirchlichen Märtyrerkult abgelöst worden (J. Brøndsted: E. Dyggve/J. Brøndsted, Recherches à Salone 1 [Kopenhagen 1928] 138/42. 179f; vgl. auch A. Grabar, Les monuments paléochrétiens de Salone et les débuts du culte des martyrs: Disputationes Salonitanae [Split 1970] 69/74 bzw. ders., L'art paléochrétien et l'art byzantin [London 1979] nr. 2).

d. Entfaltung der Formen. Das Ende der Verfolgungszeit ermöglichte einen großen Aufschwung der Märtyrerverehrung, zumal Konstantin selbst u. sein Haus sie förderten (vgl. Eus. vit. Const. 4, 23 [GCS Eus. 1, 1, 128] u. die Kirchenstiftungen an Märtyrergräbern). Vorher gefundene oder jetzt entwickelte Formen konnten sich ungehindert ausbreiten u. immer mehr die christl. Frömmigkeit prägen. Dabei konnte es zur Herausbildung lokaler Eigentümlichkeiten kommen, die dem Märtyrerkult einer Region ein besonderes Gepräge verliehen. Entsprechend einer älteren Praxis, mumifizierte Verstorbene in besonderen Räumen in den Häusern zu belassen, haben zB. ägypt. Christen seit den Zeiten des Athanasius Märtyrer an ihren Gedächtnisstätten als Mumien auf Gestelle gelegt. Athanasius lehnt diese bei den Meletianern geübte Praxis ab (ep. pasch. 41 [CSCO 150/copt. 19, 62, 23/8]; vgl. Baumeister, Bestattungssitten 1/6 Taf. 1; ders., Der Märtyrer Philemon: Pietas aO. [o. Sp. 109] 267). Er billigt die Mumifizierung von Verstorbenen, verlangt jedoch, den Leichnam zu bestatten. Doch konnte der Protest des Athanasius nicht verhindern, daß sich die volkstümliche Sitte

ausbreitete. In der Märtyrerverehrung Ägyptens hat sich so ein für den Totenkult dieses Landes typischer Zug erhalten. Im allgemeinen jedoch waren die Formen, in denen sich die Märtyrerverehrung äußerte, nicht lokaler Art. Zwar gab es Unterschiede zwischen den kirchlichen Großlandschaften, etwa in der Frage der Verlesung der Passio bei der liturgischen Feier, im Ausmaß der Totenmahlpraxis am Grab oder in der Art der Reliquien, doch sind die einzelnen Formen im großen u. ganzen nicht auf jeweils eine Region beschränkt. Es ist sicherlich wünschenswert, die Märtyrerverehrung einzelner Landschaften genau zu erforschen. Doch empfiehlt sich hier zur Vermeidung unnötiger Wiederholungen eher ein phänomenologisches Vorgehen. Grunddaten der Märtyrerverehrung sind der jährliche Todestag u. der Ort der Beisetzung der Gebeine (vgl. die ‚hagiographischen Koordinaten' bei H. Delehaye, Cinq leçons sur la méthode hagiographique = Subs. hag. 21 [Bruxelles 1934] 7/17). Dementsprechend wird im folgenden zwischen der zeitlichen u. räumlichen Dimension unterschieden.

1. Die zeitliche Dimension. Die Pflege der Anniversarien der Märtyrer machte es notwendig, in den großen Gemeinden Listen zu führen (s. Cyprian u. die röm. Depositio martyrum), in die man bald auch auswärtige Namen aufnahm. Damit beginnt die große Geschichte der kirchlichen Festkalender u. der kalendermäßig geordneten liturgischen Bücher bis hin zum Martyrologium Hieronymianum u. Romanum im Westen u. zB. dem Synaxarium von Kpel im Osten (guter Überblick bei Aigrain 11/106 [Lit.]). Aufgrund der ortsübergreifenden Kalender war es den einzelnen Gemeinden immer mehr möglich, die Feste auch ortsfremder Heiliger zu feiern. Im Bereich der konkreten Formen des Märtyrergedächtnisses läßt sich im 4. Jh. eine zunehmende Konkurrenzsituation zwischen der privaten Praxis des Totenmahles u. der kirchlichen liturgischen Feier feststellen, die durch das Eingreifen von Ambrosius, Augustinus u. anderer vielerorts zugunsten der Liturgie entschieden wurde (J. Quasten, Die Reform des Märtyrerkultes durch Augustinus: ThGl 25 [1933] 318/31 bzw. ders., ‚Vetus superstitio et nova religio': HarvTheolRev 33 [1940] 253/66; W. Gessel, Reform von Märtyrerkult u. Totengedächtnis: Reformatio Ecclesiae, Festschr. E. Iserloh [1980] 63/73; zur Haltung des Abtes Schenute s. Lefort 228). Die Argumente der kirchlichen Autoritäten, die ja doch Partei sind, muß man gewiß mit Vorsicht würdigen (Brown, Cult 26/49). In den Familien, die am Grab ihrer Verstorbenen das Totenmahl feierten, kann man nicht ohne weiteres die Vertreter einer seit Konstantin in die Kirche drängenden, nur oberflächlich christianisierten Menge sehen, zumal ja Augustinus, nicht jedoch Ambrosius, diesen Brauch im Rahmen des Totenkultes gelten läßt. Der Brauch hatte seinen heidn. Charakter der Versorgung der Toten meist verloren u. war zu einer neutralen Äußerung der Pietät u. der Gemeinschaft der Lebenden untereinander u. mit den Toten geworden. In der Märtyrerverehrung kam noch der Gedanke der Fürbitte des Märtyrers (die Graffiti unter San Sebastiano) u. die Vorstellung, daß die mit dem Grab in Verbindung gebrachte Speise Segen bringt, hinzu (Aug. civ. D. 8, 27 [CCL 47, 248, 19/24]; Aug. serm. Denis 13, 4 [G. Morin, Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti (Romae 1930) 58, 12f]; vgl. Th. Klauser, Das altchristl. Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung: ThGl 20 [1928] 600/8 bzw. ders., Ges. Arbeiten aO. 119f; P. A. Février, À propos du repas funéraire: CahArch 26 [1977] 43/5). In Nordafrika war der Brauch nach Ausweis der Archäologie u. der Stellungnahmen des Augustinus sowohl im Toten- wie auch im Märtyrerkult weit verbreitet (ders., Culte des martyrs). Die Aussage des Augustinus (ep. 22, 3 vJ. 392 [CSEL 34, 56, 16/20]), daß die Trinkgelage zu Ehren der Märtyrer nicht bloß an Festtagen, sondern täglich stattfinden, kann darauf hindeuten, daß sich die Sitte wachsender Beliebtheit erfreute. Die besondere Märtyrerfrömmigkeit der Donatisten beeinflußte sicherlich in diesem Punkt auch das Verhalten in katholischen Kreisen. Das Bild, das Augustinus von der Praxis seiner Mutter Monnika zeichnet (conf. 6, 2 [CCL 27, 74f]), macht deutlich, daß man der Sitte mit Ernst u. Würde nachkommen konnte. Monnika wird nicht die einzige gewesen sein, die sich so verhielt. Doch gab es auch Auswüchse, die Anlaß dazu boten, das Totenmahl in den Märtyrerbasiliken zu verbieten (Conc. Hippon. vJ. 393 u. Conc. Carth. vJ. 397, cn. 29 [CCL 149, 41]; eine anschauliche Schilderung der Durchsetzung des Verbotes in Hippo iJ. 395 bei F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger[3] [1958] 538/42). Bischof Aurelius v. Karthago ersetzte die nächtlichen

Feiern, die man am Cypriansfest mit Musik u. Tanz am Ort des Martyriums (mensa Cypriani) u. in der Grabkirche beging, durch eine liturgische Vigil in letzterer (Saxer, Morts 198f). Augustinus bemühte sich als Presbyter u. dann als Bischof um eine lebendige u. volksnahe Gestaltung der Märtyrerliturgie. Die öffentliche Lesung der Märtyrerakte war in Nordafrika üblich u. wurde Ende des 4. Jh. durch Konzilsbeschlüsse offiziell gebilligt (Conc. Hippon. vJ. 393 cn. 5 [CCL 149, 21]; Conc. Carth. vJ. 397 cn. 36d [ebd. 43]). Augustinus geht in der Predigt jeweils auf sie ein (Lapointe 105/12), mit dem Ziel, die Verehrer der Märtyrer zu deren imitatio im eigenen Leben zu bewegen (ebd. 173/89; zur Martyriumstheologie der Predigten s. ebd. 199/219). Als nach der inventio der Stephanusreliquien (415 in Caphargamala) Teile davon nach Nordafrika u. bis nach Hippo gelangen u. sich daraufhin Wunder ereignen, bemüht er sich darum, daß diese in libelli festgehalten werden, die nun ebenfalls im Gottesdienst verlesen werden (v. Harnack 106/14; H. Delehaye, Les premiers ,libelli miraculorum': AnalBoll 29 [1910] 427/34; Lapointe 112/6; Saxer, Morts 245/79). Das Verhalten Augustins ist typisch für eine allgemeine Tendenz in der Kirche seiner Zeit. Im Zurückdrängen privater Formen werden die kirchlichen Autoritäten zu Förderern der Märtyrerverehrung, die so nun auch die Möglichkeit haben, deren Gestalt zu bestimmen. In den einzelnen Formen des kirchlichen Märtyrergedächtnisses unterscheiden sich teilweise die liturgischen Landschaften. So war die in Afrika praktizierte Verlesung der Märtyrerakte in Rom bis ins 8. Jh. unbekannt (B. de Gaiffier, La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident: AnalBoll 72 [1954] 138/42; vgl. auch den Überblick bei H. Urner, Die außerbiblische Lesung im christl. Gottesdienst [1952] 25/48). Die seit dem Ende des 5. Jh. begegnenden röm. Gesta Martyrum wurden nicht für die Liturgie, sondern vor allem zur Belehrung der Pilger auf ihrer Wallfahrt zu den Märtyrergräbern u. zur Erklärung des Ursprungs der Titelkirchen geschaffen. Das Fehlen der Kontrollinstanz der liturgischen Verlesung hat das Aufkommen der Legenden begünstigt (de Gaiffier, Lecture aO. 141; Jounel, Culte 167f). In einem längeren historischen Prozeß haben die einzelnen Kirchen die Formulare für die Feier der Heiligenfeste in Form der Messe u. des Stundengebets gestaltet. Liturgie u. Kult im weiteren Sinn waren so der Sitz im Leben für das Entstehen einer immensen Literatur bis hin zur Poesie (einige Hinweise: H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires[2] [Bruxelles 1966]; ders., Les recueils antiques de miracles des saints: AnalBoll 43 [1925] 5/85. 305/25; G. Lazzati, Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli [Torino 1956] 1/93; Aigrain 69/72. 121/4 u. ö.; H.-G. Beck, Kirche u. theologische Literatur im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 [1959] 267/75 [Lit.] u. ö.; Jounel, Culte 123/85; C. Garcia Rodriguez, El culto de los santos en la España Romana y Visigoda [Madrid 1966] 47/76, zu Prudentius s. 14/9).

2. Die räumliche Dimension. a. Hervorhebung des Grabes. Die Märtyrer wurden in der Regel inmitten der anderen Toten außerhalb der Städte in ober- oder unterirdischen Anlagen beigesetzt. Die Hervorhebung ihrer Gräber vollzog sich zunächst in einfachen Formen im Rahmen des Sepulchralwesens (in Nordafrika zB. Mausoleen, areae martyrum, Inschriften mit dem Titel martyr; vgl. Duval 2, 458/63. 469f). Eine entscheidende Neuerung brachte die konstantinische Zeit, als man damit begann, Basiliken über oder an Märtyrergräbern zu errichten (zur Unterscheidung zwischen der Sepulchralarchitektur u. den für das liturgische Märtyrergedächtnis errichteten Kirchenbauten s. Deichmann u. ders., Einführung in die christl. Archäologie [1983] 54/67 in Auseinandersetzung mit R. Krautheimer; zum Gesamtkontext s. A. Grabar, Martyrium 1/2 [Paris 1946]; J. B. Ward-Perkins, Memoria, martyr's tomb and martyr's church: Akten 7. intern. Kongr. Christl. Arch. = StudAntCrist 27 [Città del Vat. 1969] 3/27 bzw.: JournTheolStud NS 17 [1966] 20/37; A. Grabar, Martyrium ou ,vingt ans après': CahArch 18 [1968] 239/44). Die Basilika konnte so gebaut sein, daß sie das Märtyrergrab enthielt. In Sankt Peter zB. machte man das Märtyrermonument zum Mittelpunkt der ganzen Anlage. Daneben gab es die andere Lösung eines Nebeneinanders des ursprünglichen Sepulchralbereichs u. der Basilika. Eine solche Situation läßt sich aufgrund der Forschungen der letzten Zeit (zu nennen sind vor allem F. W. Deichmann u. J. Guyon) gut im Fall der röm. Märtyrer Marcellinus u. Petrus beobachten. Diese wurden (wohl noch während der Verfolgungszeit) in zwei einfachen loculi in

der Rückwand eines cubiculum der Katakombe inter duos lauros südöstlich der Stadt an der alten Via Labicana (heute Via Casilina) beigesetzt (Guyon; ders., Recherches autour de la tombe et la basilique Constantinienne des s. Pierre et Marcellin sur la via Labicana: Atti del IX Congr. intern. Arch. Crist. 2 = StudAntCrist 32 [Città del Vat. 1978] 307/23). Rings um diese Stelle legte man weitere Gräber an. Durch Vergrößerungen schuf man eine Krypta, die wohl im Zusammenhang mit dem Anbringen der Inschrift des Papstes Damasus (366/84) (Ferrua 160/2) ausgeschmückt wurde. Rechts von den loculi wurde eine mensa aufgestellt. In unmittelbarer Nähe der Märtyrergräber ließ Konstantin noch vor oder um 320 eine dreischiffige Umgangsbasilika errichten, an die sodann im Osten das noch heute sichtbare Mausoleum angebaut wurde, in dem die Kaisermutter Helena beigesetzt wurde (F. W. Deichmann/A. Tschira, Das Mausoleum der Kaiserin Helena u. die Basilika der Heiligen Marcellinus u. Petrus an der Via Labicana vor Rom: JbInst 72 [1957] 44/110; zur Lage von Basilika u. Krypta s. ebd. 49 Abb. 5: die nördlich der Apsis eingezeichnete oberird. Kapelle liegt über der Krypta). Da in u. über der Katakombe auch andere Märtyrer bestattet waren (Amore, Martiri 100/9), könnte es sein, daß ursprünglich mit Marcellinus u. Petrus auch die anderen geehrt werden sollten. Doch standen die beiden, wenn nicht sofort, dann doch bald, im Vordergrund (vgl. Lib. pontif. vit. Silvestri [1[2], 182 Duchesne]: fecit Augustus Constantinus basilicam beatis martyribus Marcellino presbitero et Petro exorcistae; ebd. 182f Aufzählung der Stiftungen). Außer dem kaiserlichen Mausoleum gab es andere Grabbauten, die ebenso wie die Gräber in der Katakombe auf einen frühen Beginn der Bestattung ad sanctos schließen lassen (Ende des 1. Viertels des 4. Jh.; vgl. J. Guyon, Recherches autour de la basilique Constantinienne des saints Pierre et Marcellin sur la via Labicana à Rome. Le mausolée et l'enclos au nord de la basilique: MélArchHist 93 [1981] 1020). Ende des 4. Jh. endeten die Bestattungen, wohl weil, zumindest an der Oberfläche, der verfügbare Platz vergeben war. Etwa Anfang des 7. Jh. (vielleicht unter Honorius I [625/38]; vgl. Lib. pontif. vit. Hon. [1[2], 324 Duchesne]: renovavit et cymiterium beatorum martyrum Marcellini et Petri, via Lavicana) wurde die Krypta einer einschneidenden Veränderung unterzogen. Man erleichterte den Zugang durch eine große Treppe, isolierte die Gräber, indem man einen sie enthaltenden Block aus dem Tuff herausschlug, erhöhte das Bodenniveau u. schuf so die Möglichkeit, die Eucharistie über den zum Altar gewordenen Gräbern zu feiern. Die genannte Datierung legt sich nahe, weil man um 600 ähnliche Umgestaltungen in S. Lorenzo (unter Pelagius II [579/90]) u. S. Agnese (unter dem o. genannten Honorius I; vgl. R. Krautheimer, Corpus Basilicarum Christianarum Romae. The early Christian basilicas of Rome [IV–IX cent.] 1 [Città del Vat./Roma/New York 1937] 17. 35; ders./W. Frankl/S. Corbett, Corpus Basilicarum Christianarum Romae 2 [ebd. 1959] 10) vorgenommen hat. Dort errichtete man mit ziemlichem Aufwand (durch Abtragung der Erde u. des Tuffs über den Katakomben) Basiliken über den verehrten Gräbern, mit der gleichen Intention, das Grab zum Altar zu machen. Zu denken ist auch an die Umgestaltung des Petrusgrabes Ende des 6./Anfang des 7. Jh., bei der der Boden des Presbyteriums angehoben wurde, damit das konstantinische Monument als Altar dienen konnte (Apollonj Ghetti/Ferrua/Josi/Kirschbaum aO. [o. Sp. 108] 182/93: unter Pelagius II u. Gregor d. Gr.; Kirschbaum 163/7: Gregor d. Gr.). Für den Zugang zum Grab fand man die Lösung der Ringkrypta.

β. Grab, Basilika, Altar. Am Komplex der Märtyrer Marcellinus u. Petrus kann man die Entwicklung des röm. Märtyrerkultes ablesen. Allerdings unterscheidet sich dieser, wie schon im Fall der Verlesung der Märtyrerakte deutlich wurde, in einigen Punkten von der Praxis anderer Gemeinden. Es ist daher angebracht, die einzelnen Formen in einem größeren Kontext zu besprechen. Das Nebeneinander von Grab u. Basilika ist auch sonst bezeugt. Dort, wo man oberirdisch bestattet hat, zeigt es sich als mehr oder weniger enge Verbindung von Memoria (Mausoleum) oder einer area martyrum mit einer Basilika (Basilika mit angebauter Grabkapelle in Chalkedon; s. A. M. Schneider, Sankt Euphemia u. das Konzil von Chalkedon: A. Grillmeier/H. Bacht [Hrsg.], Das Konzil von Chalkedon[2] 1 [1962] 291. 297f; Deichmann 149/51; für Afrika s. Duval 2, 459/62. 464). Doch scheint die Basilika ad corpus im ganzen beliebter gewesen oder allmählich geworden zu sein. In diesen Basiliken sowohl wie in Krypten u. Memorien gab es auch außerhalb Roms nicht sofort eine

Verbindung von Märtyrergrab u. Altar. Eine solche hat sich erst im Verlauf eines längeren Prozesses herausgebildet, dessen Ausgangspunkt das liturgische Märtyrergedächtnis war, für das man zunächst einen beweglichen Altar in den Raum stellte (für die hier skizzierte Entwicklung s. F. Wieland, Altar u. Altargrab der christl. Kirchen im 4. Jh. [1912] 96/144; J. Braun, Der christl. Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung 1 [1924] 527/37 mit den Klarstellungen bei Kötting, Reliquienkult 22/4; Deichmann, Märtyrerbasilika 162/6). Dort, wo entsprechend der Lage des Märtyrergrabes der Altar in dessen Nähe zu stehen kam, gab es für die Dauer der Feier eine Verbindung zwischen beiden, die etwa in der Predigt thematisiert werden konnte (Beziehung zwischen dem Opfer Christi u. der Lebenshingabe der Märtyrer). Feste Altäre in der Nähe von Märtyrergräbern kommen in der 2. Hälfte des 4. Jh. auf, doch werden sie noch nicht direkt über ihnen errichtet. Märtyrergebeine, die man jetzt in Basiliken überführt (in Rom allerdings noch nicht), werden gern vor u. beim Altar im Fußboden beigesetzt. Das aufkommende Reliquienwesen führt dann dazu, daß Behälter geringeren Ausmaßes zu Füßen des Altars oder in ihm selbst deponiert werden. Gesicherte Zeugnisse für die Umgestaltung von Gräbern zu Altären haben wir erst aus dem 6. Jh. in Rom. Im Osten kannte man weiterhin ein Nebeneinander von Grab u. Altar, den man allerdings auch mit Reliquien ausstattete, während der Westen eben über die Schaffung von Reliquienaltären hinaus die Umwandlung von Gräbern zu Altären betrieb.

γ. Bestattung ad sanctos. Die verehrten Gräber zogen andere Gräber an. Im Fall eines Nebeneinanders von Sepulchralbereich u. Basilika hat man an beiden Stellen Beisetzungen vorgenommen. Treibende Kraft für diese Bestattung ad sanctos war einmal der Wunsch, dort zu ruhen, wohin es die Beter zog, u. so auch Anteil an ihren Gebeten zu erhalten (zu Konstantin d. Gr. s. o. Sp. 109). Zum anderen galt der Ort in einem dinglichen Verständnis als geheiligt. Man erhoffte sich von der Nähe zum Märtyrer hilfreiche Auswirkungen für das Jenseitsgeschick im Zwischenzustand u. am Tag der Auferweckung. Aus diesem Grund gab man auch Verstorbenen Reliquien mit ins Grab oder begrub sie in deren Nähe (Kötting, Reliquienkult 24/8; vgl. auch H. Buschhausen, Die spätröm. Metallscrinia u. frühchristl. Reliquiare [Wien 1971] 15/7). Augustinus wollte allein das erste Motiv gelten lassen (cur. mort. 18, 22 [CSEL 41, 659, 5/8]).

δ. Siedlungsbildung, Wallfahrt. Die Errichtung von Basiliken über oder an Märtyrergräbern u. die Konzentration der Bestattungen dort verwandelten das Bild der Landschaft vor den Städten, das so ein christl. Aussehen erhielt, meist noch bevor diese selbst ihr Gesicht wesentlich verändern konnten. Die seit dem 4. Jh. aufblühende Wallfahrt führte zu einer weiteren Ausgestaltung vor allem der beliebten Wallfahrtszentren. Rings um Rom entwickelten sich an den verehrten Gräbern, besonders am Petrus-, Paulus- u. Laurentiusgrab, Ansiedlungen für die Bedürfnisse des Bestattungswesens u. zunehmend der Wallfahrt (L. Reekmans, L'implantation monumentale chrétienne dans la zone suburbaine de Rome du 4e au 9e s.: RivAC 44 [1968] 173/207; ein Gesamtüberblick von demselben Autor: Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten). Im Osten entstanden ganze Städte mit Basiliken, Pilgerherbergen u. Badeanlagen an den Gräbern des Menas u. des Sergius (ebd. 328/39; M. Krause, Art. Karm Abu Mena: ReallexByzKunst 3 [1978] 1116/58; Kötting, Peregrinatio 132/8. 189/201). An solchen Wallfahrtszentren erbat man Heilungswunder; die Formen, in denen sich der Wunderglaube äußerte, sind vielfach Übernahmen aus dem nichtchristl. Bereich (zur Inkubation u. zur Sitte der Votivgaben ebd. 392/402; Fernández Marcos).

ε. Translationen. Die Nähe zum Märtyrer, die man in den Festen, in der Bestattung ad sanctos u. in der Wallfahrt suchte, konnte auch dadurch erreicht werden, daß man bei Außerkraftsetzung oder unter Umgehung des offiziellen Gräberschutzes (G. Klingenberg, Art. Grabrecht: o. Bd. 12, 628f; K. L. Noethlichs, Spätantike Jenseitsvorstellungen im Spiegel des staatl. Gräberschutzes: Jenseitsvorstellungen, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 47/54) die Gebeine dorthin überführte, wo die Menschen wohnten oder wohin sie leicht gelangen konnten. Die erste bezeugte Translation fand Mitte des 4. Jh. bei Antiochien statt, als man den Märtyrer Babylas zur Verdrängung eines Apollokultes in die Vorstadt Daphnis brachte (Kötting, Reliquienkult 17f; Delehaye, Origines 54. 58). Die zeitlich nächsten Translationen hatten Kpel zum Ziel (s. o. Sp. 109). Im

Westen war Ambrosius der erste, der in dieser Weise tätig wurde (E. Dassmann, Ambrosius u. die Märtyrer: JbAC 18 [1975] 49/68). In seinem Bemühen um die Förderung der kirchlich-liturgischen Märtyrerverehrung (auf Kosten des privaten Totenmahles s. o. Sp. 125 f) sorgte er dafür, daß Märtyrer in neu errichtete Basiliken überführt u. nahe am Altar beigesetzt wurden. Diese Bauten lagen außerhalb der antiken Stadtmauern Mailands. Da aber zumindest in der Basilica Ambrosiana wohl schon ein regelmäßiger Gottesdienst nicht nur zum Märtyrergedächtnis gefeiert wurde, war damit ein Weg beschritten, der auch im Westen dazu führte, Märtyrer in innerstädtische Basiliken zu transferieren. Die Anfang des 5. Jh. weit verbreitete Praxis (zu Ägypten s. o. Sp. 124 f u. Lefort; zur Auffindung des Stephanusgrabes s. o. Sp. 127) wurde in Rom allerdings erst viel später aufgegriffen. Hier beginnen die Translationen im 7. Jh. (J. M. McCulloh, From antiquity to the middle ages: Pietas aO. [o. Sp. 109] 321). Dort wo die Gräber der Märtyrer nicht mehr bekannt waren oder wo Vermutungen u. Wünsche leitend waren, verließ man sich bei der inventio auf Eingebungen in Träumen. Es ist klar, daß damit ein äußerst subjektives Element ins Spiel kam, dessen Bedenklichkeit auch empfunden wurde (zu Schenute vgl. Lefort). Die Überführung hl. Gebeine in Basiliken intra muros war die Voraussetzung dafür, daß aufgrund des Wunsches der Bestattung ad sanctos die alte Scheu, Tote innerhalb der Städte zu begraben, allmählich schwand (Kötting, Reliquienkult 28/36).

ζ. *Reliquienwesen.* Mit der Öffnung der Gräber war die Möglichkeit gegeben, Teile der Gebeine als Körperreliquien aus der Hand zu geben oder die körperlichen Reste sogar aufzuteilen. Diese seit dem Ende des 4. Jh. verstärkt begegnende Praxis muß im Zusammenhang mit dem ganzen Reliquienwesen gesehen werden, worauf hier nur eben hingewiesen werden kann (F. Eckstein/J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 397/411; F. Pfister, Art. Brandeum: o. Bd. 2, 522f; H. Gerstinger, Art. Bulla: ebd. 800f; B. Kötting, Art. Devotionalien: ebd. 3, 862/71; H. Gerstinger, Art. Enkolpion: ebd. 5, 322/32; A. Stuiber, Art. Eulogia: ebd. 6, 925/7; N. Herrmann-Mascard, Les reliques des saints [Paris 1975]; B. Kötting, Reliquienverehrung, ihre Entstehung u. ihre Formen: TrierTheolZs 67 [1958] 321/34; H. Fichtenau, Zum Reliquienwesen im frühen Mittelalter: MittInstÖsterrGeschichtsforsch 60 [1952] 60/89). Der Wunsch, Erinnerungsstücke des Märtyrers zu besitzen, ist bereits für das 3. Jh. bezeugt (o. Sp. 119). In den Anfang des 4. Jh. führt die Äußerung des Optatus v. Mileve, die karthagische Witwe Lucilla habe die Gewohnheit gehabt, vor dem Empfang der Eucharistie die Körperreliquie eines Märtyrers zu küssen, u. sei deshalb vom Diakon Caecilianus, dem späteren Bischof, getadelt worden (c. Parm. 1, 16 [CSEL 26, 18f]; vgl. F. J. Dölger, Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago: ders., ACh 3, 245/52). Allerdings ist der Besitz einer Körperreliquie zu dieser Zeit noch singulär. Neben den Körperreliquien kannte man sog. Berührungsreliquien, die durch den Kontakt eines Stoffes mit dem Grab oder (bei Translationen) mit den Gebeinen gewonnen wurden. In einem weiteren Sinn konnte alles zur Reliquie werden, was aus der Nähe des Grabes stammte (zB. Öl aus Lampen) oder was in Beziehung zum Märtyrer stand. Es scheint, daß Bräuche der im 4. Jh. aufblühenden Heiliglandwallfahrt (zB. Mitnahme von Kreuzpartikeln u. von Erde durch die Pilger; vgl. E. D. Hunt, Holy land pilgrimage in the later Roman Empire AD 312-460 [Oxford 1982] 128/37) die Ausweitung des Reliquienwesens in der zuletzt genannten Art angeregt haben. In Rom fand man sich erst seit Mitte des 8. Jh. bereit, zur Stärkung des karolingisch-fränkischen Bündnisses Körperreliquien abzugeben (F. Prinz, Stadtröm.-ital. Märtyrerreliquien u. fränk. Reichsadel im Maas-Mosel-Raum: HistJb 87 [1967] 1/25; W. Hotzelt, Translationen von Martyrerleibern aus Rom ins westl. Frankreich im 8. Jh.: ArchElsässKG 13 [1938] 1/52). Zuvor vergab man vorzugsweise brandea, Tüchlein, die vor allem durch Berührung mit den Apostelgräbern geheiligt wurden, u. bemühte sich, deren Gleichwertigkeit mit Körperreliquien hervorzuheben (J. M. McCulloh, The cult of relics in the letters and ‚Dialogues' of Pope Gregory the Great: Traditio 32 [1976] 145/84). Infolge des auch innerkirchlich nicht unumstrittenen Reliquienwesens (s. die Position des Vigilantius, wie sie aus Hieron. c. Vigil. [PL 23^2, 353/68] rekonstruierbar ist; dazu I. Opelt, Hieronymus' Streitschriften [1973] 119/27) vervielfältigte sich die praesentia der Märtyrer auch in märtyrerarmen Gebieten. Im Teil hatte man nach damaliger Auffassung den ganzen Märtyrer mit seiner vollen, ihm

von Gott verliehenen virtus bei sich (G. M. Gagov, Uso e significato del termine ‚corpus' nell'antica agiografia cristiana: MiscFrancesc 48 [1948] 51/73; vgl. auch die weiteren Studien dieses Autors im Lit.Verz.; speziell zum besonders deutlichen Zeugnis des Victricius v. Rouen s. N. Gussone, Adventus-Zeremoniell u. Translation von Reliquien: FrühmittelalterlStud 10 [1976] 125/33; J. Mulders, Victricius van Rouaan: Bijdragen. TijdschrPhilosTheol 18 [1957] 26/40. 270/9). Seit Ende des 4. Jh. sieht man in Märtyrern die Schutzpatrone einzelner u. einer ganzen Stadt (A. M. Orselli, L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana [Bologna 1965]). Gleichzeitig entsteht die Praxis, Kirchen nach Heiligen zu benennen (H. Delehaye, Loca Sanctorum: AnalBoll 48 [1930] 5/64). Im Westen prägt der Reliquienkult immer mehr die gesamte Frömmigkeit (zur Situation im Gallien des 6. Jh. s. M. Weidemann, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors v. Tours 2 [1982] 161/86), während im Osten die Bilderverehrung in den Vordergrund tritt (J. Kollwitz, Art. Bild III: o. Bd. 2, 319/41). Für Osten u. Westen gilt, daß die Märtyrer im 4. Jh. in die Rolle christlicher Heroen hineingewachsen sind. Die christl. Seite braucht ihre Helden, mit denen man sich gegen die alten Heroen durchsetzen konnte.

III. Die altkirchlichen Heiligen der Friedenszeit. Nach dem Ende der Verfolgungen hat man den Kreis derer, die in der Kirche besonders geehrt wurden, erweitert, indem man die Formen der Verehrung, wie sie sich im Märtyrerkult entwickelt hatten, nun auch solchen zuerkannte, die nicht als Märtyrer gestorben waren (vor allem: jährlicher Gedächtnistag u. Hervorhebung des Grabes). Die Grundlagen für diese Entwicklung wurden zu einem guten Teil bereits im 3. Jh. gelegt (zur Andeutung einer erweiterten H. schon Ende des 2. Jh. s. o. Sp. 105f). Im Unterschied zu den Aposteln u. Märtyrern, die generell verehrt wurden, stellen die ‚neuen' Heiligen eine Auswahl aus den jeweiligen Gruppen dar; man hat ja nicht jeden Asketen u. Bischof den Aposteln u. Märtyrern an die Seite gestellt. Insofern müßte man, um ein vollständiges Bild aller Motive der Hervorhebung einzelner zu gewinnen, eigentlich alle Fälle für sich untersuchen, was hier natürlich nicht geleistet werden kann. Andererseits war die Zugehörigkeit zu den genannten Gruppen schon Voraussetzung für die besondere Geltung einzelner aus ihnen. Es gibt also auch generelle Züge der Ausweitung der H., auf die im folgenden besonders geachtet werden soll.

a. Märtyrer u. Konfessoren. In Zweifelsfällen hat man sich meist für eine extensive Handhabung des Martystitels entschieden. In der cyprianischen ep. 12 wird festgelegt, daß diejenigen, die im Gefängnis eines natürlichen Todes sterben, zur Gruppe der Märtyrer zählen (s. o. Sp. 118f). In Analogie dazu wurden auch Verbannte, die im Exil den Tod fanden, sogleich oder nachträglich als Märtyrer bezeichnet (Zeugnisse bei Delehaye, Sanctus 91/3). Bischöfe, die in der Zeit der arianischen Auseinandersetzungen zu leiden hatten, wurden Bekenner oder sogar Märtyrer genannt, selbst wenn sie nicht im Exil starben. Felix v. Nola galt als Märtyrer, obwohl er im strikten Sinne ein confessor ist (vgl. J. T. Lienhard, Paulinus of Nola and early western monasticism [1977] 145f). In der kopt. Legendenliteratur hat man gelegentlich ein Martyrium mit einer monastischen Vita kombiniert (Th. Baumeister: JbAC 22 [1979] 218). Man könnte vermuten, in diesen Fällen liege echte Erinnerung an Bekennermönche zugrunde. Doch wahrscheinlicher ist es, damit zu rechnen, zum höheren Ruhme eines Heiligen habe man ihn sowohl als Märtyrer wie auch als Mönch erscheinen lassen wollen. Die genannten Fälle zeigen, daß man Heilige als Märtyrer verehrte, die nicht eines gewaltsamen Todes gestorben waren. Damit war bereits ein erster Schritt in Richtung Erweiterung des Kreises der Heiligen getan. Später dann dient das Wort confessor zur Bezeichnung aller Heiligen, die nicht Märtyrer sind (ganz deutlich bei Gregor v. Tours; vgl. Delehaye, Sanctus 94; B. Kötting, Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche: JbAC 19 [1976] 22f). Bei Heiligen der Verfolgungszeit (zB. Irenäus v. Lyon) vermutete man in der Regel ein Martyrium (Ausnahme: Gregor der Wundertäter).

b. Heilige der monastischen Welt. 1. Askese als Martyrium. Längst vor der Entstehung des Mönchtums hat man das asketische Leben als spirituelles Martyrium verstanden (E. E. Malone, The monk and the martyr [Washington 1950] 1/43; ders., The monk and the martyr: StudAnselm 38 [1956] 204/10; weitere Lit. zur späteren Verwendung des Motivs bei A. Solignac: DictSpir 10 [1980]

735/7). Athanasius konnte auf ein traditionelles Thema zurückgreifen, um Antonius als den Märtyrern ebenbürtig erscheinen zu lassen. Er berichtet, Antonius sei in der Verfolgung des Maximinus aus Sehnsucht nach dem Martyrium nach Alexandrien gegangen. Dort sei er jedoch trotz seines mutigen Eintretens für die Märtyrer nicht festgenommen worden (Athan. vit. Anton. 46 [PG 26, 909/12]). Daran anschließend zeigt Athanasius, daß er das Mönchsleben als ein tägliches Martyrium versteht, in dem sich Antonius in den Kämpfen des Glaubens, d. h. einer noch strengeren Askese bewährt (καὶ ἦν ἐκεῖ καθ' ἡμέραν μαρτυρῶν τῇ συνειδήσει, καὶ ἀγωνιζόμενος τοῖς τῆς πίστεως ἄθλοις: ebd. 47 [912 B]). Wie früher schon das Martyrium wird nun das Mönchsleben in der Sprache der Agonistik beschrieben. Aufschlußreich ist weiter der Bericht über das Lebensende des Antonius. Athanasius erwähnt den ägypt. Brauch, mumifizierte Leichname nicht in der Erde beizusetzen, sondern auf Gestelle zu legen, u. sagt, daß man mit dieser Praxis vorzugsweise Märtyrer ehren wolle (ebd. 90 [968f]; s. o. Sp. 124). Antonius wird als Gegner dieser Sitte geschildert. Da er fürchtete, man werde nach seinem Tod in gleicher Weise mit seinem Leichnam verfahren, zog er sich mit nur zwei Begleitern zurück, die ihn an unbekannter Stelle in der Erde beisetzten (vit. Anton. 91f [969/73]). Hieronymus weiß darüber hinaus, Pergamius, der reichste Mann der Gegend, habe den Leichnam des Antonius auf sein Landgut holen u. ein martyrium errichten wollen (vit. Hilar. 21, 10 [120. 122 Bastiaensen]). Zumindest in der Sicht des Athanasius mußte Antonius, dessen Askese ein tägliches Martyrium war, damit rechnen, nach seinem Tod nach Art des ägypt. Märtyrerkultes verehrt zu werden. Für Hieronymus, ein paar Jahrzehnte später, ist es nicht ungewöhnlich, die Begräbnisstätte eines Mönches ein martyrium zu nennen. – Die schnelle u. weite Verbreitung der Vita Antonii förderte das Verständnis des Mönchslebens als eines unblutigen Martyriums. Im lat. Westen hat diese Sicht in der ep. 2 des Sulpicius Severus einen klass. Ausdruck gefunden. Der Autor berichtet, daß ihm nach Vorahnungen frühmorgens die Nachricht vom Hinscheiden des Martin v. Tours überbracht wird. Er weiß zwar, daß er nun in Martin seinen patronus im Himmel hat (praemisi quidem patronum; ep. 2, 8 [CSEL 1, 143, 20]), doch hat er den Trost des gegenwärtigen Lebens verloren u. trauert deshalb. Eigentlich jedoch müßte er sich freuen, da Martin nun eingereiht ist unter die Apostel u. Propheten. Vor allem ist er den Märtyrern adgregatus (ep. 2, 8 [143, 25]). Man sieht, dem Autor geht es darum, Martin als einen den anderen ebenbürtigen Heiligen hinzustellen. Dabei wird mit großer Ausführlichkeit die Nähe zu den Märtyrern hervorgehoben. Denn seiner Sehnsucht u. Tugend nach wäre er, hätte er in der Verfolgungszeit gelebt, der bereitwilligste Märtyrer geworden. Der Vf. steigert die Grausamkeiten, um deutlich zu machen, daß Martin vor keinem Leiden zurückgeschreckt wäre. Im folgenden wird dann das Mönchsleben im einzelnen als unblutiges Martyrium charakterisiert: inpleuit tamen sine cruore martyrium (ep. 2, 12 [CSEL 1, 144, 17f]; der gesamte Martyriumsabschnitt 2, 8/13 [143, 24/144, 27]). Im Unterschied zu Antonius hatte Martin überhaupt keine Gelegenheit, Märtyrer zu werden. Hätte er jedoch in der Zeit der Verfolgungen gelebt, so wäre er zum heroischen Sterben bereit u. fähig gewesen. Im Thema des Mönchslebens als eines unblutigen Martyriums stimmen Athanasius u. Sulpicius Severus überein. Wie sehr letzterem daran lag, die Bedeutung Martins hervorzuheben, läßt sich den Dialogen entnehmen. Nach dem Bericht des Postumianus über seine Reise zu den ägypt. Mönchen erklärt Sulpicius Severus, daß Martin als einzelner all das zusammen vollbracht hat, was jene im einzelnen taten. Er übertrifft die ägypt. Mönche, weil jene in der Abgeschiedenheit der Wüste leben können, er sich aber inmitten des Weltgedränges bewähren mußte (Sulp. Sev. dial. 1, 24 [CSEL 1, 176f]). Ebd. 3, 2 ist erneut die Konkurrenzsituation Westen-Osten erkennbar: noua Postumianus expectat nuntiaturus Orienti, ne se in conparatione Martini praeferat Occidenti (199, 22f). Zum Schluß erhält Postumianus die Aufforderung, Paulinus v. Nola zu besuchen. Dieser wird es nicht ablehnen, Martin cum suo Felice conponere (ebd. 3, 17, 3/5 [215, 15/25]). Von dort wird er vielleicht nach Afrika übersetzen. Karthago soll Neues über Martin erfahren, ne solum ibi Cyprianum martyrem suum, quamuis sancto illius sanguine consecrata, miretur (ebd. 3, 17, 5 [215, 25/9]). Die weiteren Vergleiche brauchen hier nicht im einzelnen vorgeführt zu werden. Felix ist confessor u. wird als Märtyrer bezeichnet; Cyprian ist der Märtyrer schlechthin von

Karthago. Ihnen wird jetzt Martin an die Seite gestellt. Im Blick auf die bisher genannten Äußerungen des Sulpicius Severus ist es auffällig, daß die Vita Martini selbst das Thema der Beziehung Martyrium-Mönchsleben nicht expressis verbis enthält. J. Fontaine möchte zeigen, daß die Szene der Aufkündigung des Militärdienstes cap. 4 (SC 133, 260. 262) unter dem Einfluß von Soldatenmartyrien gestaltet worden ist (Sulpice Sévère. Vie de s. Martin 2. Commentaire = SC 134 [Paris 1968] 509/38). Doch warum wird dann nicht ausdrücklich von einer Martyriumsähnlichkeit der Situation gesprochen? Es könnte auch einfach das Motiv des mutigen Mannes vor dem Tyrannen vorliegen, das zwar auch Eingang in die Martyriumsliteratur gefunden hat, das aber hier ohne martyrologischen Kontext verwendet wird (A. Alföldi, Der Philosoph als Zeuge der Wahrheit u. sein Gegenspieler der Tyrann: Scientiis Artibusque. Collectanea Academiae Catholicae Hungaricae 1 [Roma 1958] 7/19; vgl. auch Th. Baumeister, ,Anytos u. Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht': Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 58/63). Es könnte sein, daß erst der Tod Martins u. das Bemühen, ihn den anderen Heiligen an die Seite zu stellen, Sulpicius Severus dazu geführt haben, die Martyriumsthematik aufzugreifen.

2. *Geistliche Väter.* Das Thema des Mönchslebens als eines unblutigen u. täglichen Martyriums konnte auf herausragende Mönche bezogen werden, deren Verehrungswürdigkeit neben den Märtyrern so begründet wurde. Es konnte jedoch auch allgemein zur Charakterisierung der Askese jedes Mitglieds der monastischen Welt verwandt werden. Bei den Großen, die als Heilige verehrt wurden, kam jedoch noch etwas anderes hinzu; sie galten schon zu Lebzeiten als verehrungswürdige geistliche Väter. In ihrer Askese waren sie zu Freunden Gottes geworden, die bei ihm das Vorrecht der παρρησία hatten (S. Frank, Ἀγγελικὸς βίος [1964] 67f; Bartelink aO. [o. Sp. 99] 26/9. 33/5). An den Märtyrer wandte man sich im Kult, damit er in seiner himmlischen Existenz Fürbitte leiste. Der Mönch konnte schon in seiner irdischen Existenzweise angegangen werden (vgl. die Rolle der Märtyrer/Konfessoren im Bußgeschehen zur Zeit Cyprians). Die Apophthegmata zeigen, wie man sich vom geistlichen Vater ein Wort der Weisung erbat (ἀδελφὸς ἠρώτησε τὸν ἀββᾶν Ἀρσένιον ἀκοῦσαι παρ' αὐτοῦ λόγον ...: Apophth. patr. Arsen. 9 [PG 65, 89 B] u.ö.; P. Rousseau, Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian [Oxford 1978] 19/21; vgl. auch I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois [Rome 1955]; H. Dörries, Die Beichte im alten Mönchtum: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. J. Jeremias = ZNW Beih. 26 [1960] 235/59 bzw. ders., Wort u. Stunde 1 [1966] 225/47; F. v. Lilienfeld, Anthropos Pneumatikos-Pater Pneumatophoros: StudPatr 5, 3 = TU 80 [1962] 382/92). Er besitzt die Gabe der Herzensschau u. der Kenntnis verborgener Dinge, hat Visionen u. ist Wundertäter (Frank aO. 106/19). Im Koinobitentum ist der *Gründer geistlicher Vater der Gemeinschaft. Der Liber Horsiesii versteht Pachomius als denjenigen, dessen sich Gott bedient hat, um dessen Söhnen die Gnade ihres mönchischen Lebens zu schenken (Orsies. lib. 21 [122 Boon]: sciamus quod magnam nobis Deus praestiterit gratiam per patrem nostrum Pachomium ut renuntiaremus saeculo; vgl. H. Bacht, Unser Vater Apa Pachomius: ders., Das Vermächtnis des Ursprungs [1972] 221: ,Pachomius ist als Lehrer, Gründer, Gesetzgeber u. Vorbild der Mittler seiner Söhne zu Gott hin'). Die angesehenen Mönche werden das Ziel von Wallfahrten (zur Reise des Postumianus s. o. Sp. 138; Kötting, Peregrinatio 297/302; Bericht über eine solche Reise: Historia monachorum in Aegypto). Eine im Vergleich zu Ägypten beträchtliche Steigerung der Verehrung zu Lebzeiten u. der Bedeutung des geistlichen Vaters für das ganze soziale Umfeld läßt sich vor allem im syr. Bereich beobachten (zur sozialgeschichtlichen Sicht s. E. Patlagean, Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale: Annales H. E. S. 23 [1968] 106/26; Brown, Rise; ders., Town, village and holy man. The case of Syria: D. M. Pippidi [Hrsg.], Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien [București 1976] 213/20 bzw. ders., Society 153/65). Mehr als in Ägypten bewunderte man in Syrien asketische Extravaganzen. Der Wunderglaube in diesem Zusammenhang scheint ausgeprägter gewesen zu sein (zu den Thaumaturgen der Historia religiosa des Theodoret s. P. Canivet, Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr [Paris 1977] 117/45). Das Reliquienwesen fand Eingang in die dem Tod

vorausgehende Verehrung eines Asketen. Nach Theodoret spielte es gar eine entscheidende Rolle bei der Entstehung des Stylitentums (H. Delehaye, Les saints stylites = Subs. hag. 14 [Bruxelles 1923]; B. Kötting, Das Wirken der ersten Styliten in der Öffentlichkeit: ZsMissRel 37 [1953] 187/97). Theodoret berichtet nämlich über den ersten Styliten Symeon d. Ä., daß die Zahl der Pilger, die ihn berühren u. eine Eulogie von seinem Mantel gewinnen wollten, so sehr zunahm, daß er, um sich ihrer zu erwehren, eine Säule errichten ließ, die dann mehrmals erhöht wurde (hist. rel. 26, 12 [SC 257, 184]). H. Lietzmann (Das Leben des hl. Symeon Stylites = TU 32, 4 [1908] 242f) hält allerdings dafür, daß Theodoret hier nur seine eigene Deutung gibt u. ,daß Symeon lediglich zur Beschränkung seiner Bewegungsfreiheit auf die Säulen gestiegen ist'. Es handele sich um ein stufenweises Fortschreiten der von ihm mit Vorliebe gepflegten Ortsaskese (zu einer erneuten Kritik an der religionsgeschichtlichen Ableitung des Stylitentums von den φαλλοβατεῖς von Hierapolis vgl. H. J. W. Drijvers, Spätantike Parallelen zur altchristl. H. unter besonderer Berücksichtigung des syr. Stylitenkultes: v. Lilienfeld 54/76. 169/79). Theodoret erzählt auch, schützende Bilder des Heiligen seien in Rom in Eingängen von Werkstätten angebracht worden (hist. rel. 26, 11 [SC 257, 182, 19/22]). Nach dem Tod eines großen Asketen hat man den jährlichen Gedächtnistag gefeiert u. das Grab verehrt. Im Fall des Symeon d. Ä. blieb die Stätte seines Wirkens Mittelpunkt der Verehrung (M. Restle, Art. Kalaat Seman: ReallexByzKunst 3 [1978] 853/92). Der nach den Verfolgungen wachsende Rang des monastischen Lebens zeigt sich auch darin, daß man in der Ausdeutung des Sämannsgleichnisses die hundertfältige Frucht (Mc. 4, 8; Mt. 13, 8) nicht mehr nur bei den Märtyrern, sondern bei den Asketen gegeben sah (A. Quacquarelli, Il triplice frutto della vita cristiana [Roma 1953] 43/65). Wie unter den Märtyrern sind auch in der Gruppe der als Heilige verehrten Asketen die Frauen vertreten (vgl. W. Schamoni, Heilige Frauen des Altertums [1963]).

c. *Bischöfe. 1. Der Westen.* Die Tatsache, daß ein Märtyrer Bischof war, war für die Kirche der Verfolgungszeit nicht unerheblich. Zu Polykarp wurde bereits bemerkt, daß man an seinem jährlichen Todestag auch der anderen elf in Smyrna zu Tode gekommenen Märtyrer gedachte (s. o. Sp. 114). Der Verfasser der Vita Cypriani fühlte sich gedrängt, nicht nur das Martyrium, sondern auch die vorausgehende Vita des Bischofs zu schildern. Gleich zu Beginn ist erkennbar, daß er sein Werk in Konkurrenz zur Passio Perpetuae geschrieben hat: certe durum erat, ut cum maiores nostri plebeiis et catecumenis martyrium consecutis tantum honoris pro martyrii ipsius ueneratione tribuerint, ut de passionibus eorum multa aut ut prope dixerim paene cuncta conscripserint, utique ut ad nostram quoque notitiam qui nondum nati fuimus peruenirent, Cypriani tanti sacerdotis et tanti martyris passio praeteriretur, qui et sine martyrio habuit quae doceret, et quae dum uixit gesserit non paterent (Pont. vit. Cypr. 1 [CSEL 3, 3, XC, 12/XCI, 3]). Den Laien u. Katechumenen wird also der Bischof entgegengestellt, der auch ohne Martyrium schon ein Vorbild ist. Dementsprechend wird das Wirken Cyprians dargestellt, dessen krönendes Ende dann das Martyrium ist. Abschließend vergleicht Pontius Cyprian mit den anderen Bischöfen von Karthago; er ist der erste Märtyrer unter ihnen: licet semper Deo mancipata deuotio dicatis hominibus pro martyrio deputetur, Cyprianus tamen etiam ad perfectam coronam Domino consummante profecit: ut in ciuitate ipsa, in qua taliter uixerat et in qua prior fecerat multa praeclara prior et sacerdotii caelestis insignia glorioso cruore decoraret (ebd. 19 [CIX, 23/8]). Man kann den Gedanken des unblutigen Martyriums auch auf das Wirken Cyprians vor seinem Tod beziehen. Er hat darüber hinaus das Martyrium im wörtlichen, unübertragenen Sinn erlitten. Für Pontius ist also Cyprian ein bewunderter hl. Bischof, der als Märtyrer stirbt. – Pontius räumte der Bischofstätigkeit Cyprians einen hohen Rang ein. Doch darf nicht übersehen werden, daß der Kult zu dieser Zeit ausschließlich am Märtyrertitel hing. Die Würde des Bischofs partizipiert an der des Märtyrers. Im Fall des Martin v. Tours, so wie ihn Sulpicius Severus zeichnet (s. o. Sp. 137/9), steht der Mönch im Vordergrund, der auch als Bischof sich treu bleibt. Hier partizipiert die Würde des Bischofs an der des Asketen (zur Martinsverehrung vgl. E. Ewig, Der Martinskult im Früh-MA: ArchMittelrheinKG 14 [1962] 11/30 bzw. ders., Gallien 371/92). Die historische Situation, daß Bischöfe aus dem monastischen Milieu kamen, war Anlaß für die Ent-

stehung eines Idealbildes des Mönchsbischofs, das für viele Viten leitend wurde. Bezeichnend ist die von Constantius v. Lyon stammende Vita des Germanus v. Auxerre, in der der Heilige, obwohl verheiratet u. Advokat, in seiner Bischofstätigkeit nach diesem Bild geschildert wird (SC 112; vgl. auch die Einleitung zur dt. Übers.: K. S. Frank, Frühes Mönchtum im Abendland 2 [Zürich 1975] 55/8). Die erste lat. Vita, in der der hl. Bischof qua Bischof im Vordergrund steht, dürfte die von Paulinus verfaßte Lebensbeschreibung des Ambrosius sein. Zwar liegt dem Verfasser auch daran, die asketischen Züge in der Lebensweise des Ambrosius hervorzuheben; doch stehen diese Bemerkungen im Kontext der Charakterisierung seiner Amtsführung (vit. Ambr. 38/41 [104/12 Pellegrino]). Zu Anfang bezieht sich der Autor auf die Lebensbeschreibung des Antonius durch Athanasius, des Paulus durch Hieronymus u. des Martin durch Sulpicius Severus, auf die ihn Augustinus bei seiner Bitte um ein Lebensbild des Ambrosius hingewiesen hatte (ebd. 1 [50, 1/5]). Im Vergleich dazu hat Paulinus bei aller Nähe gerade zur Martinsvita etwas Neues, nämlich die Vita eines hl. Bischofs, dessen Heiligkeit nicht monastisch begründet wird, geschaffen (vgl. D. Hoster, Die Form der frühesten lat. Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii u. ihr Heiligenideal, Diss. Köln [1963] 119/44).

2. *Der Osten.* Die Situation im griech. Osten läßt sich gut anhand von Predigten *Gregors v. Nyssa skizzieren. De uita Gregorii Thaumaturgi (PG 46, 893/957) dürfte auf eine am Gedächtnistag *Gregors des Wundertäters in einer pontischen Kirche gehaltene Predigt zurückgehen, die sodann überarbeitet u. erweitert wurde (W. Telfer, The cultus of St. Gregory Thaumaturgus: HarvTheolRev 29 [1936] 229). Bernardi 308 denkt an den 17. XI. 380 (Ort der Predigt kann jedoch nicht die Kirche von Neocäsarea gewesen sein). Wann das liturgische Jahresgedächtnis im Sinn der H. für den Thaumaturgen aufgekommen ist, läßt sich nicht genau ermitteln. Auf jeden Fall ist es unwahrscheinlich, an einen seit seinem Tod um 270 praktizierten Brauch zu denken. Der Nyssener kennt kein Grab u. erklärt, der Heilige habe vor seinem Tod seine Vertrauten gebeten, für ihn keinen Platz für ein eigenes Grab (πρὸς ταφὴν ἰδιάζοντα) zu erwerben (vit. Greg. Thaum.: PG 46, 953D/6A). Er habe sich so sehr des irdischen Besitzes entäußert, daß er nicht einmal in einem eigenen Grab beigesetzt sein wollte. Telfer (aO. 234) weist auf die Begräbnissitten im nördl. Pontus hin. Hier setzte man die Toten in loculi bei, die man in den Fels geschlagen hatte u. die sukzessive für mehrere Bestattungen genutzt werden konnten. Da der Nyssener berichtet, Gregor habe die Praxis der Festfeier zu Ehren der pontischen Märtyrer eingeführt (vit. Greg. Thaum.: PG 46, 953B/C), es aber unwahrscheinlich sei, daß Gregors Leute sich nicht um seine Bestattung gekümmert hätten, hält es Telfer (aO. 233) für die einfachste Lösung, die substantielle Historizität des vom Nyssener Gesagten zu akzeptieren. Der Thaumaturge habe verhindern wollen, daß er nach dem Tod den Märtyrern gleichgestellt werden würde. Nun läßt eine solche Vermutung natürlich gleich an den Antonius des Athanasius denken (s. o. Sp. 137). Mitte des 4. Jh. ist es möglich, daß ein Mönch wie ein Märtyrer verehrt wird. Doch ist es unwahrscheinlich, daß ein Bischof um 270 mit kultischen Ehren rechnen konnte. Wahrscheinlich hat man das Grab des Bischofs nach einer gewissen Zeit vergessen. Das jährliche Gedächtnis im Sinn der H. könnte, nach der allgemeinen Entwicklung zu urteilen, nach 350 entstanden sein, zu einer Zeit also, als es üblich wurde, Mönche u. Bischöfe Märtyrern an die Seite zu stellen. Da der Nyssener nicht zu erkennen gibt, daß es sich im Fall des Thaumaturgen um eine neue Einrichtung handelt, er also wohl bei seiner Predigt schon einem längeren Brauch folgt, legt es sich nahe, etwa an die Zeit 350/70 zu denken. In seiner Predigt konnte sich der Nyssener auf umlaufende Erzählungen vom Wundertäter u. auf kirchliche Erinnerung an die Gründergestalt stützen. – Die Rede In Basilium fratrem (PG 46, 788/817; J. A. Stein, Encomium of Saint Gregory of Nyssa on his brother Saint Basil [Washington 1928] 2/60) dürfte Gregor v. Nyssa am 1. I. 381, zwei Jahre nach dem Tod des Basilius, gehalten haben (Bernardi 313). Ort des Geschehens war Cäsarea, die Bischofsstadt des Basilius, wohin ihn Helladius, der Nachfolger seines Bruders, eingeladen haben wird. Im J. darauf spricht dort *Gregor v. Naz. (ebd. 236/46. 314f; J. Gribomont, Notes biographiques sur s. Basile le Grand: P. J. Fedwick [Hrsg.], Basil of Caesarea 1 [Toronto 1981] 45f). Gregor v. Nyssa geht es darum nachzuweisen, daß Basilius mit vollem Recht der Schar der

atl. u. ntl. Heiligen zugezählt wird. Nur in zeitlicher Hinsicht folgt er ihnen; hätte er zur Zeit des Paulus gelebt, so wäre er in der Schrift von diesem genauso genannt worden wie Silvanus u. Timotheus (laud. Basil.: PG 46, 789D). Seine Festfeier solle deshalb nicht weniger als die der anderen Heiligen gelten (797BC). Ziel der Rede ist es, die Bedeutung des neuen Festes, das wohl schon 380 in Cäsarea begangen worden ist, hervorzuheben. – Einige Züge der Oratio funebris in Meletium episcopum des Gregor v. Nyssa (9, 441/57 Jaeger/Spira) berechtigen dazu, sie in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen. Ende Mai 381 war Meletius v. Ant. während der Arbeit der in Kpel versammelten Bischöfe gestorben. Die Rede Gregors fand in der Apostelkirche statt, bevor der Leichnam nach Antiochien übertragen wurde, wo er neben dem Märtyrer Babylas beigesetzt wurde (Bernardi 315/8). Den Begräbnisfeierlichkeiten entsprechend kommt in der Rede die Trauer zur Geltung. Doch finden sich auch Passagen, die zeigen, daß Gregor den Verstorbenen als Heiligen betrachtet. Vom Ort der Feier angeregt, sieht Gregor in Meletius den neuen Apostel, den die Apostel zu sich genommen haben: ‚Vermehrt hat uns die Zahl der Apostel der neue Apostel, der den Aposteln zugerechnet worden ist. Denn die Heiligen nahmen zu sich den, der ihnen im Leben glich, die Streiter den Streiter, die Gekrönten den Gekrönten, die im Herzen Reinen den mit reiner Seele, die Diener des Wortes den Verkündiger des Wortes‘ (9, 441, 4/9 J./Sp.). Später vergleicht Gregor die Tugenden des Meletius mit solchen von atl. u. ntl. Heiligen (9, 449, 15/450, 2 J./Sp.). Im innersten Heiligtum ist nun der Priester, wo er Gott selbst sieht u. Fürbitte leistet (454, 12; der ganze Abschnitt: 454, 6/12). Schweißtücher, die ihn berührt hatten, hat man zerrissen. Die Stücke galten als Phylakterien (456, 15f). – Grund für die besondere Geltung einzelner Bischöfe war die Bedeutung, die sie schon zu Lebzeiten hatten, ihre Amts- u. Lebensführung. In diesen Fällen wurden sie gleich oder bald nach dem Tod in den Kreis der Verehrten aufgenommen. Es gab auch den anderen Weg, daß man sich aus größerem zeitlichen Abstand früherer Bischöfe entsann, in denen man *Gründer-Gestalten u. Evangelisten sah, über die man auch eine Verbindung zur apostolischen Zeit suchte (für das MA s. A. M. Orselli, La città altomedievale e il suo santo patrono: RivStorChiesaIt 32 [1978] 1/69). Im Rückblick der Späteren sind Verzeichnisse von Bischofstodestagen, die ursprünglich den Sinn hatten, das Gebet der Gemeinde für den Bischof zu sichern, in Martyrologien eingearbeitet worden (Delehaye, Sanctus 132/5). In all dem spiegelt sich die seit dem 4. Jh. wachsende Bedeutung des Bischofs. Zum größten Bischofsheiligen avancierte, zuerst im Osten, dann auch im Westen, Nikolaus v. Myra (G. Anrich, Hagios Nikolaos 2 [1917] 441/526; K. Meisen, Nikolauskult u. Nikolausbrauch im Abendlande [1931]; vgl. auch L. Heiser, Nikolaus v. Myra [1978]). Andere Heiligengruppen als die hier behandelten gehören bereits ins MA.

L'Agiografia latina nei secoli IV–VII. XII incontro di studiosi dell'antichità cristiana = Augustinianum 24, 1/2 (1984). – R. Aigrain, L'hagiographie (Paris 1953). – A. Amore, Culto e canonizzazione dei santi nell' antichità: Antonianum 52 (1977) 38/80; I martiri di Roma (Roma 1975). – G. Bardy, Pèlerinages à Rome vers la fin du 4e s.: AnalBoll 67 (1949) 224/35. – Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums = MünstBeitrTheol 45 (1980); Vorchristliche Bestattungssitten u. die Entstehung des Märtyrerkultes in Ägypten: RömQS 69 (1974) 1/6 bzw.: StudPatr 12 = TU 115 (1975) 406/12; Martyr invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende u. im Kult der frühen kopt. Kirche = ForschVolksk 46 (1972). – J. Bernardi, La prédication des Pères Cappadociens = Publ. de la Fac. des Lettr. et Sc. Hum. de l'Univ. de Montpellier 30 (Paris 1968). – C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger (1900). – S. Boesch Gajano (Hrsg.), Agiografia altomedioevale (Bologna 1976) (Lit.); Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours: Gregorio di Tours. 10/13 ottobre 1971 = Convegni del Centro di studi sulla spiritualità mediev. 12 (Todi 1977) 27/91. – B. Botte, Les saints de l'AT: Maison-Dieu 52 (1957) 109/20. – H. Brandenburg, Roms frühchristl. Basiliken des 4. Jh. (1979). – P. Brown, The cult of the saints. Its rise and function in Latin christianity (Chicago 1981); Relics and social status in the age of Gregory of Tours (Reading 1977) bzw.: ders., Society and the holy in late antiquity (Berkeley 1982) 222/50; The rise and function of the holy man in late antiquity: JournRomStud 61 (1971) 80/101 bzw. (mit Ergänzungen in den Anm.): ders., Society aO. 103/52. – A. Ph. Brück, Probleme der Patrozinienforschung: ZsVolksk 62 (1966) 3/19. – C. Cecchelli, Note sopra il culto delle reliquie nell'Africa Romana: RendicPontAcc 15 (1939) 125/34. – B. Col-

GRAVE, Pilgrimages to Rome in the 7th and 8th cent.: E. Bagby Atwood/A. A. Hill (Hrsg.), Studies in language, literature, and culture of the middle ages and later (Austin 1969) 156/72. – M. COLLINET-GUÉRIN, Histoire du nimbe des origines aux temps modernes (Paris 1961). – E. DASSMANN, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst = MünstBeitrTheol 36 (1973). – F. W. DEICHMANN, Märtyrerbasilika, Martyrion, Memoria u. Altargrab: RömMitt 77 (1970) 144/69. – H. DELEHAYE, Les légendes hagiographiques[4] = Subs. hag. 18 (Bruxelles 1955); Les origines du culte des martyrs[2] = ebd. 20 (1933); Refrigerare, Refrigerium: JournSav NS 24 (1926) 385/90; Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité = Subs. hag. 17 (1927). – F. J. DÖLGER, Christophoros als Ehrentitel für Martyrer u. Heilige im christl. Altertum: ACh 4 (1934) 73/80; 5 (1936) 79f; Ichth. 2, 1/16. 555/69. – P. DÖRFLER, Die Anfänge der H. nach den röm. Inschriften u. Bildwerken = Veröffentl. aus dem Kirchenhistor. Sem. München 4, 2 (1913). – E. DONCKEL, Außerrömische Heilige in Rom. Von den Anfängen unter Liberius bis Leo IV (847), Diss. Rom (Luxemburg 1938). – E. A. DOOLEY, Church law on sacred relics = Canon Law Studies 70 (Washington 1931). – Y. DUVAL, Loca Sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du 4e au 7e s. 1/2 = CollÉcFrançRome 58 (Rome 1982). – E. EWIG, Die Verehrung oriental. Heiliger im spätröm. Gallien u. im Merowingerreich: Festschr. P. E. Schramm 1 (1964) 385/400 bzw.: ders., Gallien 2, 393/410; Spätantikes u. fränkisches Gallien 2 = Francia Beih. 3, 2 (1979). – O. FALLER, Griechische Vergottung u. christl. Vergöttlichung: Gregorianum 6 (1925) 405/35. – N. FERNÁNDEZ MARCOS, Los thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana (Madrid 1975). – A. FERRUA, Epigrammata Damasiana = Sussidi allo studio delle antichità Cristiane 2 (Città del Vat. 1942). – P.-A. FÉVRIER, Le culte des martyrs en Afrique et ses plus anciens monuments: CorsiRavenna 17 (1970) 191/215; Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le 3e s.: Atti del IX Congr. Intern. Arch. Crist. 1 = StudAntCrist 32 (Città del Vat. 1978) 211/74. – J. FONTAINE, Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au 4e s.: Augustinianum 20 (1980) 141/71; Le culte des saints et ses implications sociologiques: AnalBoll 100 (1982) 17/41. – M. FORLIN PATRUCCO, Cristianesimo e vita rurale in Siria nel 4–5 s.: Augustinianum 21 (1981) 189/206. – W. H. C. FREND, The North African cult of martyrs: Jenseitsvorstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschr. A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 (1982) 154/67. – H. FUHRMANN, Über die Heiligkeit des Papstes: JbGöttingen 1980, 28/43. – G. M. GAGOV, Il culto delle reliquie nell'antichità. Riflesso nei termini ‚patrocinia' e ‚pignora': MiscFrancesc 58 (1958) 484/512; Un significato poco noto del termine ‚eulogia': ebd. 55 (1955) 387/94; Il termine, nomina' sinonimo di ‚reliquiae' nell'antica epigrafia cristiana: ebd. 3/13. – B. DE GAIFFIER, Pèlerinages et culte des saints: Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla Ia crociata = Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 4 (Todi 1963) 11/35 bzw.: ders., Études critiques d'hagiographie et d'iconologie = Subs. hag. 43 (Bruxelles 1967) 31/49; Réflexions sur les origines du culte des martyrs: Maison-Dieu 52 (1957) 19/43 bzw.: ders., Études aO. 7/30. – A. GOLDBERG, Der Heilige u. die Heiligen: Lilienfeld 16/34. 142/9. – W. S. GREEN, Palestinian Holy Men: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 2 (1979) 619/47. – J. GUYON, Culte des martyrs et culte des morts dans la société chrétienne du 4e au 7e s., un cas de continuité cultuelle?: Centro ricerche e documentazione antichità classica. Atti 9 (1979/80) 201/28. – HAGIOGRAPHIE, cultures et sociétés. 4e–12e s., Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979) (Paris 1981). – A. HAMMAN, Les repas religieux et l'agape chez s. Augustin: Strenas Augustinianas, Festschr. V. Capanaga = Augustinus 12 (1967) 181/92. – A. v. HARNACK, Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- u. Heilungsakten in der Kirche: SbBerlin 1910, 106/25. – L. HERTLING/E. KIRSCHBAUM, Die röm. Katakomben u. ihre Märtyrer (Wien 1950). – P. HORDEN, Saints and doctors in the early byzantine empire. The case of Theodore of Sykeon: StudChurchHist 19 (1982) 1/13. – E. JASTRZEBOWSKA, Untersuchungen zum christl. Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. u. 4. Jh. unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom (1981). – J. JEREMIAS, Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt 23, 29; Lk 11, 47) (1958); Drei weitere spätjüd. Heiligengräber: ZNW 52 (1961) 95/101. – N. JOHANSSON, Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der atl. Religion, im Spätjudentum u. Urchristentum (Lund 1940). – G. JOUASSARD, Aux origines du culte des martyrs dans le christianisme: RechScRel 39 (1951) 362/7; Le rôle des chrétiens comme intercesseurs auprès de Dieu dans la chrétienté lyonnaise au 2e s.: RevScRel 30 (1956) 217/29. – P. JOUNEL, Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au 12e s. = CollÉcFrançRome 26 (Rome 1977); Le Sanctoral romain du 8e au 12e s.: Maison-Dieu 52 (1957) 59/88. – V. L. KENNEDY, The saints of the canon of the mass = StudAntCrist 14[2] (Città del Vat. 1963). – J. P. KIRSCH, Die Acclamationen u. Gebete der altchristl. Grabschriften (1897); Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum = Forsch. christl. Lit. Dogmengesch. 1, 1 (1900). – E. KIRSCHBAUM, Die Gräber der Apostelfür-

sten[3] (1974). – TH. KLAUSER, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike[3] = LiturgQuellForsch 21 (1979); Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult u. spätjüd. H. = AGForsch NRW 91 (1960) 27/38 bzw.: ders., Ges. Arbeiten (1974) 221/9; Die röm. Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche = AGForsch NRW 24 (1956). – B. KÖTTING, Art. H.: HdbTheolGrundbegr 1 (1962) 633/41; Heiligkeit u. Heiligentypen in den ersten christl. Jhh.: Diözesanpriester 1 (1949) 12/27; Peregrinatio religiosa[2] = ForschVolkskunde 33/5 (1980); Der frühchristl. Reliquienkult u. die Bestattung im Kirchengebäude = AGForsch NRW 123 (1965). – R. KRAUTHEIMER, Mensa – coemeterium – martyrium: CahArch 11 (1960) 15/40. – G. KRETSCHMAR, Die Theologie des Heiligen in der frühen Kirche: Lilienfeld 77/125. 180/216. – G. LAPOINTE, La célébration des martyrs en Afrique d'après les sermons de s. Augustin (Montréal 1972). – L. TH. LEFORT, La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au 4[e] s.: NouvClio 6 (1954) 225/30. – H. LIETZMANN, Petrus u. Paulus in Rom[2] = Arb. Kirchengesch. 1 (1927). – F. V. LILIENFELD (Hrsg.), Aspekte frühchristl. H. = Oikonomia 6 (1977). – O. LORETZ, Vom kanaanäischen Totenkult zur jüd. Patriarchen- u. Elternehrung: JbAnthropolRelGesch 3 (1978) 149/204. – E. LUCIUS/G. ANRICH, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche (1904). – P. MONCEAUX, Les martyrs donatistes: RevHistRel 68 (1913) 146/92. 310/44 bzw.: ders., Histoire littéraire de l'Afrique chrét. depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe 5 (Paris 1920) 35/98. – J. NEUBNER, Die hl. Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum = MünstBeitrTheol 4 (1929). – T. ORLANDI, I santi della chiesa copta: CorsiRavenna 28 (1981) 205/23. – A. M. ORSELLI, Il santo patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo: Bull. dell'Ist. stor. Ital. per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 89 (Rom 1980/81) 349/68. – O. PASQUATO, Religiosità popolare e culto ai martiri, in particolare a Costantinopoli nei s. IV–V tra paganesimo, eresia e ortodossia: Augustinianum 21 (1981) 207/42. – M. PERHAM, The communion of saints. An examination of the place of the Christian dead in the belief, worship and calendars of the church = AlcuinClubColl 62 (London 1980) 1/32. – E. PIETRELLA, I pelegrinaggi ai luoghi santi e il culto dei martiri in Gregorio di Nissa: Augustinianum 21 (1981) 135/51. – CH. PIETRI, Roma Christiana. Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440) 1/2 = BiblÉcFrançAthRome 224 (Rom 1976). – L. PIÉTRI, Le pèlerinage Martinien de Tours à l'époque de l'évêque Grégoire: Gregorio di Tours aO. 93/139. – J. QUASTEN, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit = LiturgQuellForsch 25 (1930) 232/47. – G. RABEAU, Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés, Diss. Paris (1903). – L. REEKMANS, Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 325/55. – W. RORDORF, Aux origines du culte des martyrs: Irénikon 45 (1972) 315/31; Zur Entstehung der christl. Märtyrerverehrung: Lilienfeld 35/53. 150/68. – V. SAXER, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles = ThéolHist 55 (Paris 1980); Die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika: RömQS 79 (1984) 1/11; Zweck und Ursprung der hagiographischen Literatur in Nordafrika: TrierTheolZs 93 (1984) 65/74. – E. SCHÄFER, Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I für die Geschichte der H., Diss. Rom (1932). – H. SCHAUERTE, Die volkstümliche H. (1948). – A. M. SCHNEIDER, Refrigerium 1, Diss. Freiburg i. Br. (1928). – A. STUIBER, Heidnische u. christliche Gedächtniskalender: JbAC 3 (1960) 24/33. – F. WIELAND, Mensa u. Confessio. Studien über den Altar der altchristl. Liturgie = Veröffentl-KirchenhistSemMünchen 2, 11 (1906). – S. WILSON (Hrsg.), Saints and their cults. Studies in sociology, folklore and history (Cambridge 1983). – H. G. WINK, S. Nicolaus Episcopus Thaumaturgus: RheinVierteljBl 2 (1932) 317/27. – M. V. WULF, Über Heilige u. H. in den ersten christl. Jhh. (1910). – V. ZANGARA, L'inventio dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio: Augustinianum 21 (1981) 119/33. – J. ZELLINGER, Augustin u. die Volksfrömmigkeit (1933).

Theofried Baumeister.

Heiligenverehrung II (Hagiographie).

Der vorliegende Artikel soll eine Einführung in die Problematik bieten. Die einzelnen hagiographischen Gattungen werden im RAC gesondert unter dem jeweiligen Stichwort behandelt.

A. Begriffsbestimmung. Hagiographie bezeichnet die von der christl. *H. (I) veranlaßten u. diese fördernden Schriften (Delehaye, Légendes 2), im weiteren Sinn jedes Dokument, das sich auf christl. *Heilige oder deren Verehrung bezieht. Hagiographie (besser: Hagiologie) wird gelegentlich auch die Wissenschaft genannt, die sich mit solchen Texten oder mit dem Phänomen christlicher Heiligkeit befaßt (zur Wissenschaftsgeschichte s. Aigrain 329/88). Beide Bedeutungen sind modern. Noch im MA meint hagiographia ,Heilige Schriften' (J. Leclercq: SettimStudAltoMedioevo 10 [1962] 105f). Auch das spätantike Latein benutzte das Substantiv hagiographus/i oder -um/a (vgl. τὰ ἁγιόγραφα bei den griech. Vätern) für biblische Bücher, näherhin die hebräisch ketubim (,Schriften') genannten ,Hagiographen' des AT (Art. [h]agiographus: ThesLL 6, 3 [1936/42] 2513). Im übertragenen Sinn wird Hagiographie in nichtwissenschaftlicher Sprache unter Anspielung auf die Heiligenvita zur Bezeichnung von Biographien verwendet, die das Leben ihres Helden systematisch ausschmücken u. verklären. – Somit erhebt sich die Frage, ob, streng wissenschaftlich gesprochen (also nichtmetaphorisch), auch in nichtchristlichen Religionen der Signifikant ,Hagiographie' einen Signifikaten besitzen kann. (Delehaye, Passions 7 polemisiert gegen Gelehrte [wohl Bauer, Geffcken, Holl, Lucius, Reitzenstein, Weinreich], die sich heidnische Hagiographen ausdächten. Anderseits bezeichnet A.-J. Festugière: RevÉtGr 50 [1937] 472 Jamblichs De vita Pythagorica als ,das klass. Vorbild der hagiographischen Komposition mit den beiden Teilen: Leben – Tugenden'; Hadas/Smith 45. 56 sprechen von ,hagiological writings' über Pythagoras u. sogar Sokrates. Die Vita Apollonii betrachten als typisches Beispiel heidnischer Hagiographie P. Hadot, La fin du paganisme: H. Ch. Puech [Hrsg.], Histoire des religions 2 [Paris 1972] 98; Sabourin 288. Die Philosophenleben insgesamt wertet Goulet 164 als ,célébration hagiographique'.) Untrennbar damit verbunden ist das Problem nichtchristlicher Parallelen zu Heiligen u. H. (*Gottmensch; *Heiliger; H. J. W. Drijvers, Spätantike Parallelen zur altchristl. H. unter Berücksichtigung des syr. Stylitenkultes: v. Lilienfeld 54/76. 169f; Brown, Cult betont das Neue des christl. Martyrerkultes, jedoch vornehmlich aus soziologischer Sicht; als Verkürzung beurteilt von J. Fontaine, Le culte des saints et ses implications sociologiques: AnalBoll 100 [1982] 17/41 u. Ch. Pietri, Les origines du culte des martyrs: RivAC 60 [1984] 293/319). Selbst bei negativer Beantwortung der Eingangsfrage sensu strictissimo ist aber zuzugestehen, daß es einen ,hagiographischen Diskurs' gibt, der in Struktur oder bestimmten Zügen u. Funktionen über das Christentum hinausreicht (vgl. u. Sp. 155/7). Damit ist noch keine Abhängigkeit behauptet u. nichts ausgesagt über das Proprium christlicher Hagiographie sowie über mögliche Einzelbeziehungen zu nichtchristlichen Vorgängern oder Parallelen. Offen bleibt auch das Problem des Verhältnisses von Hagiographie u. Bibel. Nicht nur werden biblische Personen in der Kirche als Heilige verehrt, sondern die Bibel selbst hat in Teilen Anteil am umfassenderen u. allgemeineren ,hagiographischen Diskurs' (vgl. u. Sp. 159; **Biographie II [spirituelle]).

B. Gattungen u. Arten hagiographischer Dokumente. Ausgangspunkt für Bestimmung u. Klassifizierung der hagiographischen Gattungen muß, zumindest vorläufig, die nachntl. Literatur der Christen (einschließlich dokumentarischer Texte) sein. In ihr werden die Gattungen am deutlichsten, hatten ihren ,Sitz im Leben' u. durchliefen eine eigenständige Entwicklung. Das umstrittene Problem der Beziehungen zu heidnischen hagiographischen Gattungen (einfache Analogie, sekundärer Einfluß, unmittelbare Entlehnungen?) wird u. Sp. 157/9 gesondert behandelt. Zunächst geht es allein um die Verbindung von christlich-hagiographischem Inhalt u. Zweck einerseits u. literarisch-dokumentarischer Form anderseits (vgl. Gordini 228/30). Das Problem der Formen u. Strukturen inner- u. außerhalb des Christentums wird u. Sp. 159/77 besprochen.

I. Versuch einer Klassifizierung. a) Gattungen mit spezifisch hagiographischem Ursprung u. Sitz im Leben: Frühe *Märtyrerakten u. Passionen (zur weiteren Entwick-

lung s. b), Martyrologien, Wundersammlungen, später (mit Beginn des MA) Berichte über Erhebung u. Translation von Reliquien. – b) Formal auch außerhalb der Hagiographie vorhandene Gattungen, die sich in der Hagiographie zu eigenständigen Gattungen entwickeln. Dies gilt vor allem für die Vita, die zur Gattung der *Biographie gehört, obschon sie ihrer Herkunft nach auch mit der *Passio verbunden ist (wobei die Passio Cypriani des Pontius [BHL 2041 = Clavis PL^2 52], teils Passio, teils Biographie, den Übergang markiert) u. obwohl sie gelegentlich Züge anderer antiker Gattungen (*Enkomion, Panegyricus) oder biblischer Erzählungen annimmt. In der Hagiographie wird die Vita jedenfalls etwas Eigentümliches, zur ‚spirituellen Biographie' (G. Bardy, Art. Biographies spirituelles: DictSpir 1 [1936] 1624/34; **Biographie II), u. ihre Typologie entfaltet sich nach Struktur, Färbung, Zweck u. Beeinflussung. Man unterscheidet, mit zahlreichen Übergängen u. Grenzfällen: 1) die ‚rhetorisch-idealisierenden Formen der christl. Biographie' (der antiken noch recht nahestehend) u. 2) die ‚hagiographisch-stilisierende Heiligenvita' (Lotter, Severinus 17), von denen mehrere zu ‚Sammlungen erbaulicher Biographien' (zB. Historia monachorum in Aegypto [BHG^3 1433f = Clavis PG 5620], Palladios' Historia Lausiaca [ebd. 6036 = BHG^3 1435/38v], Theodorets Historia religiosa [ebd. 1439f = Clavis PG 6221]) zusammengestellt sein können (Aigrain 171/7). Der zweite Typ gewinnt schließlich die Oberhand u. erzeugt durch seine liturgisch-kultische Funktion die ‚Heiligenlegende' (legenda, ‚zu Lesendes'); aber schon die frühe Kirche kennt, bes. in *Africa u. *Gallia, die hagiographische Lesung im Gottesdienst (A. Jolles, Einfache Formen [1930] 19/49; H. Rosenfeld, Legende [1964] 23f; B. de Gaiffier, La lecture des Actes des martyrs dans la priére liturgique en Occident: AnalBoll 72 [1954] 134/66; ders., La lecture des Passions des martyrs à Rome avant le 9e s.: ebd. 87 [1969] 63/8; Saxer, Morts 200/8; Van Uytfanghe, Hagiographie). Innerhalb dieser differenzierenden Entwicklung bewirken Mischung von Realität u. Fiktion sowie literarische Gestaltung, daß man, bereits in der Spätantike, in gewissen Fällen von romanhaften Viten u. Passionen (s. Sp. 170) oder gar hagiographischen Romanen u. Novellen sprechen kann, obschon diese Gattungen im Altertum noch im Fluß sind (vgl. Esser 102/8; u. Sp. 168/72). Überlagerungen durch (Volks-) Sage, Fabel u. Märchen betreffen mehr die mittelalterliche als die antike Hagiographie (vgl. Delehaye, Légendes 1/11; Graus 39/88; Lotter, Severinus 1/20: ‚Zur Phänomenologie u. Ortsbestimmung der Legende'). – c) Der Form nach in der griech.-lat. Literatur der Heiden u./oder der Christen vorhandene Gattungen, mit denen Hagiographisches verbunden oder ausgedrückt wird. Sie können Hagiographie sein wegen ihres Inhalts oder allein, weil sie von Heiligen bzw. H. handeln, sind jedoch nicht zu hagiographischen Gattungen im Vollsinn geworden (zu ihrer Bezeichnung ist stets das Adjektiv ‚hagiographisch' erforderlich). Vornehmlich handelt es sich dabei um Inschriften (*Grabinschrift) u. *Leichenreden, Panegyriken/Laudationes u. Predigten/*Homilien, liturgische Texte (*Hymnen), *Briefe, *Dialoge. – d) Sonstiges. Am Rande sind Gattungen oder Urkunden zu erwähnen, die im eigentlichen Sinne der Hagiographie nicht voll zuzurechnen sind, aber teilweise oder beiläufig hagiographische Mitteilungen enthalten oder hagiographische Tendenzen aufweisen können, zB. *Autobiographien, *Apophthegmata patrum, Kirchengeschichten (*Historiographie), Sakramentare, Itinerarien, Liber pontificalis.

II. Kommentar. Anstelle oder neben vorstehender Klassifizierung lassen sich unter anderem Blickwinkel weitere Unterscheidungen treffen, zB. zwischen urkundlichen (zB. Inschriften) u. erzählenden (zB. Passio, Vita) Quellen (s. Aigrain, der jedoch ebd. 11/106 gesondert die Martyrologien, Zeugnisse amtlich anerkannter H., behandelt). Möglich ist auch eine Gruppierung nach Typen von Heiligen oder Modellen von Heiligkeit (etwa Märtyrer, Mönch, Bischof; s. Ch. Mohrmann, Introduzione generale: dies. 1, VII/LXVII; Leonardi, Modelli 438/60); anhangsweise u. übergreifend wäre dazu die Mirakelliteratur zu stellen. Unterschieden werden könnte ferner nach dem Grad der Zuverlässigkeit oder Historizität der Dokumente (vgl. Delehaye, Légendes 101/18). Für eine abschließende formgeschichtliche Typologie der hagiographischen Literatur ist es noch zu früh (s. Wolpers 10, der auf ‚die Fülle u. Kompliziertheit des Materials' hinweist; auch Cox 50/2). – Bei jeder Klassifizierung begegnen Zwischen-, Misch- u. Übergangsformen u. Teilüberschneidungen. In der oben vorgeschlagenen Einteilung ließen sich die Martyrologien auch unter

b) einordnen, insofern es sich dabei um (eigentümliche) *Kalender handelt (vgl. u. Sp. 158). Das Martyrium Polycarpi (BHG³ 1556f = Clavis PG 1045) zB. ist eine Passio in Gestalt eines Briefes der Kirche von Smyrna an die Gemeinde in Philomelium, die Vita Macrinae (ebd. 3166 = BHG³ 1012) des *Gregor v. Nyssa zugleich Biographie u. Enkomion, beides in Form eines Briefes. Die Dialoge (BHL 5614/6 = Clavis PL² 477) des Sulpicius Severus leiten ihren Namen vom Dialog-Stil ab, bilden gleichzeitig jedoch, zumindest weithin, eine Sammlung von Wundern des hl. Martin v. Tours. Die hagiographische Trilogie des *Hieronymus besteht aus drei Viten, die der Novelle (vit. Paul.; vit. Malch. [BHL 6496. 5190 = Clavis PL² 617. 619]) bzw. dem Roman (vit. Hilarion. [ebd. 618 = BHL 3879]) nahestehen. Seine Gedenkschrift für die hl. Paula (ep. 118), Trostbrief u. Epitaphium zugleich, ist als ‚einziges Heiligenleben im strengen Wortsinn, das Hieronymus uns hinterlassen hat', bezeichnet worden (E. Hendrikx: CiudadDios 181 [1968] 665). – Solche Mehrdeutigkeiten beruhen 1) auf der Tatsache, daß die Hagiographie in ihrer Gesamtheit keine literarische Gattung bildet (gegen E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety [Cambridge 1965] 31: ‚hagiography was a literary genre common to Christians and pagans'). Sie zeigen 2), daß sich Hagiographie nicht in strenge Schemata pressen läßt (vgl. u. Sp. 177), u. machen es 3) erforderlich, den Begriff ‚hagiographischer Diskurs' zu vertiefen, bevor weiterhin von hagiographischen Gattungen gesprochen werden kann. Dabei wird gleichzeitig das Problem einer möglichen außerchristl. Hagiographie zu behandeln sein.

C. Der ‚hagiographische Diskurs'. Der von de Certeau (Écriture 282/4; ders., Hagiographie 208f) hauptsächlich durch virtutes oder δυνάμεις (in der Doppelbedeutung Kraft u. Wunder) bestimmte u. allein auf die christl. Literatur angewandte Begriff ‚hagiographischer Diskurs' läßt sich erweitern u. präzisieren im Hinblick auf:

I. Die behandelten Personen. Sie weisen innige Beziehungen zum Göttlichen auf, ohne freilich selbst Götter zu sein. Diese wichtige Unterscheidung ist in der heidn. Religion wegen vorhandener Zwischenstadien u. Abstufungen nicht immer leicht durchzuführen (Hadas/Smith 18; Talbert 1629/39; Cox 34).

II. Das Verhältnis von Aussage u. geschichtlicher Wirklichkeit. Die Autoren beabsichtigen, die reine Wahrheit mitzuteilen, u. appellieren zT. eindringlich an den Glauben ihrer Leser oder Zuhörer (Festugière, Lieux 133/5; W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 60f). In Wirklichkeit jedoch wird der historische Gehalt der Werke zunehmend ausgerichtet, stilisiert u. geschönt. Dies geschieht in der Regel in drei Phasen: 1) Die dargestellte Person legt mit dem eigenen Verständnis von Leben u. Sendung eine bestimmte Darstellung ihres Lebens u. Handelns nahe. 2) Auf der Ebene der mündlichen Überlieferung wird der Stoff weiter ausgestaltet. 3) Die literarische Redaktion verleiht (evtl. in mehreren Etappen) der Stilisierung ihre endgültige Form. Gewicht u. Verhältnis dieser Phasen können wechseln. So hängt die Bedeutung der mündlichen Tradition ab vom zeitlichen Abstand zwischen dem Leben des Helden u. dem Entstehungsdatum einer Schrift. Daher schwanken die Texte zwischen substantiellem historischem Wert u. offensichtlicher Legendenhaftigkeit. Stets findet sich jedoch ein Mindestmaß ‚kerygmatischer' Tendenz (Fontaine 1, 185/91; Lotter, Severinus 12/7: Begriff des ‚Memorats', Unterscheidung zwischen Erlebnis-, Erinnerungs- u. Traditionslegenden, analoger Entwicklungsgang der ntl. Episodenerzählung nach R. Bultmann u. M. Dibelius; Goulet 164/7).

III. Die Funktion des Diskurses. Er beschränkt sich nicht auf bloße Information, sondern verfolgt in der Regel zumindest eines der folgenden Ziele: Apologie (evtl. zur Korrektur eines falschen Bildes); Idealisierung des Helden (der beglaubigt, anerkannt u./oder verehrt werden soll); Darstellung eines Idealtyps (Philosoph, Martyrer, Asket usw.; infolge dieser Typisierung tritt oft die Persönlichkeit des Helden mehr oder minder hinter der geschilderten ‚Gestalt', ihrer Funktion u. der von ihr verkörperten Botschaft zurück; vgl. Junod 212/6); Belehrung u., vor allem, sittliche u. geistliche Erbauung der Leser u./oder Zuhörer durch das beispielhafte Denken u. Handeln des Helden (Lehren, Tugenden, Wunder).

IV. Themen, Motive u. Archetypen. Obschon in keinem Einzelwerk vollständig vertreten, entsprechen die den ereignisgeschichtlichen Kern stilisierenden Themen, Motive u. Archetypen, zumindest zT., der θεῖος-ἀνήρ-Vorstellung Bielers (1, 21/140):

statische Auffassung vom Menschen, der als ‚Erwählter' erscheint, dem (nahezu) alles von Anfang an gegeben ist (ausgenommen ein evtl. ‚Fortschritt' in der Vollkommenheit; vgl. Chorus, Beeld 94/6) u. dessen Leben mehr oder minder wie vorherbestimmt verläuft; starke ethische u. spirituelle Dimension, die die virtutes widerspiegeln im doppelten Sinn von a) hervorragenden Tugenden (Frömmigkeit, Askese, Nächstenliebe oder körperliche Qualitäten als Spiegel sittlicher u. religiöser Größe) u. b) übernatürlichen u. wundertätigen Fähigkeiten.

D. Ausweitung auf nichtchristliche u. biblische Literatur. Der ‚hagiographische Diskurs' ist das entscheidende Element bei der Bestimmung vergleichbarer hagiographischer Gattungen in der griech.-röm., der jüd. u. judenchristl. Literatur. a) Zu unterscheiden ist dabei zwischen vergleichbaren oder analogen Gattungen einerseits u. möglichen Einflüssen vorchristlicher auf christliche Gattungen anderseits. Beides kann, aber muß nicht zusammenfallen. ZB. gibt es heidnische Reliquientranslationsberichte, doch bilden diese nicht das unmittelbare Vorbild der christlichen. Ebenso ist zweifelhaft, ob Ähnlichkeiten zwischen den sog. heidn. Martyrerakten (Acta Alexandrinorum) u. den Akten christlicher Martyrer Ergebnis direkter Beeinflussung sind; denn zur Erklärung genügt die ‚two milieus theory' von H. Musurillo, The pagan acts of the martyrs: TheolStudies 10 (1949) 555/64. b) Es besteht zudem ein Unterschied zwischen 1) vorgegebenen literarischen Formen, die hagiographisches Material eingekleidet oder hagiographische Gattungen im eigentlichen Sinn (s. o. Sp. 153f) beeinflußt haben können (zB. formale Strukturen der griech.-röm. Biographie, die an sich keine Hagiographie darstellt), u. 2) heidnischen, jüdischen u. (neben-)biblischen Werken, in denen der ‚hagiographische Diskurs' wirklich zum Tragen kommt (zB. die heidn. Biographie, insoweit es sich dabei um ‚spirituelle Biographien' handelt). Diese grundlegende Unterscheidung wird von der hagiographischen Forschung häufig nicht genügend beachtet. c) Die Präsenz des ‚hagiographischen Diskurses' (abstrakte Konstruktion) muß ‚hinlänglich' sein. Das bedeutet nicht, daß alle seine Bestandteile in jedem einzelnen Werk oder Dokument vorhanden sein müßten oder könnten (dies trifft auch auf die christl. Hagiographie zu; denn es gibt Viten christlicher Heiliger ohne eigentliche Wunderberichte, ohne daß damit die spirituelle Dimension in Frage stünde; M. Van Uytfanghe, La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'antiquité tardive et le haut moyen-âge latin: Hagiographie 205/32). Entscheidend ist, daß einige Faktoren zusammentreffen wie die besondere Natur der behandelten Gestalt, die kerygmatische Stilisierung, eine appellative Funktion u. einige Themen ethisch-spiritueller Inspiration. Übrigens kann auch in der christl. Hagiographie die Präsenz des ‚hagiographischen Diskurses' durch die Natur der Gattung oder des Dokumentes begrenzt sein oder nahezu fehlen, nämlich dort, wo etwas allein dadurch hagiographisch ist, daß es einen Heiligen nennt oder seinen Kult bezeugt. In diesem Fall ist die Suche nach nichtchristlichen Entsprechungen unangebracht, weil sonst die Bezeichnung Hagiographie unzulässig auszuweiten wäre auf jedes Dokument, das sich auf den Kult von Halbgöttern, vergöttlichten Menschen u. Heroen bezieht, zB. auf Kultinschriften (veranlaßt etwa durch den *Herrscherkult), Hymnen, Festkalender (die Natales-Kalender sind verwandt mit den christl. Depositiones-Kalendern, den Vorgängern der Martyrologien, aber kaum deren unmittelbares Vorbild; zudem fehlt das kultische Element; falls Einfluß vorliegt, sind sie o. Sp. 153 unter b) einzuordnen; vgl. A. Stuiber, Heidn. u. christl. Gedächtniskalender: JbAC 3 [1960] 24/33). Freilich können selbst Teildokumente mehrere Züge des ‚hagiographischen Diskurses' annehmen; zB. die Wundersammlungen, für die sich Vorgänger in der heidn. Literatur finden (zB. die ἰάματα des *Asklepios in *Epidauros u. anderen Heiligtümern, eines Gottes, der sich gelegentlich aber auch als Heros oder ϑεῖος ἀνήρ darstellt; vgl. die miracula post mortem christlicher Heiliger). Stilisierung: subjektive Überzeugung der dankbaren Wundertatenempfänger, mündlicher Bericht, schriftliche Abfassung, bes. durch Priester des Heiligtums; Funktion: Stärkung des Vertrauens der Kranken auf den himmlischen Heiler, Lobpreis u. Kultverbreitung [*Heilgötter]). Anderseits sind die ältesten Märtyrerakten Hagiographie ausschließlich aufgrund ihres Zusammenhangs mit dem christl. Märtyrerkult, so daß die Acta Alexandrinorum, trotz formaler Analogien, eben nicht als heidnische Hagiographie betrachtet werden können. Auf

Grundlage dieser Klärungen wird der ‚hagiographische Diskurs‘ außerhalb der nachbiblisch-christl. Literatur (für die zunächst einmal Hagiographie terminus technicus ist) in folgenden Quellen zu beurteilen sein: a) aus der heidn. Literatur: Biographien von Philosophen u., anhangsweise, von Herrschern u. Dichtern. Tatsächlich entsprechen vor allem die Philosophenviten u. ähnlich inspirierte Lobschriften (bes. Liban. or. 18, ἐπιτάφιος λόγος für Kaiser Julian) voll den Kriterien des ‚hagiographischen Diskurses‘ (obschon nicht alle Philosophenbiographien notwendigerweise enkomiastisch sind; so sollte zB. Aristoxenos' Sokrates-Biographie ein *Exemplum der Zuchtlosigkeit liefern). Hier reichert sich die Verbindung, die die intellektuelle Bewegung um Sokrates, Platon u. Aristoteles zwischen Bios u. Ethik geschaffen hat (womit die Biographie zu einem Lehrstück menschlichen Verhaltens wird), mit Elementen an aus der Tradition um Wundermänner u. Mystagogen (vgl. H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 241/8) sowie Wunderberichten; b) aus der biblischen u. nebenbiblischen Literatur: geschichtlich-erbaulichen Schriften u. Zyklen des AT u. der Apokryphen (über Moses, *Elias, Elisäus [*Elisa] u. *Daniel, die Makkabäer usw.); Evangelien; kanonische u. außerkanonische Apostelakten, sowie c) aus der übrigen jüd. Literatur: die Moses-Vita des Artapanos, die Patriarchen-Viten Philons, bes. sein Moses-Leben. Die Holy-man-Berichte der rabbin. Literatur sind für unsere Frage problematischer.

E. Literarische Formen als Träger des ‚hagiographischen Diskurses‘. Im Rahmen dieses Artikels ist zu fragen, welche literarischen Formen sich besonders als Träger des heidn. u. des christl. ‚hagiographischen Diskurses‘ eigneten u. ob sie sich genauer eingrenzen lassen. Dabei sind vor allem die narrativen u. epideiktischen Gattungen zu betrachten.

I. Die Biographie. Die Gattung nimmt, nach Vorstufen bes. im homerischen Epos u. in der Geschichtsschreibung (zB. θρῆνος u. *Enkomion), zu Beginn der hellenist. Zeit feste Gestalt an: Der Euagoras des Isokrates, obschon wesentlich noch Enkomion, gilt als erste formelle *Biographie. F. Leo, Griech.-röm. Biographie nach ihrer liter. Form (1901) wollte zwei deutlich abgegrenzte Grundtypen unterscheiden: 1) die peripatetisch-plutarchische Biographie mit dem schematischen Aufbau: a) Vorgeschichte (Jugend des Helden), b) seine Tätigkeit (zusammenhängende Erzählung der Handlungen in zeitlicher Folge mit eingestreuten Anekdoten u. Aussprüchen unter ständigen Hinweisen auf die jeweils hervortretenden Charakterzüge), c) Tod; 2) die alexandrinisch-suetonische Biographie nach dem Schema: a) chronologisch erzählte Vorgeschichte, b) Beschreibung der Hauptperiode des Lebens nach sachlichen Rubriken, zB. α) öffentliches Leben in Krieg u. Frieden, β) privates Leben (Charakter, Äußeres, Studien, Schriften), γ) Tod. Neben diese Typen, die eine objektive Beschreibung des Helden (mit seinen guten u. schlechten Seiten) anstreben, stellt Leo die enkomiastischen u. panegyrischen Biographien, die die Gestalt tendenziös überhöhen (vgl. u. Sp. 166). Seine Einteilung wurde bestritten für Plutarch, Cornelius Nepos u. Sueton, deren Biographien sich darin nicht recht einordnen ließen (vgl. Hoster 14 mit Lit.). Besonders W. Steidle hat die Unzulänglichkeit einer rein formgeschichtlichen Betrachtungsweise aufgezeigt. Leos Klassifizierung verdeutlicht Richtiges, jedoch ist die Gattung Biographie mit ihren zahlreichen Zwischenformen u. selbständigen Ausprägungen nicht so klar zu umschreiben u. ihre Komposition stets vor allem von ihrem Gegenstand bestimmt, d.h. der individuellen Lebensführung des zu Beschreibenden (W. Steidle 126/77, bes. 166f, wo auf die als Dialog gestaltete Euripides-Biographie des Satyros aus Lallastis, POxy. 1176, verwiesen wird, deren Entdeckung Leos Theorie erschütterte). – Wenn sich schon die Biographie als solche nicht erklären läßt, ohne daß auf die Individualität von Verfasser, Held u. Gehalt Bezug genommen wird, so gilt diese Feststellung erst recht für die ‚spirituellen Biographien‘, in denen der inhaltliche Aufbau eindeutig den Vorrang genießt vor rein formalen Einteilungsgrundsätzen. Hierfür hat man folgende theoretische Einteilung vornehmen wollen (Priessnig, Patriarchenbiographien 145f): 1) Die philosophisch-religiöse Belehrungsbiographie, in der die biographische Erzählung nur einen Einkleidungskunstgriff für die philosophisch-theologische Abhandlung darstellt. 2) Die volkstümliche Wundertäterlegende oder Aretalogie, in der Wunder, Reiseabenteuer, religiöse Predigten u. Aussprüche kunstlos aneinandergereiht werden u. die kaum die Bezeichnung Biographie verdient (vgl. u. Sp.

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRAGE

Die Supplement-Lieferungen 1–4 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten.

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen

ISBN 3–7772–8712–1 (RAC Lieferung 106)

REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 106

Heiligenverehrung II [Forts.] – Hekate



1987

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER THEODOR KLAUSER HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fallen verfruht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D 5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3–7772–5006–6 (Werk), ISBN 3–7772–8712–1 (Lieferung 106)

174f). 3) Die Biographie übernatürlichen Aufstiegs (Holl, Form), die a) eine stetige, asketische, sittliche Vervollkommung beschreibt, b) das Anwachsen des Bereichs der Wirksamkeit über immer mehr Länder, c) die Steigerung der Wunderkraft von anfangs spärlichen passiven Wundern, die der Heilige an sich von außen erfährt, zu immer zahlreicheren aktiven Mirakeln, die der Heilige selbständig wirkt. 4) Die Biographie natürlichen Aufstiegs, wo der Held fortschreitende Erfolge erzielt hinsichtlich eines einheitlichen, auch rein irdischen Zieles (schon Xenophons Kyrupädie). Als Priessnig dann aber im Licht der vorstehenden u. der Klassifizierungen Leos die Patriarchenbiographien Philons u. die Philosophenviten (als ‚Romane' bezeichnet) untersuchte, entdeckte er erneut zahlreiche Interferenzen. Bei Philon zeigt ‚jede der drei Lebensbeschreibungen (Abraham, Joseph, Moses) ... ein andersartiges formales Dispositionsschema u. einen neu auftretenden Grundsatz biographischer Stoffauswahl' (Priessnig, Patriarchenbiographien 155); gleiche Vielfalt u. Abweichungen kennzeichnen auch die Philosophenviten. Ein Vergleich zB. der Vita Apollonii des Philostrat mit der Pythagorasvita des Jamblich ergibt, daß formal Philostrat dem peripatetisch-plutarchischen Schema folgt unter Einschluß von Elementen des erzählenden Enkomion (Tendenz zur Verherrlichung des Helden u. Synkrisis in 7, 2, 3), während Jamblich großenteils das alexandrinisch-suetonische Schema übernimmt, die vita privata (§§ 134/234) allerdings eher gliedert nach Tugendkategorien in der Form des rhetorischen Panegyricus (Priessnig, Philosophenromane 25f). Hinsichtlich der inhaltlichen Stoffgestaltungen erscheine die Vita Apollonii als eine Biographie natürlichen u. übernatürlichen Aufstiegs, aber teilweise sei sie auch eine philosophisch-religiöse Belehrungsbiographie u. weise gleichzeitig viele Züge der Reise- u. der Wunderaretalogie auf. Der Pythagorasbios sei in erster Linie eine philosophisch-religiöse Belehrungsbiographie teilweise mit ‚übernatürlichem Aufstieg' u. einer gewissen Imitation der ‚volkstümlichen Wundertäterlegende' (ebd. 24f. 26/8). – Auf die christl. Biographien haben Kemper, Plesch u. bes. Mertel Leos Schablonen anwenden wollen. Da dies scheiterte, schloß Mertel auf schriftstellerisches Unvermögen der Hagiographen (Mertel 40 nennt die Vita Hypatii des Kallinikos [um 447/50; BHG³ 760 = Clavis PG 6042] eine ‚literarische Mißgeburt'), räumt aber abschließend ein: ‚man hört u. liest so viel von der Schablonenhaftigkeit der hagiographischen Literatur, daß man sie endlich selbst glaubt, u. doch genügt schon ein Minimum von aufmerksamer Lektüre, um aber auch in jeder Vita, die wirklich literarischen Wert besitzt, etwas Besonderes, Neues zu finden' (Mertel 83). Die wissenschaftliche Diskussion konzentrierte sich besonders auf die Vita Antonii des *Athanasios (BHG³ 140 = Clavis PG 2101). Mertel erblickte in ihr das typische Plutarchschema, dessen chronologisches Prinzip durch die große Anzahl von Wunderberichten u. erbaulichen Erörterungen gestört sei (Mertel 14). Holl hingegen betrachtete die Vita als eine Aufstiegsbiographie, in der der Held nach einer asketischen Reise mit mehreren Etappen den Zugang zu Gott (παρρησία) erreicht. Er hob die künstlerische Geschlossenheit des Bios hervor: die Wunder am Schluß seien die Konsekration des gelungenen Aufstiegs (Holl, Form 410f). Diese Aufstiegsbiographie kenne eine graduelle Abhängigkeit von den Bioi gewisser θεῖοι ἄνδρες (Herakles-Vita des Antisthenes, Pythagoras-Vita des *Apollonios v. Tyana, Apollonios-Vita des Philostrat), aber Athanasios habe ihr eine vollendete Ausgestaltung verliehen (Holl, Form 420/7). Reitzenstein hingegen meinte, in der Vita Antonii drei heterogene Teile zu entdecken: a) einen von Aufstiegs- u. Entwicklungsgedanken geprägten Abschnitt (Athan. vit. Anton. 1/45), der auf einem verlorenen Pythagoras-Bios fuße; b) einen historischen Teil im engeren Sinn (ebd. 46/66), der eine mit Mönchserzählungen wie der Historia Lausiaca vergleichbare Aretalogie bilde, u. c) einen wirklich persönlich geprägten Anteil (ebd. 67/99), der das ἦθος des Heiligen in der Kunstform des literarischen Bios beschreibe. Wegen seiner Heterogenität bleibt das Werk des Athanasios nach Ansicht Reitzensteins (Werk 30) als schriftstellerische Leistung unbefriedigend. J. List schließlich betrachtet die Vita Antonii formal als ‚ein regelrechtes Enkomion im Sinne der rhetorischen Kunstlehre'; die einzige Abweichung bestehe in der Gliederung der Taten nach dem Aufstiegsgedanken, die aber der geschlossenen Einheit eines Werkes nicht schade, das als monastische Replik auf das Plotinos-Leben des Porphyrios gedacht sei (Das Antoniusleben des hl. Athanasius [1930] 59/62). – Angesichts dieser widersprüchli-

chen, jeweils mit Überzeugung vorgetragenen Deutungen läßt sich nur mit Hoster 30 feststellen, daß jede der Interpretationen Richtiges enthält, keine allein aber die Struktur der Antonius-Vita zu erklären vermag. Deren eigentümliche Komposition besteht vielmehr im ,Wechsel der Erzähltechniken ..., die sich zT. überschneiden, zT. aufeinander folgen, ein Wechsel, der dirigiert wird von der Aussage'. Damit wird Priessnig bestätigt, der die literarische Freiheit u. Unabhängigkeit des Athanasios vom Plotinos-Bios des Porphyrios u. von den Pythagoras-Viten feststellt; die chronologische Anordnung des Stoffes u. die Einschaltung von großen missionarischen Reden lassen Priessnig eher an die Evangelien u. die Vita Apollonii denken (Priessnig, Plotinsvita 3f). Ähnliches Ergebnis bei Bartelink, Gattung 58/60: komplexer literaturgeschichtlicher Ursprung der Vita mit persönlichem Anteil des Athanasios. Das erinnert an Cavallins Urteil, der sich, obschon er noch ein formales Vorbild (Xenophons Agesilaos) sucht, bewußt wurde, daß Athanasios zwar keine neue literarische Form geschaffen hat, seine Auffüllung der alten Form mit christlichem Inhalt aber etwas Neues darstellt, dessen Bedeutung kaum überschätzt werden könne. – Hosters Untersuchung mehrerer christlich-lat. Viten der Antike (beginnend mit Pontius' Vita et passio Cypriani) kommt zum gleichen Ergebnis: Keine dieser Viten ist talis qualis auf frühere Modelle zurückzuführen. Das gilt sogar für die Martins-Vita des Sulpicius Severus, in der die suetonische Struktur, wenngleich mit vielen Abweichungen, am deutlichsten erkennbar schien (den Sueton-Einfluß relativieren auch G. Luck, Die Form der Suetonischen Biographie u. die frühen Heiligenviten: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 230/41 u. Fontaine 1, 63/6). Allerdings ist es anscheinend im Anschluß an die Vita Ambrosii des Paulinus v. Mailand (BHL 377 = Clavis PL² 169; inhaltlich als ,Erfolgsvita' zu bestimmen, da sie den Erfolg des bischöflichen Kirchenpolitikers nachzeichnet, bei dem der von Anfang an gegebene Aufstieg zu Gott nicht mehr durch einen asketischen Aufstieg verdient werden muß [der Begriff ,Erfolgsvita' entspricht also eher der ,Biographie natürlichen Aufstiegs']), zu einer gewissen Stagnation oder ,Erstarrung des Schöpferischen' gekommen (Hoster 145f), auch deshalb, weil sich inzwischen die großen Heiligentypen (Märtyrer, Mönch, Bischof, Mönchsbischof) ausgebildet hatten. Vor allem aber fällt auf, daß es neben Viten, in denen ein biographischer Rahmen erhalten bleibt (deskriptiv-kategorisierend zB. in der Augustinus-Vita des Possidius [Clavis PL² 358 = BHL 785] u. der Fulgentius-Vita des Ferrandus [ebd. 3208 = Clavis PL² 847], selbst noch bei enkomiastischen Biographien [Sermo de vita Honorati des Hilarius v. Arles (ebd. 501 = BHL 3975), Vita Hilarii (Autorschaft umstritten; ebd. 3882 = Clavis PL² 506), von *Ennodius v. Pavia verfaßte Vitae (ebd. 1494f = BHL 2570. 584)]), andere Viten gab (vgl. schon Hieron. vit. Hilarion. 1, 5: aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare virtutes [= miracula]), bei denen die anekdotische Aneinanderreihung (mit Wendungen wie post haec, postea, eodem tempore, per idem tempus usw.: charakteristische ,relative Chronologie' der Evangelien) von Erzähleinheiten (bes. Wunderereignisse; vgl. Priessnigs Klassifizierung o. Sp. 160) die Auflösung des biographischen Rahmens ankündigt. Dies ist mehr oder minder der Fall zB. in der Severinus-Vita des Eugippius (Clavis PL² 678 = BHL 7655), der Vita des Caesarius v. Arles (Clavis PL² 1018 = BHL 1508f; vgl. Cavallin 26), den von Venantius Fortunatus verfaßten Viten (Clavis PL² 1037/44 = BHL 5624. 3885/7. 3468. 234. 6477. 7048. 5248. 7652) u. im Benediktus-Leben im 2. Buch der Dialoge *Gregors d. Gr., bei dem man es faktisch bereits mit einer Beispielsammlung (*Exemplum) biographischer Art zu tun hat. – Wenngleich die Biographie als Gattung ihrem Wesen nach wenig Raum für Kreativität u. Phantasie läßt (R. S. Stuart, Epochs of Greek and Roman biography [New York 1928] 232), darf man doch davon ausgehen, daß die verschiedenen Schemata vielfältig tradiert u. leicht miteinander verbunden werden können. Die heidn. oder christl. Biographie liegt uns selten in Reinform vor u. vermischt sich leicht mit anderen Gattungen (vgl. Sp. 165/77). Sobald sie vom Inhalt her zu einer ,spirituellen Biographie' wird, unterliegen Form u. Struktur differenzierenden Einflüssen. Jedenfalls kommt es immer, wenngleich in verschiedenem Umfang, zu einer Symbiose älterer Vorbilder (gelegentlich nennen die Verfasser im Prolog ihre Modelle; vgl. Paulin. vit. Ambr. 1, 1: Athanasios, Hieronymus, Sulpicius Severus) u. persönlicher Gestaltung.

II. Lobschriften (u. ihr Verhältnis zur Biographie). Als Lobschriften bezeichnet man Gattungen verschiedenen Ursprungs wie Panegyricus, *Enkomion/laus/laudatio, ἐπιτάφιος λόγος/laudatio funebris, Namen, die in der Spätzeit so gut wie unterschiedslos verwendet wurden. Gemeinsam hatten die Texte ohnehin das Streben nach dem καλόν unter Hintansetzung der Realität. Für das rhetorische ἐγκώμιον sah die Theorie (bes. Quint. inst. 3, 7, 15) zwei Kompositionsformen vor, die beide auf Isokrates zurückgehen: Die eine geht von den Taten aus u. teilt sie nach dem Lebensalter ein (Isocr. 16, 25/41: Lob des Euagoras u. des Alkibiades), die zweite gliedert nach Tugenden (ebd. 15, 107/39: Lob des Timotheos). In der Praxis wird nicht so eindeutig unterschieden, denn die Taten (πράξεις) beweisen die Tugenden. Eine der ältesten Wurzeln der Lobschrift war in Rom die *Leichenrede. Die erhaltenen Beispiele sind nur fragmentarisch überliefert (ed. F. Vollmer: JbClassPhilol Suppl. 18 [1892] 445/528). Der Theorie nach (vgl. bes. Cic. de orat. 2, 84f, 341/8) bestand sie aus zwei Teilen; einer behandelte die äußeren Umstände der gelobten Person (zB. Herkunft u. Familie), der zweite u. wichtigere Abschnitt seine Tugenden (vgl. ebd.; W. Kierdorf, Laudatio funebris. Interpretationen u. Untersuchungen zur Entwicklung der röm. Leichenrede [1980]). – Sieht man von den hier nicht zu behandelnden Götter-Enkomia (*Hymnus) ab, werden die Lobschriften im eigentlichen Sinn zur Hagiographie erst in der christl. Literatur, u. zwar a) in Panegyriken für das Jahrgedächtnis der Märtyrer (Autoren: *Basileios, *Gregor v. Nyssa, *Gregor v. Naz., **Asterios v. Amaseia u. Joh. Chrysostomos), in denen, trotz mancher Freiheiten u. polemischer Leugnung durch die christl. Schriftsteller, die rhetorischen Regeln des βασιλικὸς λόγος, am vollständigsten formuliert in Menanders περὶ ἐπιδεικτικῶν (Rhet. Gr. 3, 368/77), gewissenhaft befolgt werden, wobei man hier für die abschließenden συγκρίσεις (Vergleiche) biblische Gestalten heranzieht (vgl. Th. Payr, Art. Enkomion: o. Bd. 5, 335/42); b) in Ausweitung auch in Panegyriken auf heilige Nicht-Märtyrer (in der Tradition des Personen-Enkomion u. des λόγος ἐπιτάφιος vgl. ebd. 342); c) in einigen Hieronymus-Briefen, die ebenfalls vom λόγος ἐπιτάφιος abhängen (ep. 60 [über Nepotianus]. 77 [Fabiola]. 108 [Paula]. 127 [Marcella]; vgl. Heinzelmann, Bischofsherrschaft 25). Bei aller Beachtung überkommener Regeln werden die formalen Strukturen jedoch stets mit christlichen Inhalten gefüllt. In den Lobschriften lassen sich jedenfalls Form u. Inhalt besser unterscheiden als bei anderen Gattungen, bes. der Biographie. – Zu fragen ist jedoch nach den Beziehungen zwischen Lobschriften u. Biographie (vgl. Berger 1236f); denn die Lobschriften enthalten dem Wesen u. der Sache nach biographische Elemente. Außerdem haben sie die Gattung Biographie ‚vorbereitet', sie weiterhin beeinflußt u. sind sogar in die allgemeine Kategorisierung der Biographie eingegangen. Im Anschluß an Leo (zu dessen Einteilungen s. aber o. Sp. 159f) hat man nämlich eine dritte biographische Kategorie gebildet, die man (Priessnig, Patriarchenbiographien 144) einteilen wollte in: a) erzählende Lobschrift (Enkomion), in der, wie in der peripatetisch-plutarchischen Biographie, die Taten chronologisch geordnet sind, der Akzent aber auf den Tugenden liegt, die sich in den Taten konkretisieren (zB. Isokrates' Euagoras u. Tacitus' Agricola); b) rhetorischer Panegyricus, dessen Hauptgegenstand nicht das Leben, sondern das Charakterbild des vorbildlich vollkommenen Helden ist, gegliedert nach Tugendkatalogen, wobei die Tugenden an Episoden aufgezeigt werden; c) zusammengesetzte Lobschrift, d. h. ein Enkomion (1. Teil), das durch einen rhetorischen Panegyricus (2. Teil) erweitert u. vervollständigt wird (zB. Xenophons Agesilaos, Cornelius Nepos' Atticus). – Da eine ‚spirituelle Biographie' per definitionem eine verherrlichende Biographie ist, wird in ihr die Charakterisierung durch (belegte) Tugenden zu einem geläufigen Bestandteil, der gegebenenfalls die ganze Struktur bestimmt. So hat Priessnig das Abrahamsleben Philons als rhetorischen Panegyricus betrachtet (die biographische Skizze ist verglichen mit den biblischen Angaben tatsächlich unvollständig) u. das Josephsleben als zusammengesetzte Lobschrift (Patriarchenbiographien 147. 149). Fast die Hälfte der Pythagoras-Vita Jamblichs (§§ 134/240) bildet einen rhetorischen Panegyricus, während die Proklos-Vita des Marinus anscheinend einen solchen Panegyricus mit dem alexandrinisch-suetonischen Schema verbindet (Priessnig, Philosophenromane 26. 29). Gegen Priessnigs (Heiligenlegenden 48. 50) Betrachtung auch der Martins-Vita des Sulpicius Severus u. der Ambrosius-Vita des Pau-

linus als enkomiastisch-panegyrische Lobschriften nach Art des Agesilaos von Xenophon u. des Atticus von Cornelius Nepos (wenngleich mit gewissen Abweichungen), sind nach Hoster nunmehr Vorbehalte geboten (vgl. Sp. 163f). Ähnlich gilt die Vita Macrinae Gregors v. Nyssa herkömmlich als ein Enkomion (so noch Ch. Mohrmann, Introduzione generale: dies. 1, XLVIII). Doch wendet sich P. Maraval gegen diese auf H. Delehaye zurückgehende Bezeichnung, weil zwischen Lobschrift u. eigentlicher Biographie klar zu unterscheiden sei. Er erkennt in der Vita gewiß enkomiastische Verfahren (im 1. Teil, vit. Macr. 2/14, unvollkommen), aber das Werk insgesamt bilde eine echte u. originelle Biographie, die keinem Schema genau folge (P. Maraval, Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine = SC 178 [Paris 1971] 121/6). Das entspricht wohl dem Urteil Gregors v. Naz. (laud. Athan.: PG 35, 1085), der den Unterschied betont zwischen des Nysseners Werk der εὐφημία u. der ἱστορία, die der βίος des Athanasios bilde (sie gestattet größere Ausführlichkeit, ist weniger vorläufig, damit auf Dauer angelegt, u. von der chronologischen διήγησις bestimmt). – In Wirklichkeit hat man es häufig mit einem Metabolismus der Genera u. einem Streit der Terminologien zu tun (zB. ‚Enkomion' oder ‚enkomiastische Biographie'?). Ein deutlich panegyrischer Teil in der Struktur eines Bios (zB. Sulp. Sev. vit. Mart. 26; Paulin. vit. Ambr. 38/41) oder ein offen panegyrischer Ton (bes. Heinzelmann, Aspekte 28/34 unterstreicht den Einfluß der röm. Elogiumtradition auf die christl. Biographie, bes. der von Bischöfen als neuen Amtsträgern einer Staatsreligion) ändern nichts daran, daß es sich um eine Biographie handelt. Selbst ein Text wie der Sermo de vita (nicht: Vita) sancti Honorati des Hilarius v. Arles, der sich als Rede für den Todestag des Heiligen ausgibt u. ihren Rahmen (mit exordium u. peroratio) übernimmt, bleibt nichtsdestoweniger eine Lebensbeschreibung (freilich ohne Wunderberichte). Umgekehrt variieren die eigentlichen Tugendkataloge (häufig inhaltliche Modifizierungen auf Grund des christl. ἦθος widerspiegelnd; vgl. auch den Einfluß biblischer Kataloge wie Gal. 5, 22; Eph. 4, 32/5, 1; 2 Petr. 1, 5/7 usw.) nach Anzahl, Länge, Zusammensetzung, Einordnung (in der Regel freilich an typischen Stellen, wo die Rede ist von der Jugend des Heiligen, seiner Berufung, bedeutsamen Veränderungen seines Werdegangs, zB. Bischofswahl, oder unmittelbar vor oder nach der Schilderung seines Todes) u. Bedeutung für die Komposition des Werkes (vgl. M. De Wit, Deugdzaam leven en deugdenseries in de oudchristelijke Latijnse Vita [tot ca. 600], Diss. Gent [1976]), fehlen aber keineswegs in den anekdotisch-narrativen Viten, wo sie über die Erzählung verstreut begegnen (zB. Eugipp. vit. Sev. 1, 1; 4, 6/12; 17, 1/3; 39; 43, 2/7).

III. Roman u. Novelle. a. Roman. Gattung u. Bezeichnung sind Ergebnis moderner Literaturbetrachtung mit Ursprüngen in MA u. Renaissance. Im Altertum existiert der Roman als solcher nicht, wohl aber vergleichbare Gegenstücke. Der antike Roman ist ein Geschöpf des Hellenismus. Seine Blütezeit geht vom 2. Jh. vC. bis zum 3. Jh. nC. mit einer vorsophistischen u. einer sophistischen Phase (vgl. B. E. Perry, The ancient romances. A literary-historical account of their origins [Berkeley 1967]; Lit.-Bericht: A. Pennacini, Lo stato degli studi sul romanzo antico: Apuleio, letterato, filosofo, mago [Bologna 1977] 1/20; vgl. auch Berger 1264/8). Im eigentlichen Sinn handelt es sich dabei um fiktive Erzählungen in Prosa, in denen sich Liebesgeschichten mit allerlei Abenteuern verbinden (typisches Schema: zwei Liebende werden getrennt, müssen viele Widerstände u. Gefahren überwinden, bevor sie endlich zueinander finden; vgl. E. Rohde, Der griech. Roman u. seine Vorläufer³ [1914]). Neben diesen Liebes- u. Reiseromanen spricht man in weiterem Sinn auch von historischen, biographischen, komisch-satirischen Romanen u. Romanparodie (vgl. R. Helm, Der antike Roman² [1956] mit Auflistung der Arten). Die romanhafte (bes. griechische) Literatur der Antike ist nach Söder 3f durch fünf Elemente gekennzeichnet: 1) das Element der Wanderung, 2) das aretalogische Element (Prodigien u. übernatürliche Fähigkeiten des Helden), 3) das teratologische Element (Interesse am Exotischen u. Fabulösen), 4) das tendenziöse Element (Progaganda politischer, philosophischer, ethischer oder religiöser Ideen), 5) das erotische Element (jedoch in Treue zum Partner). Angesichts dieser vagen Charakterisierung, die sich zwangsläufig mehr auf den Inhalt als die, tatsächlich sehr offene (Vielhauer 695), Form des Romans bezieht, wird der Roman noch weniger in ‚Reinform' auftreten als die Biographie u. spontan zusammenfließen mit anderen ‚Gattungen' wie

Epos, Drama, Reisefabulistik, Historiographie u. bes. mit der Biographie selbst u. der Aretalogie (vgl. u. Sp. 172/6). – Dies ist erst recht der Fall, wenn der ,Roman' vor allem wegen der Elemente 2) u. 4) zum Träger des ,hagiographischen Diskurses' wird. Das tendenziöse u. religiöse Element sind gewiß bereits stark vertreten in echten Liebesromanen wie den Ephesiaka des Xenophon v. Ephesos, 2. Jh. nC. (bedeutende Rolle von Isis u. -propaganda) u. den Aithiopika des Heliodor v. Emesa (um 240 nC.), bes. in der Geschichte von Theagenes u. Chariklea (herausragende Rolle von Apollo, Artemis, Selene, Isis u. bes. Helios). (Vgl. auch die wesentlich religiöse Deutung des griech. Romans durch Kerényi u. die meist abgelehnte, von Goulet 198 aufgegriffene These von R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962], nach dem die meisten antiken Romane Mysterientexte sind.) Doch entsprechen diese Werke nicht unserer Definition der Hagiographie (s. o. Sp. 155: Ausschluß der Götter im eigentlichen Sinn). Die Bioi der Philosophen werden ihrerseits gelegentlich als ,Philosophenromane' bezeichnet (Priessnig, Philosophenromane; schon A. Chassang, Histoire du roman et de ses rapports avec l'histoire dans l'antiquité grecque et latine [Paris 1862] 178/234). In ihnen lassen sich in der Tat die Elemente 1) bis 4) mehr oder minder deutlich feststellen. So wirkt Philostrats Vita des *Apollonios v. Tyana mit seinen Reisen zu den indischen Brahmanen (1, 18/3) u. an alle Enden des Mittelmeeres (4/6), mit seinen verschiedensten Abenteuern, zahlreichen Wundertaten, dem ausgeprägten Gefallen am Wunderbaren u. Phantastischen wie ein Reiseroman oder die Verbindung von Reise- u. Abenteuerroman (vgl. E. Meyer, Apollonios v. Tyana u. die Biographie des Philostratos: Hermes 52 [1917] 371/424; Helm aO. 62/4). Vorsichtiger ausgedrückt (doch erneut ein terminologisches Problem) könnte man sagen, es handle sich um eine ,romanhafte' oder eine ,stark vom Roman beeinflußte Biographie' (Goulet 176. 198). – Noch vielschichtiger stellt sich die Frage nach dem Verhältnis vom Roman u. apokryphen Apostelgeschichten dar. Sie wurden lange als christliche Adaptation des hellenist. Romans angesehen (v. Dobschütz; J. Flamion, Les Actes apocryphes de Pierre: RevHistEccl 10 [1909] 5/29, bes. 25/9; Helm aO. 53/61). Söder findet ihre fünf Elemente des Romans großenteils in den apokryphen Acta apostolorum wieder, einschließlich des erotischen (vgl. die beachtliche Zahl weiblicher Helden), allerdings zT. mit negativen Vorzeichen, d.h. als Lob geschlechtlicher *Abstinenz (vgl. H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 354f) oder als ablehnende Beschreibung der Irrwege maßloser Leidenschaft (vgl. zB. die Kallimachos-Geschichte in den Acta Johannis), wie dies auch dem griech. Roman nicht völlig fremd ist (Wertschätzung von Treue u. Keuschheit). Wenngleich die apokryphen Acta folglich ,romanhafte Erzählungen' darstellen, lehnt Söder direkte Abhängigkeit vom griech. Roman ab; beide können vielmehr unabhängig voneinander aus alten volkstümlichen u. vorliterarischen Legenden geschöpft haben (Söder 186f). Gegen Söder, deren Ansichten Schneemelcher folgt (Hennecke/Schneem. 2^4, 115f), hat Kaestli 66f neuerlich die These eines direkten Einflusses des hellenist. Liebesromans vertreten, will freilich die apokryphen Apostelgeschichten nicht einfachhin ,christliche Romane' nennen; denn nach heute allgemeiner Ansicht handelt es sich dabei um nicht klassifizierbare Texte, die sich deutlich von der kanonischen Apostelgeschichte unterscheiden u. verschiedene Traditionen u. Gattungen miteinander verbinden (Esser 164; Vielhauer 713/8; vgl. auch Aug. c. Faust. 28, 79: sutores fabularum). – Der erste ,christl. Roman', der wirklich dem antiken entspricht, sind die PsClementinen (*Clemens Romanus II), denen freilich ein ,apokrypher' Sitz im Leben nicht fehlt (vgl. J. Irmscher: Hennekke/Schneem. 2^4, 373/98). Als christliche Romane sind auch bezeichnet worden gewisse späte Martyrien (vgl. Delehaye, Passions 316/64), in denen man (wie im Clemensroman) das dem griech. Roman entlehnte Wiedererkennungsschema findet (vgl. zB. die Passiones s. Eustathii [BHG^3 641/3; BHL 2760/71]), u. die Mönchsviten des *Hieronymus (die Frage: Romane oder Biographien? ist umstritten; vgl. Hoster 51_4). Aber die Diskussion darüber ist nicht immer eindeutig. Bald geht es um die Berechtigung des Begriffs ,Roman' für anderes als den Liebesroman im strengen Sinn (vgl. Priessnig, Heiligenlegenden 13/6), bald um den Gegensatz Historie-Fiktion (vgl. Mohrmann 4, XL/XLIV: was ist der historische Kern der Vita Hilarionis?). Man begnügt sich schließlich meist damit, mit Söder von ,romanhaften Zügen' zu sprechen, ohne andere literarische Verbindungen auszuschließen

(vgl. Hoster 83, der die Originalität der Hieronymianischen Mönchsviten trotz merklicher Beeinflussung durch verschiedene Traditionen betont).

b. Novelle. Die Unterscheidung von Roman (in weiterem Sinn) u. Novelle finden die einen eher müßig (so Helm aO. 8), andere betonen sie stärker, beurteilen aber unterschiedlich in größerem Rahmen eingefügte Novellensammlungen (so W. Schmid: Rohde aO. 606f; vgl. auch B. P. Raerdon, The Greek novel: Phoenix 23 [1969] 291/309). Die Definition der Novelle als ,primitive Form menschlicher Erzählkunst' (Schmid aO. 606) bleibt recht unbestimmt. Hauptmerkmal (besonders im Vergleich zum Roman) scheint ihre Kürze u. einfache Struktur zu sein (,short-stories'). Der Begriff wird dementsprechend schwankend verwendet. Im Bereich des ,hagiographischen Diskurses' spricht man von Prophetennovellen in den atl. Büchern der Könige (A. Goldberg, Der Heilige u. die Heiligen. Vorüberlegungen zur Theologie des Heiligen Menschen im rabbin. Judentum: v. Lilienfeld 16/34, bes. 20) u. einer langen Reihe von Mönchserzählungen (διηγήσεις – διηγήματα = Novellen) in der Historia Lausiaca u. der Historia monachorum in Aegypto (Reitzenstein, Wundererzählungen 55/80 mit Analyse des Sarapion-Corpus Pallad. hist. Laus. 37). Die Vita Malchi des Hieronymus wurde als ,aretalogische Novelle' betrachtet (Plesch 39f, abgelehnt von Priessnig, Heiligenlegenden 46) u. als ,Keuschheitsnovelle' (Hoster 66/9), die Elemente der Liebesnovelle aufgreife, sie freilich mit negativem Vorzeichen versehe (zB. cap. 6: Hochzeitsnacht; vgl. auch o. Sp. 169f: Liebesroman u. apokryphe Apostelgeschichten). Jedenfalls handelt es sich um ,eine Art Novelle' (vgl. Vies des saints et des bienheureux 10 [Paris 1950] 689). Wichtig ist, daß seit M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums[3] [1959] 66/100 der Begriff ,Novelle' auch für Epiphanie- u. Wundergeschichten benutzt wird, die zur literarischen Vorgeschichte der Evangelien gehören, insofern diese Erzählungen gekennzeichnet sind durch Geschlossenheit des Erzählstückes, schematischen dreitaktigen Aufbau, profane Breite der Detailschilderung u. eine traditionell feststehende Topik in den Einzelmotiven (Beispiele: Mc. 1, 21/8. 29/31. 40/5; 2, 1/12; 3, 1/6; 4, 35/41 usw., analysiert bei Esser 113/35). Dieser Novellen-Typ (auch in der Apostelgeschichte anzutreffen: Act. 3, 1/10; 9, 32/5. 36/43; 14, 8/10; 20, 7/12) tritt von neuem kräftig in Erscheinung in den apokryphen Acta apostolorum (Beispiele F. Bovon, La vie des apôtres. Traditions bibliques et narrations apocryphes: Actes 151/3; Blumenthal 88/108). Seine Übernahme könnte für den ganzen Wunderanteil der Hagiographie nützlich werden, wie Lotter nachgewiesen hat (Severinus 11f, 17f, bes. 141/55: ,Hagiographische Dubletten als Ergebnis der Typisierung des Traditionsgutes'). Diese ,novellistischen Wundererzählungen' zeigen jedoch einmal mehr die Verflechtung der literarischen Gattungen, die der ,hagiographische Diskurs' in Kauf nimmt; denn sie überschneiden sich bereits mit der folgenden Gattung (vgl. auch Berger 1268/71).

IV. Aretalogie u. Wundererzählungen. Der von den Gelehrten häufig (mehr oder weniger zutreffend) gebrauchte Begriff ,Aretalogie' ist schwer zu definieren, zumal seine antike Verwendung selten u. unbestimmt ist. Nach zwei Inschriften in Delos (BullCorrHell 6 [1882] 327. 339) scheint der ἀρεταλόγος in hellenistischer Zeit ein Kultbeamter gewesen zu sein, der einem Tempel zugeordnet u. beauftragt war, die Wundertaten der Gottheit zu erzählen u. die Träume ihrer Verehrer zu deuten (Einfluß der semit. Verwendung von ἀρεταί = δυνάμεις = Wundertaten wahrscheinlich; vgl. Sir. 36, 14. 19 LXX: ἀρεταλογία; vgl. PsManetho Astrol. 4, 446/9). Später hat das Wort die sekundäre Bedeutung ,Aufschneider' (Suet. Aug. 74) angenommen u. wurde zunehmend abwertend benutzt (Iuvenal. 15, 15; Porphyrion. in Horat. sat. 1, 1, 120 [230 Holder]; vgl. S. Reinach, Les arétalogues dans l'antiquité: BullCorrHell 9 [1885] 257/65; W. Aly: PW Suppl. 6 [1935] 13/5). Nach anderer Ansicht ist die profane oder skurrile Aretalogie ursprünglich (spätes Beispiel der Roman des Petronius) u. die kultische sekundär (Kiefer 37). Generell wird jedenfalls zugestanden, daß Aretalogie kein fester Gattungsbegriff ist (ebd. 1; Esser 101; Vielhauer 399; Kee 404; Kaestli 64; Tiede 1; Berger 1220). Die gebräuchlichste Definition bestimmt sie als Erzählung oder Sammlung von Erzählungen über Wunder (im weiteren Sinn: Heilungen, Visionen, Wundertaten) eines Gottes (vgl. Schol. Bob. Iuvenal. 15, 16, 3 [227 Wessner]: arithologi sunt, ut quidam volunt, qui miras res, id est deorum virtutes, loquuntur) oder eines mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestatteten Menschen. Ihr

Zweck ist propagandistisch, die Form lose (unverbundene Reihung von Wundergeschichten); vgl. Hoster 22f; Esser 100; Smith, Prolegomena 176; Kee 409; Tiede 12f. Eine zweite Definition als ‚formal account of the remarkable career of an impressive teacher that was used as a basis for moral instruction' (Hadas/Smith 3) würde die Annahme einer Aretalogie des Weisen (bes. Sokrates) neben der des Wundertäters gestatten; sie ist jedoch noch unbestimmter u. problematischer. Smith hat sich auch zu einer Definitionsänderung veranlaßt gesehen (Prolegomena 196: ‚a literary form which has no precise formal definition but is determined by its content; it must have a heroe whom it celebrates, by reporting one or more of his miraculous deed'). Merkwürdigerweise hat sich anscheinend keine Aretalogie in Reinform erhalten. Das müsse jedoch nicht unbedingt bedeuten, daß es sie niemals gegeben habe; denn der Snobismus der antiken Literatur habe auf die Überlieferung zahlreicher Muster von Kleinliteratur keinen Wert gelegt (Blumenthal 81; Hadas/Smith 60; Smith, Prolegomena 179). – Obschon man folglich besser von ‚aretalogischen Zügen' gewisser Texte spräche (Esser 101; Vielhauer 399), ist der Begriff Aretalogie häufig auf bestimmte Schriften angewandt worden. Doch läßt sich oft kein wesentlicher Unterschied zu dem feststellen, was sonst ‚Wundererzählung' genannt wird. Auf Götter bezogen hat man als Beispiele genannt die Inschriften von Kyme u. Ios u. die von Nyssa bei Diod. Sic. 1, 27, 3, in denen Isis in Ichform ihre Taten verkündet (ed. W. Peek, Der Isishymnus von Andros u. verwandte Texte [1930]), u. die Wunderberichte der Stelen des Asklepios-Heiligtums in *Epidauros (ed. R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros = Philol Suppl. 22, 3 [1931]; vgl. B. Kötting: o. Bd. 5, 534/6). Eine vollständige Auflistung heidnischer aretalogischer Dokumente, einschließlich zB. der Sarapis-Aretalogie u. der homerischen Hymnen, bei Kiefer 38/40 (danach Berger 1219f). Für übernatürlich begabte Menschen verweist man auf verschollene Texte wie die ἀπομνημονεύματα von Moiragenes oder die ἀπομνήματα des (Ps-)Damis, die die Vorstufen der Vita des Apollonios v. Tyana von Philostrat bilden sollen (Reitzenstein, Wundererzählungen 40/6; Esser 98/100; Goulet 177f), oder zieht die Wundergeschichten (nach Dibelius ‚Novellen'; vgl. o. Sp. 171f) heran, die den synoptischen Evangelien voraufgegangen seien (dazu Vielhauer 301/4; Smith, Prolegomena 197/9, der vermutet, daß Mc. 1, 9/10, 52 auf eine zu Lebzeiten Jesu verfaßte Aretalogie zurückgehe, später aber im Rahmen des Evangeliums judaisiert worden sei; vgl. auch P. Achtemeier, Towards the isolation of pre-Markan miracle catenae: JournBiblLit 89 [1970] 265/91), verweist auf das Joh.-Evangelium (eine Sammlung von Wundergeschichten als Vorlage steht außer Zweifel; Vielhauer 424) oder auf Heiligenleben wie Athanasios' Vita Antonii (Wunderδιηγήσεις vorgefundene Aretalogie; vgl. Reitzenstein, Wundererzählungen 60/2 u. o. Sp. 162). – Da sich diese Vorlagen nicht erhalten haben, bleiben solche Hypothesen vertretbar. Doch steigt die Verwirrung, seitdem der Begriff ‚Aretalogie' zur Charakterisierung erhaltener Werke (oder -teile) verwendet wird. Beispiele aus der griech. Literatur, neben Platons Sokratesdarstellung als möglichem Paradigma einer eigenständigen literarischen Gattung (vgl. Hadas/Smith 58): die Philosophenleben, bes. die Pythagoras-Viten (Reitzenstein, Wundererzählungen 39/42; Esser 221_{29}); der Heroikos des Philostrat (ebd.: ‚Aretalogie des homerischen Heros Protesilaos'), Lukians Ἀλέξανδρος ἢ ψευδόμαντις (Hadas/Smith 64: ‚a reverse aretalogy'). Beispiele aus dem AT u. NT sowie den Apokryphen: die Simson-Aretalogie (Iudic. 13/6; vgl. Bieler 2, 9: ‚eine Aretalogie, die sich einem Bios eingegliedert u. auch noch Raum genug für manches novellistische Beiwerk freiläßt'); die ‚Propheten-Aretalogie' des Elias (1 Reg. 17/9; 21, 17/28; 2 Reg. 1, 3/2, 12), des Elisäus (1 Reg. 19, 19/21; 2 Reg. 2, 13/8, 15; 9, 1/15; 13, 14/21), des Daniel u. des Jonas-Buches (vgl. Bieler 2, 16/34; Reitzenstein, Wundererzählungen 35; Esser 102; Berger 1226), das Eleazar-Martyrium im apokryphen 4. Makkabäerbuch (vgl. Hadas/Smith 88/94, bes. 90: ‚an imperfect example of aretalogy'), die Evangelien (vgl. Smith, Prolegomena 196: die Aretalogie als den Evangelien am nächsten stehende antike Form), die apokryphen Acta apostolorum als ‚einzige voll erhaltene Proben volkstümlicher religiöser Aretalogie' (Reitzenstein, Wundererzählungen 35) oder als Wanderungs- u. Missionsaretalogien (vgl. F. Pfister: Hennecke² 163/9, bes. 165f, kritisiert von Blumenthal 165; Esser 163f; Vielhauer 715; Kaestli 60f). Beispiele aus der christl. Literatur: Hieronymus' Vita Pauli (Reitzenstein, Wundererzählungen 63: ‚die

schönste aller Reise-Aretalogien‘), die Sarapion-Erzählung Pallad. hist. Laus. 37 (Reitzenstein, Wundererzählungen 67: ‚eine ganz oberflächliche Umbildung einer kynischen Philosophen-Aretalogie‘), die Historia monachorum in Aegypto als Reisearetalogie (ebd. 74), die Vita Severini des Eugippius (Hoster 153). – In den genannten Beispielen überschneidet sich die Aretalogie häufig mit schon besprochenen Gattungen (Biographie, Roman, Novelle), denen die hellenist. *Praxeis hinzuzufügen wäre, die ‚die Taten großer historischer oder mythischer Personen, u. zwar natürliche oder übernatürliche Taten darstellen, in denen sich die ἀρεταί u. δυνάμεις dieser Personen manifestieren‘ (Vielhauer 694). Neben zB. den πράξεις Alexanders d. Gr. von Kallisthenes oder dem Alexander-‚Roman‘ (**Biographie II) hat man dies besonders für die kanonische u. die apokryphen Apostelgeschichten in Anspruch genommen (vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die griech. u. lat. Literatur u. Sprache [1912] 262f), in Verbindung mit der Literatur der περίοδοι oder Reiseberichte (vgl. Vielhauer 716f) oder mit der Aretalogie (vgl. Pfister aO. 164f). – Für letztere Literatur reicht es nicht, mit Esser 291_{29} festzustellen: ‚die Aretalogie hat also, sei es als religiöse Propaganda, sei es als Unterhaltungsliteratur, eine Fülle von literarischen Gestalten angenommen‘. Man muß sich vielmehr fragen, ob der Begriff überhaupt eine literarische Gattung bezeichnen kann (vgl. Vielhauer 715; Berger 1228f), zumal wir über einfache Begriffe wie Wunderberichte, Wundergeschichte, Mirakelsammlung verfügen. Aber auch bei ihnen ist zu beachten, daß es sich dabei nicht um eine antike Gattung handelt, sondern um eine moderne Sammelbezeichnung rein inhaltlicher Art, u. daß ‚Wunder ... im Kontext bestimmter literarischer Gattungen (Hymnus, Philosophen-Vita, Historiographie) zum Exempel für eine typische 'unselbständige' Gattung geworden‘ sind (Berger 1212/8). Die Vermischung läßt in der Hagiographie allein noch die Verwendung des Adjektivs ‚aretalogisch‘ vertretbar erscheinen, zB. zur Charakterisierung einer Vita mit einer Anzahl Wunderschilderungen (vgl. Lotter, Severinus 51/5 zu Mönchsbiographien; L. Cracco Ruggini, Il miracolo nella cultura del tardo impero, concetto e funzione: Hagiographie 177f zu den ‚aretalogischen Biographien‘ des Palladios, Rufin, der Historia monachorum, des Theodoret, Kallinikos, Kyrillos v. Skythopolis usw.).

V. Weitere Gattungen. Die Aufzählung literarischer Gattungen läßt sich verlängern, bes. durch Kleinformen wie Chreia (vgl. Kee 414/6), Anekdote u. Apophthegma (gemeinsam behandelt von Berger 1092/110), die in Großformen eingehen können (so die Chreia in die antike Biographie, zB. Demonax-Vita des Lukian v. Samosata u. die anonyme Vita des Philosophen Secundus, vielleicht die ntl. Evangelien; Apophthegmata in das apokryphe Thomas-Ev. u. die Vita Antonii des Athanasios, bes. 72f). Aber auch hier taucht das Problem der Abgrenzung auf, wenn die Chreia definiert wird als ‚eine knapp formulierte Anekdote, mit lehrhafter Tendenz, die an einem historischen Beispiel den Inhalt einer γνώμη erläutert‘ (H. Gärtner: KlPauly 1, 1161), wenn man erfährt, daß in der Demonax-Vita die Chreia ‚in apophthegmatischer Form‘ den größten Raum des Werkes einnehme (Berger 1094). Eine Großform wie das *Evangelium, das später nicht unerheblichen Einfluß auf die Viten christlicher Heiliger ausübte (**Biographie II), hat man zurückzuführen versucht auf die Aretalogie (H. Köster, Überlieferung u. Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur: AufstNiedergRömWelt 2, 25, 2 [1984] 1509/12: ‚Das Evangelium als Aretalogie‘), auf die antike Biographie (bes. die Philosophen-Vita), von der sie eine Sonderentwicklung bilde (Berger 1259/68; D. Dormeyer/H. Frankemölle, Evangelium als literarische Gattung u. als theologischer Begriff: AufstNiedergRömWelt 2, 25, 2 [1984] 1543/704, bes. 1580), aber dann ist man gezwungen, darin eine derartige Verkettung von Großgattungen, Kleingattungen, Rahmengattungen zu sehen, daß man schließlich zu dem Ergebnis gelangt, daß das Evangelium ein ‚Endprodukt‘ sui generis ist (vgl. Esser 112; Kee 408; Vielhauer 354; vgl. auch A. Dihle, Die Evangelien u. die biographische Tradition der Antike: ZsTheolKirch 80 [1983] 34/49). Für die Märtyrerakten wurden mehrere Vorformen u. Bestandteile vorgeschlagen (vgl. Berger 1248/69): Prozeßprotokolle, die Tradition der aggressiven Worte gegen Tyrannen, *Exitus illustrium virorum u. ultima verba, bes. verfolgter Philosophen; die biblischen (kanonischen u. außerkanonischen) Passionsberichte, bes. die der Evangelien, bei denen Berger 1259 schon einen Einfluß der Exitus erblickt. Außerdem, einmal mehr,

die Aretalogie; denn nach Ansicht von Hadas/Smith seien ihre drei Hauptelemente: impressive teacher, supernatural endowment u. martyrdom nach mutigem Widerstand gegen einen Tyrannen (ebd. 3), aber diese (inhaltliche) Charakterisierung ist bereits durch den Umstand beeinträchtigt, daß zB. die spätantiken ,Philosophenaretalogien' kein Martyrium enthalten. Jedenfalls sind, vom Prozeßprotokoll abgesehen, die eigentlichen Martyrien gleichfalls mehr eine Frage des Inhalts als gefestigter Form.

F. Ergebnis. Die Relativität unserer Einteilung der christl. hagiographischen Gattungen wurde o. Sp. 155 bereits festgestellt. Ebenso problematisch endet der Versuch, den ,hagiographischen Diskurs' mit genau umschreibbaren Schemata zu verbinden. Gewiß wirken nicht alle Gattungen so flüchtig wie die Aretalogie. Insbesondere die ,spirituelle Biographie' besitzt, trotz ihres Widerstands gegen jede Kategorisierung u. trotz ihrer Mischformen, genügend Konsistenz, um der Hagiographie weiterhin als Konzept zu dienen, evtl. unter Beifügung von Adjektiven wie ,romanhaft' oder ,aretalogisch'. Da sich die Gesamtentwicklung u. alle Zweige der Hagiographie nicht in einem RAC-Artikel abhandeln lassen, wird, ausgehend von der christl. Hagiographie, nach Gattungen u. Typen der Dokumente zu trennen sein. Festzuhalten aber bleibt, daß die Hagiographie die Frage der literarischen Gattungen übersteigt u. ein Begriff sui generis ist, der von seinem Gegenstand (Heilige u. H.) bestimmt wird, daß sich aber aus den christl. Quellen der verschiedensten Art (besonders, aber nicht nur, den Viten) ein breiterer Diskurs ergibt, der den Blick über die Grenzen der christl. Literatur hinausleitet. Daraus folgt, daß ein allgemeinerer ,hagiographischer Diskurs' existiert, der die christl. Hagiographie überschreitet, innerhalb dessen sich jedoch ein spezifisch christlicher ,hagiographischer Diskurs' ausgebildet hat: Verglichen mit heidnischen Quellen wird bei den Personen deutlicher zwischen Gott u. (von Gottes Gnade abhängigem) Menschen unterschieden. In der Stilisierung sind die drei klass. Phasen (s. o. Sp. 156) zu beobachten, doch werden Mechanismen aus der jüdisch-christl. Heilsgeschichte u. dem biblischen πλήρωμα (Typologie; ,Erfüllung' von Schriftworten usw.) integriert. Die Funktion ist stärker kommemorativ u. liturgisch, der Adressatenkreis größer, grundsätzlich die ganze Gemeinde u. nicht nur (wie bei den Philosophenviten) eine geistige Elite. Die Themen der Stilisierung sind: im Zentrum Imitatio Christi (Passionsspiritualität, blutiges oder unblutiges Martyrium, evangelische Tugenden wie Demut u. Nächstenliebe); Kampf gegen den Bösen, der dem Erwählten widerstreitet (Versuchungen, Besessenheit); enge Verbindung zwischen den Verdiensten des irdischen Lebens (dank Imitatio Christi u., subsidiär, anderer biblischer Vorbilder) u. dem Schicksal im Jenseits; Wunder, gewiß nicht ohne Vorbilder u. Parallelen, hier aber Gott selbst zugeschrieben, die Glauben voraussetzen, nicht dem persönlichen Ruhm des Heiligen dienen sollen u. großenteils von der Imitatio Christi abhängen (daher höherer Anteil caritativer Wunder als in heidnischen Texten).

Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen = Publ. Fac. Théol. Univ. Genève 4 (Genève 1981). – L'agiografia latina nei secoli IV–VII = Augustinianum 24, 1/2 (1984). – R. Aigrain, L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire (Paris 1953). – G. J. M. Bartelink, De vroeg-christelijke biografie en haar Grieks-Romeinse voorgangers: AnnalThijmgenootschap 45 (1957) 272/93; Die literarische Gattung der Vita Antonii. Struktur u. Motive: VigChr 36 (1982) 38/62. – A. Bauer, Heidn. Märtyrerakten: ArchPapForsch 1 (1901) 29/47. – K. Berger, Hellenist. Gattungen im NT: AufstNiedergRömWelt 2, 25, 2 (1984) 1031/432. – W. Berschin, Biographie u. Epochenstil in lat. MA 1. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors d. Gr. = QuellUntersLatPhilolMA 8 (1986). – H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT. Religionsgeschichtliche u. paränetische Parallelen = TU 76 (1961). – L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des ,göttlichen Menschen' in Spätantike u. Frühchristentum 1/2 (Wien 1935/36). – M. Blumenthal, Formen u. Motive in den apocryphen Apostelgeschichten = TU 48, 1 (1933). – S. Boesch Gajano (Hrsg.), Agiografia altomedievale (Bologna 1976); Il culto dei santi. Filologia, antropologia e storia: StudStor 1 (1982) 119/36. – E. C. Brewer, A dictionary of miracles² (London 1897). – P. Brown, The cult of the saints. Its rise and function in latin Christianity (Chicago 1981); The rise and function of the holy man in late antiquity: JournRomStud 61 (1971) 80/101. – F. Caraffa (Hrsg.), Bibliotheca sanctorum 1/12 (Roma 1961/69). – S. Cavallin, Literarhistorische u. textkritische Studien zur Vita Caesarii Arelatensis (Lund 1934). – M. de Certeau, Art. Hagiographie: Enc. Universalis 8 (1968) 207/9; L'écriture de l'histoire (Paris

1975) 274/88: ,Une variante: L'édification hagiographique'. – A. CHORUS, Het beeld van de mens in de oude biografie en hagiografie (Den Haag 1962); Hagiografie als levensbeschrijving: ForumLetteren 4 (1963) 115/27. – S. CLASEN, Das Heiligkeitsideal im Wandel der Zeiten: WissenschWeish 33 (1970) 45/54. – P. COX, Biography in late antiquity. A quest for the holy man (Berkeley/Los Angeles/London 1983). – S. DELÉANI-NIGOUL, Les exempla bibliques du martyre: J. Fontaine/Ch. Pietri (Hrsg.), Le monde latin antique et la Bible = Bible de Tous les Temps 2 (Paris 1985) 243/60. – H. DELEHAYE, Cinq leçons sur la méthode hagiographique = Subs. hag. 21 (Bruxelles 1934); Les légendes hagiographiques [4] = ebd. 18 (1955); Les premiers ,Libelli miraculorum': AnalBoll 29 (1910) 427/34; Les origines du culte des martyrs[2] = Subs. hag. 20 (Bruxelles 1933); Les Passions des martyrs et les genres littéraires[2] = ebd. 13b (1966); Les recueils antiques de miracles de saints: AnalBoll 43 (1925) 5/85. 305/25; Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité = Subs. hag. 17 (Bruxelles 1923). – G. DELLING, Antike Wundertexte = KlT 79 (1960). – J.-L. DEROUET, La possibilité d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques: RevHistEglFr 62 (1976) 153/62. – P. DESIDERI/M. FORLIN PATRUCCO/S. BOESCH GAJANO/A. PROSPERI, Il culto dei santi: QuadernStor 19 (1984) 941/69. – E. V. DOBSCHÜTZ, Der Roman in der altchristl. Literatur: DtRundsch 111 (1902) 87/106. – E. DORN, Der sündige Heilige in der Legende des MA (1967). – J. DUBOIS, Sainteté et histoire: VieSpir 126 (1972) 395/408. – A. EHRHARD, Die griech. Martyrien (1907); Überlieferung u. Bestand der hagiographischen u. homiletischen Literatur der griech. Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jh. 1, 1/3 = TU 50/2 (1937/52). – D. ESSER, Formgeschichtliche Studien zur hellenist. u. zur frühchristl. Literatur unter bes. Berücksichtigung der Vita Apollonii des Philostrat u. der Evangelien, Diss. Bonn (1969). – A.-J. FESTUGIÈRE, Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive: WienStud 73 (1960) 123/52; Les moines d'Orient 1/4 (Paris 1961/65); La sainteté (ebd. 1949). – P. FIEBIG, Antike Wundergeschichten = KlT 79 (1921); Jüd. Wundergeschichten des ntl. Zeitalters (1911). – J. FONTAINE, Sulpice Sévère. Vie de s. Martin 1/3 = SC 133/5 (Paris 1967/69). – G. FOWDEN, The pagan holy man in late antique society: JournHellStud 102 (1982) 33/59. – B. DE GAIFFIER, Les Bollandistes et les légendes hagiographiques: Classica et Iberica, Festschr. J. Marique (Worcester, Mass. 1975) 261/71; Études critiques d'hagiographie et d'iconologie = Subs. hag. 43 (Bruxelles 1968); Les thèmes hagiographiques. Est-il possible d'établir pour chacun d'eux une filiation?: RevHistEccl 77 (1982) 78/81. – J. GEFFCKEN, Die christl. Martyrien: Hermes 45 (1910) 481/505. – P. GOLINELLI, Agiografia e storia in studi recenti: SocStor 6 (1983) 109/20. – R. GOULET, Les Vies de philosophes dans l'antiquité tardive et leur portée mystérique: Actes 161/208. – G. D. GORDINI, Le fonti agiografiche: Problemi di storia della Chiesa. La Chiesa antica secc. II–IV (Milano 1970) 222/59. – F. GRAUS, Volk, Herrscher u. Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit (Praha 1965). – H. GÜNTER, Die christl. Legende des Abendlandes (1910); Psychologie der Legende (1949). – M. HADAS/M. SMITH, Heroes and gods. Spiritual biographies in antiquity (London 1965). – Hagiographie. Cultures et sociétés, 4[e]–12[e] s. Actes du Colloque de Nanterre et Paris (Paris 1981). – F. HALKIN, Études d'épigraphie grecque et d'hagiographie byzantine (London 1973). – A. HARNACK, Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- u. Heilungsakten in der Kirche: SbBerlin 1910, 106/25. – M. HEINZELMANN, Neue Aspekte der biographischen u. hagiographischen Literatur in der lat. Welt (1./6. Jh.): Francia 1 (1973) 27/44; Bischofsherrschaft in Gallien = ebd. Beih. 5 (1976). – K. HOLL, Die schriftstellerische Form des griech. Heiligenlebens: NJb 29 (1912) 406/27; Die Vorstellung vom Märtyrer u. die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung: ebd. 33 (1914) 521/56. – C. H. HOLLADAY, Theios Aner in hellenistic Judaism. A critique of the use of this category in NT Christology (Missoula, Mont. 1982). – D. HOSTER, Die Form der frühesten lat. Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii u. ihr Heiligenideal, Diss. Köln (1963). – S. E. JOHNSON, Greek and Jewish heroes. Fourth Maccabees and the Gospel of Mark: Early Christian literature and the classical intellectual tradition, Festschr. M. Grant (Paris 1979) 155/76. – E. JUNOD, Les Vies de philosophes et les Actes apocryphes, un dessein similaire?: Actes 209/19. – J. D. KAESTLI, Les principales orientations de la recherche sur les Actes apocryphes des apôtres: ebd. 49/67. – H. KECH, Hagiographie als christl. Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus (1977). – H. C. KEE, Aretalogy and Gospel: JournBiblLit 92 (1973) 402/22. – F. KEMPER, De Vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus, Diss. Münster (1909). – K. KERÉNYI, Die griechisch-oriental. Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (1927). – A. KIEFER, Aretalogische Studien (1929). – R. KIRSCHNER, The vocation of holiness in late antiquity: VigChr 38 (1984) 105/24. – TH. KLAUSER, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult u. spätjüdische H.: AGForschNRW G 1 (1960) 27/38. – B. KÖTTING, Heiligkeit u. Heiligentypen in den ersten christl. Jhh.: Diözesanpriester 1 (1949)

12/27. – B. P. KURTZ, From St. Antony to St. Guthlac. A study in biography: UnivCalifPublModPhilol 12 (1926) 103/46. – G. LAZZATI, Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei quattro secoli (Torino 1956). – J. C. H. LEHRAM, Die literarische Form des vierten Makkabäerbuches: VigChr 28 (1974) 81/96. – C. LEONARDI, L'agiografia latina dal tardantico all'alto medioevo: La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo 2 (Roma 1981) 643/59; I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo: Passaggio del mondo antico al medio evo da Teodosio a san Gregorio Magno = Atti dei Convegni Lincei 45 (ebd. 1980) 435/76. – F. v. LILIENFELD (Hrsg.), Aspekte frühchristlicher H. = Oikonomia 6 (1977). – F. LO CASCIO, La forma letteraria della Vita di Apollonio Tianeo (Palermo 1974). – C. G. LOOMIS, White magic. An introduction to the folklore of Christian legend (Cambridge, Mass. 1948). – F. LOTTER, Zur Interpretation hagiographischer Quellen. Das Beispiel der ‚Vita Severini' des Eugippius: MittellatJb 19 1984) 37/62; Legenden als Geschichtsquellen: DtArchivErforschMA 27 (1971) 195/200; Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen: HistZs 229 (1979) 298/356; Severinus v. Noricum. Legende u. historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterl. Denk- u. Lebensformen (1976). – A. LOYEN, Les miracles de s. Martin et les débuts de l'hagiographie en Occident: BullLittEccl 73 (1972) 147/57. – H. MERTEL, Die biographische Form der griech. Heiligenleben, Diss. München (1909). – C. W. MOENNIG, Reidans der heiligen. Hagiografische verkenningen (Amsterdam 1962). – CH. MOHRMANN (Hrsg.), Vite dei santi 1/4 (Milano 1974/75). – G. L. MÜLLER, Gemeinschaft u. Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie (1986). – H. MUSURILLO, The acts of the Christian martyrs (Oxford 1972); The acts of the pagan martyrs. Acta Alexandrinorum (ebd. 1954). – J. W. NESBITT, A geographical and chronological guide to Greek saints lives: OrChristPer 35 (1969) 443/89. – P. R. NORTON, The biographical form of the Vitae Sanctorum: JournTheolStud 26 (1925) 256/62. – A. M. ORSELLI, L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana (Bologna 1965). – E. PATLAGEAN, Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale: Annales E. S. C. 23 (1968) 106/26. – M. PELLEGRINO, Ponzio. Vita e martirio di San Cipriano (Alba 1955). – S. PEZZELLA, Gli Atti dei martiri. Introduzione a una storia dell'antica agiografia (Roma 1965). – J. PLESCH, Die Originalität u. literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus (1910). – A. PRIESSNIG, Die biographische Form der griech. Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Diss. München (1924); Die literarische Form der Patriarchenbiographien des Philon v. Alex.: MonatsschrWissGeschJud 73 (1929) 143/55; Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane: ByzZs 30 (1929/30) 23/30; Die biographische Form der Plotinsvita des Porphyrius u. das Antoniusleben des Athanasios: ebd. 64 (1971) 1/5. – F. PRINZ, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur u. Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden u. Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.) (1965). – M. PUZICHA, Vita iusti (Dial. 2, 2). Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei Gregor d. Gr.: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 284/312. – R. REITZENSTEIN, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums = SbHeidelberg 8 (1914); Historia monachorum u. Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums u. der frühchristl. Begriffe der Gnostiker u. Pneumatiker (1916); Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur: NachrGesGöttingen 1904, 309/32; Poimandres. Studien zur griechisch-ägypt. u. frühchristl. Literatur (1904); Hellenist. Wundererzählungen[2] (1963). – PH. ROUSSEAU, The spiritual authority of the monk-bishop. Eastern elements in some western hagiography of the 4th and 5th cent.: JournTheolStud NS 22 (1971) 380/419. – L. SABOURIN, ‚Miracles' hellénistiques et rabbiniques: BullThéolBibl 2 (1972) 283/308. – V. SAXER, Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles (Paris 1985); Leçons bibliques sur les martyrs: C. Mondésert (Hrsg.), Le monde grec ancien et la bible = Bible de Tous les Temps 1 (ebd. 1984) 195/221; Morts, martyrs, reliques en Afrique du Nord aux premiers siècles (ebd. 1980). – S. SBORDONE, Caratteristiche strutturali di alcune Vite di Santi dei secoli III–IV: Koinonia 2 (1978) 57/70. – F. SCHALK, Zur Vitenlehre u. monastischen Literatur (Cassian u. Julian Pomerius): Verbum et signum, Festschr. F. Ohly 2 (1975) 71/8. – TH. SCHERMANN, Propheten- u. Apostellegenden = TU 31, 3 (1907). – M. SCHÜTT, Vom hl. Antonius zum hl. Guthlac. Ein Beitrag zur Geschichte der Biographie: AntikeAbendl 5 (1956) 75/91. – W. SCOTT GREEN, Palestinian holy man. Charismatic leadership and rabbinic tradition: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 2 (1979) 61/47. – M. SMITH, On the history of ‚Divine Man': Paganisme, judaïsme, christianisme, Festschr. M. Simon (Paris 1978) 335/45; Prolegomena to a discussion of aretalogies, divine man, the gospels and Jesus: JournBiblLit 90 (1971) 174/99. – R. SOEDER, Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Literatur der Antike (1932). – B. STEIDLE, Homo Dei Antonius. Zum Bild des ‚Mann Gottes' im alten Mönchtum: ders. (Hrsg.), Antonius Magnus Eremita = Stud-

Anselm 38 (Romae 1958) 148/200. – W. STEIDLE, Sueton u. die antike Biographie² = Zetemata 1 (1963). – G. STRUNK, Kunst u. Glaube in der lat. Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen (1970). – S. SUDHOF, Die Legende. Ein Versuch zu ihrer Bestimmung: StudGeneral 11 (1958) 691/9. – C. H. TALBERT, Biographies of philosophers and rulers as instruments of religious propaganda in mediterranean antiquity: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 2 (1978) 1619/51. – D. L. TIEDE, The charismatic figure as miracle worker = SocBiblLittDissSer 1 (Missoula, Mont. 1972). – H. URNER, Die außerbiblische Lesung im christl. Gottesdienst. Ihre Vorgeschichte u. Geschichte bis zur Zeit Augustins (1952). – W. G. UXKULL-GYLLENBAND, Plutarch u. die griech. Biographie (1927). – A. VAN GENNEP, La formation des légendes (Paris 1912). – M. VAN UYTFANGHE, Les avatars contemporains de l',hagiologie'. À propos d'un ouvrage récent sur s. Séverin du Norique: Francia 5 (1977) 639/71; L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale: Fontaine/Pietri aO. (o. Sp. 179) 565/611; L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne: StudPatr 16 = TU 129 (1985) 54/62; Modèles bibliques dans l'hagiographie: P. Riché/G. Lobrichon (Hrsg.), Le MA et la bible = Bible de Tous les Temps 4 (Paris 1984) 449/87. – Vie des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes 1/13 (Paris 1935/59). – P. VIELHAUER, Geschichte der urchristl. Literatur² (1978). – B. R. VOSS, Berührungen von Hagiographie u. Historiographie in der Spätantike: FrühmittelalterlStud 4 (1970) 53/69. – O. WEINREICH, Antikes Gottmenschentum: NJb 2 (1926) 633/51. – P. WENDLAND, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum. Die urchristl. Literaturformen (1912). – TH. WOLPERS, Die engl. Heiligenlegende des MA. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lat. Tradition bis zur Mitte des 16. Jh. (1964).

Marc Van Uytfanghe
(Übers. Heinzgerd Brakmann).

Heiliger s. *Gottesfreund; *Gottmensch; *Heilig; *Heiligenbild; *Heiligenverehrung. Christliche Heilige, die unter der Fragestellung dieses Lexikons eigens zu behandeln sind, werden aufgeführt unter ihrem Namen (zB. *Agatha, *Agnes, *Christophorus, *Cyprianus II [Magier]; *Kosmas u. Damian; *Kyros u. Johannes), dem Typ des Heiligen (zB. *Martyrer, *Reiterheiliger; für hl. Ärzte s. *Heilgötter; vgl. auch *Engel) oder dem Ort ihres Wirkens bzw. Kultes (zB. **Ankyra, *Cyprus; *Edessa; *Harran).

Heiliger Geist s. Geist (Heiliger Geist): o. Bd. 9, 490/545.

Heilige Schriften.

A. Begriff. I. Probleme u. Ebenen der Definition. Unter H. Sch. sind Texte sehr ungleichen Umfangs zu verstehen, denen aus verschiedenen Gründen die Dignität des *Heiligen (A. Dihle: o. Sp. 1/63) zukommt. Sie

heben sich damit als besondere Gruppe aus anderen Texten heraus. Um die Besonderheit dieser Textgruppe zu definieren, benötigt man Kriterien, die nicht nur auf einer Ebene liegen können, da es sonst sofort zu Einseitigkeiten käme, die Widerspruch von einer anderen Ebene aus herausfordern würden. Die Kriterien müssen Anforderungen genügen, die durch wissenschaftliche Zugänge zu einschlägigen Gegebenheiten auf mehreren Ebenen gleichzeitig gestellt werden. Nur ein solches Verfahren erlaubt eine zum eventuell tatsächlich Heiligen offene Darstellung u. eine gegenseitige Kontrolle von (Teil-)Definitionen, wie man sie braucht, um die Identifizierung eines Phänomens, wie H. Sch. es darstellen, in der hier nur möglichen, aber dann möglichst genauen Weise vornehmen zu können. Folgende drei Ebenen mit zugehörigen Definitionsarten lassen sich unterscheiden (statt einer gewiß instruktiven, aber zu undifferenzierten Bestandsaufnahme wie zB. bei F. Heiler, Erscheinungsformen u. Wesen der Religion² [1979] 339/64):

a. Die positivistische Ebene (mit philologischer Definition). Hier erhält ein Text oder ein(e) Schrift(stück) in seiner (ihrer) Überschrift (Beispiele vom Hieros Logos o. ä. bis zur Biblia Sacra im folgenden), im lokal bzw. kultisch begrenzten historischen Zusammenhang (zB. wenn iJ. 1 vC. die ἱερὰ γράμματα in Nysa am Mäander wiederhergestellt werden: Ditt. Syll.³ nr. 781, 10) oder in der Zitierung durch einen anderen Text (zB. wenn Demokrit über die ἱερὰ γράμματα in Babylon u. in Meroe geschrieben haben soll: Diog. L. 9, 49) das Beiwort ‚heilig'. Die Wissenschaft steht dann vor der Frage, ob sie die damit gegebene Selbst- oder Objektdefinition als sachlich gültig übernehmen will oder nicht. Das weist bereits über diese Ebene hinaus.

b. Die funktionalistische Ebene (mit soziologischer Definition). Welche Rolle hat ein Text de facto für seine ‚Verfasser' gespielt? War er heilig evtl. nur für seine Benutzer (zB. umlaufende Orakelsammlungen seit Onomakritos im 6. Jh. vC.; vgl. W. Fauth: KlPauly 4, 323/8)? Von da aus läßt sich fragen u. manchmal bejahend, manchmal verneinend beantworten, ob die Funktion, die er bekam, beabsichtigt war oder nicht. Ein solcher Text kann zB. dazu gedient haben, den Glauben u. das Handeln einer Gemeinschaft oder einzelner zu normieren, durch kollektiven Gebrauch eine Gemeinschaft auch erst zu konstituieren oder in mehrerlei Hinsicht autoritativ befragt zu werden.

c. Die ontologische Ebene (mit Seinsdefinitionen im aristotelisch-scholastischen Sinne). Solche Definitionen müssen eine Hermeneutik ermöglichen, die H. Sch. als Texte erscheinen läßt, welche die Bedeutung des Heiligen in religiöser Sprache schriftlich festhalten. Im Sinne der Bestimmungen des Seienden (τὸ ὄν), die Aristoteles in metaph. 4, 7, 1017a 7/b 9 gibt, ist nicht nur vorauszusetzen, daß das Heilige κατὰ συμβεβηκός entsteht, in diesem Fall also dadurch, daß es zu einer Schrift ‚hinzukommt', sondern vor allem, daß es, ebenso wie die Schrift, καθ' αὑτό, ‚von sich selbst her', ausgesagt werden kann. Dem unselbständigen Seienden (συμβεβηκός) entspricht in der Scholastik das accidens, dem Seienden an sich (καθ' αὑτό) das ens per se oder das ipsum esse (vgl. J. de Vries, Grundbegriffe der Scholastik [1980] 61f. 75. 90f). Die philosophische Arbeit, die zu diesen Definitionen geführt hat, stellt auch dem Historiker u. Phänomenologen die Aufgabe, sich bei der Untersuchung bestimmter Schriften nicht mit einem akzidentellen Sinn des Heiligen zu begnügen, sondern mit dem Heiligen als etwas selbständig Seienden zu rechnen. Von hier aus muß sowohl die konkludente Theologie des Heiligen als auch die Semantik eines eventuell verschriftlichten Heiligen vollzogen werden können (etwas anders J. M. Bocheński, Logik der Religion [1968] 82/5).

II. Phänomenologische Bestimmung. a. Der ontologische Aspekt als Regulativ. Die Theologie des Heiligen u. die unter einer logischen Prämisse (s. oben) stehende Semantik seiner Verschriftlichung können keine Inhalte der Beschreibung einer Auseinandersetzung sein, die sich in einem historischen Raum vollzieht. Damit bleibt auch die Frage nach der Wahrheit in einer H. Sch. ausgeklammert. Die ontologische Ebene kann jedoch einen Aspekt liefern, der Tenor u. Ausdrucksweise der phänomenologischen Beschreibung so steuert, daß auch essentiell als H. Sch. gelten kann, was in den Prozeß der Auseinandersetzung hineingezogen wird. Genau so wenig, wie sich das Religiöse ausschließlich soziologisch definieren läßt, darf auch das Attribut des Heiligen für Schriften ausschließlich an deren Gebrauch durch eine religiöse Gemeinschaft gebunden werden; vielmehr muß man ontologisch gesehen das Korrektiv bereithalten, daß Texte, mit denen

religiöse Gemeinschaften in bestimmter Weise umgehen, nicht schon deshalb H. Sch. zu sein brauchen, während durchaus solche Texte es sein können, die in Kult oder Gemeinden nicht benutzt wurden. Desgleichen muß die Bestimmung als H. Sch. von einer gleich oder ähnlich lautenden Benennung in den Quellentexten selbst unabhängig sein, da im letzteren Falle auch bloß subjektiv begründete Benennung oder literarische Fiktion (ontologisch gesprochen wäre das die Simulation des Heiligen) vorliegen kann. Unter den hiermit genannten Vorbehalten bleiben dann:

b. Positivistische Bezeugung u. soziologische Analyse im Verhältnis gegenseitiger Kontrolle. Dabei kann es zu gegenseitiger Bestätigung kommen, zB. wenn Texte, die für Orphiker als H. Sch. fungieren (s. u. Sp. 197), auch wirklich ἱεροὶ λόγοι (Zeugnisse bei Kern, Orph. 140/248) genannt werden. Die soziologische Analyse kann aber auch eine Bezeugung widerlegen; zB. ist das von Euhemeros (s. K. Thraede, Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 877/90) Ἱερὰ ἀναγραφή betitelte Buch (Diod. Sic. 6, 1, 3. 11; von Ennius: Lact. inst. 1, 14, 6 mit sacra scriptio übersetzt) eine Utopie oder ein Staatsroman (F. Jacoby: PW 6, 1 [1907] 957); es wird nur ‚heilig' genannt, weil es u. a. von heiligen Dingen handelt (vgl. Kern, Rel. 3, 121f). Umgekehrt kann das Epitheton ‚heilig' den Charakter einer Schrift sachlich eindeutig machen, die sich allein von ihrer Funktion her nur undeutlich bestimmen ließe oder sich inhaltlich verändert hat, so gelegentlich im jüd. u. christl. Bereich (s. u. Sp. 201 u. 206). Hier können bereits die frühen Benutzer gewisser Schriften diese ‚heilig' nennen. Im antiken Judentum kann sogar eine Schrift, die außerhalb der eigenen Tradition etwas offenbart, heilig genannt werden (Test. XII Naph. 5, 8: γραφὴ ἁγία für die Kundmachung der Gefangennahme Israels durch Fremdvölker), u. Josephus (c. Ap. 2, 45: αἱ τῶν ἱερῶν γραφῶν βίβλοι) wie Philo (spec. leg. 1, 214: ἱεραὶ γραφαί) können erst recht Bücher der eigenen Tradition heilig nennen. Im Urchristentum kann seit Paulus Rom. 1, 2f (διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ [scil. θεοῦ] ἐν γραφαῖς ἁγίαις περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) auf die zur eigenen Tradition gezählten jüdischen, von 2 Tim. 3, 15 (ἱερὰ γράμματα [sacrae litterae: Vulg.], die über die Erlösung in Christo belehren) auf die als Vorläufer der eigenen verstandenen jüdischen u. seit 1 Clem. 45, 2; 53, 1 (ἱερὰ γράμματα) vielleicht schon auf dazugekommene christl. Schriften explizit als auf heilige Bezug genommen werden, abgesehen davon, daß zahllose Male laut Kontext das bloße γραφή dasselbe bedeutet (G. Schrenk: ThWbNT 1 [1933] 750/61). Man kann in solchen Fällen von Selbstdefinition sprechen. Es wäre jedoch selbst hier verfehlt, sich bei der Darstellung von H. Sch. nur an solche Selbstdefinitionen zu halten. Genau so, wie die Bestimmung des Heiligen an sich nur mittels phänomenologischer Grundreflexion erfolgen u. man sich vom Sprachgebrauch der Quellen bloß dazu anleiten lassen kann, muß auch die Bezeichnung derjenigen antik-heidn., jüd. u. christl. Schriften, die als heilige gelten sollen, von Selbstdefinitionen wie natürlich auch von frühen Fremddefinitionen unabhängig geschehen. Freilich gehören die Schriften, die schon von sich selbst oder von Nachbarschriften heilig genannt werden, in der Mehrzahl der Fälle mit dazu. Ihr Kreis ist damit einerseits eingeschränkt; andererseits aber muß er erweitert werden. Gerade dann werden um so notwendiger:

c. Abgrenzungen. Man kann bestimmte religiöse Texte oder Textstücke religiösen Inhalts auch H. Sch. nennen, nicht nur, wenn ihre Selbstdefinition so lautet, sondern auch schon, wenn ohne beigegebene Definition ‚heilige' Inhalte mitreferiert werden. Hierzu gehören zB. alle Arten von Offenbarungsliteratur in der Astrologie (W. u. H. G. Gundel, Astrologumena [1966] 2. 5. 10. 27. 124. 154. 163. 230. 321) u. die geschriebene Rede (zB. Ael. Arist. or. 45, 29 [361 Keil]) als Modus von *Epiphanie (also nicht wie bei E. Pax: o. Bd. 5, 832/909) überhaupt (F. Pfister, Art. Epiphanie: PW Suppl. 4 [1924] 299f). Solche Passagen, die gelegentlich zu Topoi verdichtet werden, bleiben hier im Art. beiseite (vgl. dafür J. Schneider, Art. Brief: o. Bd. 2, 572f [Himmelsbriefe] u. L. Koep, Art. Buch IV [himmlisch]: ebd. 725/31). Aber auch die reiche Topik des Wunderbaren (Heilung zB. noch bei Paulin. Petric. [um 470] visit. nepot. [CSEL 16, 161/4]; Parallele dazu R. Lechat, Les Fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi par Geoffroy d'Auxerre: AnalBoll 50 [1932] 105), der Geheimhaltung u. der Fiktion berechtigt nicht ohne weiteres zur Konstatierung von Realien, um die es hier geht. Dasselbe gilt für die Topoi der ‚Auffindung' u. ‚Offenbarung' im Zusammenhang mit religiöser Pseudepigraphie u. historischer Fälschung (s. Speyer). Schließlich sind sogar Ge-

setze, für wie göttlich ihre Geber auch immer gelten mögen, im Alten Orient wie in Griechenland entweder zur Befolgung u. Rechtsprechung bestimmt (M. Mühl, Untersuchungen zur altoriental. u. althellen. Gesetzgebung[2] = Klio Beih. 29 [1963] 85/95. 121/3), oder sie formulieren wie Orakel u. ‚heilige' Geschichten, was allgemein als Richtschnur des Handelns anerkannt war (K. Latte, Hl. Recht [1920] 1). Damit gesatztes Recht das Heilige als Schrift vermitteln kann, bedarf es über seine Sakralisierung hinaus, die ja nicht schon kodifizierte Schriftlichkeit bedeutete, besonderer Bedingungen; sie waren anscheinend nur in Israel gegeben (s. u. Sp. 203). – Wichtig ist es, H. Sch. von religiösen Texten zu unterscheiden (s. unten). – Wenn religiöse Texte kanonisiert werden, werden sie H. Sch., aber H. Sch. sind nicht als solche schon kanonisch. Außerdem gibt es Kanons auch bei profanen, zB. medizinischen, dramatischen, lyrischen, epischen u. philosophischen Textsammlungen; sie bleiben meistens profan u. nehmen nur in besonders gelagerten Fällen den Charakter von H. Sch. an (s. u. Sp. 211/7; *Kanon).

III. Heilige Schriften als historische Phänomene. Die Notwendigkeit, H. Sch. phänomenologisch zu bestimmen, wirft für das Auseinandersetzungsproblem größere Schwierigkeiten auf, als wenn es nur um Kanonisierung ginge. Was als H. Sch. gelten soll, ist nach den oben entwickelten Kriterien zu ermitteln. Ob eine H. Sch. eine Buch- oder Schriftreligion konstituiert (unbefriedigend Altheim), ist als Kriterium nur partiell von Belang. Literaturgeschichtliche Informationen reichen auch nicht annähernd aus, u. die Phänomene oder Merkmale von ‚Heiligkeit' (beste Zusammenstellung bei Leipoldt/Morenz, zu ergänzen durch W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981], Reg. s. v. H. Sch.) sagen nach den in diesem Art. angewandten Kriterien nur in charakteristischer Auswahl etwas aus (deshalb unterbleiben Untersuchungen über einen etwaigen Zusammenhang zwischen Heiligkeit u. einem besonderen Beschreibstoff wie Leinen [s. u. Sp. 198], Elfenbein [Speyer, Bücherfunde 126_7. 133_{21}] oder Blei [K. Preisendanz: o. Bd. 8, 3f]). Genauer definieren als o. 186f läßt sich bis auf weiteres nicht. Dieses Verfahren ermöglicht es immerhin, von wirklichen Phänomenen statt nur von Daten zu sprechen u. diese nicht einfach zu beschreiben oder zu klassifizieren, sondern als historische Gegebenheiten dingfest zu machen. Die seltenen wirklich historischen Beziehungen zwischen den Gruppen, Phänomenen u. Merkmalen sind nach Möglichkeit kenntlich zu machen. Dabei ergibt sich eine bemerkenswerte religionsgeographische Verteilung des antiken Phänomens der H. Sch. (Genaueres zum folgenden bei Colpe.)

a. Fehlen. In den meisten bekannten Kulturen, beispielhaft in Ethnien (Mythen), in Indien (Veden u. nachfolgende Literatur), in China (taoistische Überlieferung) u. in Japan (Shinto-Werke), wird aufgeschrieben, um, so gut es eben geht (vgl. W. Luther, Die Schwäche des geschriebenen Wortes: Gymn 68 [1961] 526/48), mündliche Überlieferung zu sichern. Hier sollte man einfach von religiösen Texten sprechen. Eine H. Sch. im o. definierten Sinne liegt aber auch dann nicht vor, wenn aus einem Hieros Logos gleichsam oder explizit eine Hiera Graphe wird (vgl. W. Ch. Greene, The spoken and the written word: HarvStudClassPhilol 60 [1951] 23/59). Auch Kanonisierung kommt hier überall selbstverständlich nicht in Frage.

b. Ausnahmen. Im Bereich doppelt begründeten (s. u.) Vorkommens H. Sch. ist Mesopotamien eine große Ausnahme, weil der, dort durchaus bezeugte, Topos der Götter- oder Schicksalstafel, der himmlischen Schrift o. ä. (wie o. Sp. 188f) sich nicht mit der Verwendungsweise religiöser Texte deckt, gerade dann nicht, wenn diese Bestandteile von Ritualen waren. Das Enuma Eliš zB., das wegen seines volksübergreifenden u. alle Zeitauffassungen einschließenden Totalitätsanspruches noch am ehesten eine H. Sch. genannt werden könnte, hatte seine kultische Würde nicht als Text, der qua Mitteilung (Lesen oder Vorlesen) etwas offenbart, sondern als Teil der Neujahrszeremonie (R. Merkelbach, Art. Drache: o. Bd. 4, 232); seine Rezitation machte die Kosmogonie zur Gegenwart (M. Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr [1953] 84). – Teilweise genauso liegen die Dinge in Griechenland (Burkert, Religion 27. 190f. 415. 442; J. Duchemin, Peut-on parler en Grèce de littérature sacrée?: 1er et 2e Colloque d'histoire des religions, Soc. E. Renan [Paris 1977] 20/34) u. Rom, besonders was ἱεραὶ βίβλοι o. ä. genannte Texte als kultische oder rituelle anlangt (dazu A. Tresp, Die Fragmente der griech. Kultschriftsteller = RGVV 15, 1 [1914] 230; zu Rom s. Rohde);

doch gibt es hier wie dort wieder Ausnahmefälle, in Griechenland die Orphiker (aber nicht die Pythagoreer, vgl. W. Burkert, Lore and science in ancient Pythagoreanism [Cambridge, Mass. 1972] 179. 219), in Rom einige Arvalakten, übergreifend einige Sibyllinische Bücher; da harmoniert überall der ebenfalls bezeugte Buchtopos (J. Leipoldt: o. Bd. 2, 701/8) mit der Art der Verwendung. – Ein umgekehrter Ausnahmefall liegt vor, wenn im Judentum, für das H. Sch. geradezu konstitutiv sind (s. u. Sp. 203/7), ein Engel verdammt wird, weil er die Menschen das Schreiben gelehrt hat, obwohl sie doch gar nicht dazu geschaffen sind, mit Feder u. Tusche ihren Glauben zu bekräftigen (Hen. aeth. 69, 8/11).

c. Vorkommen. Die Realität H. Sch. kann zweifach begründet sein: Einmal dadurch, daß das Aufschreiben eine eigene ,metaphysische' Qualität hat u. nicht bloß das Gedächtnis von Dingen entlastet, die eigentlich nur mündlich überliefert werden sollten. Der Reichtum der literarischen Buchtopik u. vieler zugehöriger Details (s. o. Sp. 186/9), die sich in eine Definition gar nicht aufnehmen lassen, hängt damit zusammen. Zum andern entstehen H. Sch. dort, wo religiöse Texte, gleichviel aus welchen Gründen aufgeschrieben, kanonisiert worden sind, so daß sie neue Kanonisierungen angeregt haben. Der Bereich, in dem nur eine, nämlich die letztgenannte Realbegründung waltet, ist der buddhistische mit mehreren Nachbarschaften. Der Bereich, in dem manchmal ein Grund von beiden, manchmal sich gegenseitig verstärkend beide Gründe H. Sch. entstehen lassen, ist genau der Gegenstand des RAC. Gewiß nicht zufällig ist der Raum, in dem so eindeutig H. Sch. vorkommen, eben das von Mesopotamien bis nach Ägypten sich erstreckende Gebiet, in dem zuerst, wohl nur an einem Ort, der Gedanke des Schreibens gefaßt, u. wo zuerst, wohl an mehreren Stellen, die Schrift erfunden wurde (Diskussion zuletzt bei H. J. Nissen, The emergence of writing in the ancient Near East: InterdisciplScRev 10 [1985] 349/61). – Auseinandersetzungen im Sinne des RAC finden bei so gefaßter Thematik mehr seitens der antiken Welt mit dem Christentum als in umgekehrter Richtung statt. Deshalb sollen für die Zeit, seit das NT als H. Sch. der Christen vorhanden, wenn auch noch nicht im Bestand kanonisiert ist, nicht das Verständnis von H. Sch. oder das Weiterleben jüdischen u. hellenistischen Sprachgebrauchs (Stellen bei Schrenk 751) bei den Kirchenvätern zur Sprache kommen, sondern die neben- u. nachchristl. H. Sch. u. ihre möglichen Beziehungen zu den christlichen (s. u. Sp. 207/10).

B. Vor- u. nebenchristlich. Entgegen üblichem Sprachgebrauch sieht ,das Nichtchristliche' in vorchristlicher Zeit anders aus als in der Zeit, in der es das Christentum gibt. Im Falle der H. Sch. zielt dieser Gesichtspunkt auf die literarische Kontinuität, mit der Orphica, Arvalakten, Sibyllinen, Orakelsammlungen u. jüdisch-biblisches Schrifttum in christliche Zeit hineinreichen. Das jüd.-rabbin. Schrifttum wurde sogar erst in (nach dem christl. Kalender) ,christlicher' Zeit ausgebildet, während die ägypt. Texte nicht mehr verstanden wurden, zT. wohl auch gar nicht mehr zugänglich waren. Letztere sind damit als Realien zwar ausschließlich ,vorchristlich', mit einer durch sie begründeten Topik wirken aber auch sie in christlicher Zeit noch weiter.

I. Ägyptisch. Obwohl religiöse Texte wie überall so auch in Ägypten durch kultische Verwendung qualifiziert sein können (E. Otto, Das Verhältnis von Ritus u. Mythus im Ägyptischen = SbHeidelberg 1958 nr. 1), gibt es doch zwei Kriterien, welche es erlauben, im Unterschied zu Mesopotamien von H. Sch. zu sprechen: Einmal die Existenz eines einzigen, Ober- u. Unterägypten übergreifenden Königtums von sakraler Bedeutung, die teilweise am Königskult ablesbar ist, ohne daß man verschiedenen Königtümern eine einheitliche Sakralkönigsideologie zu substituieren braucht, wie man es in Mesopotamien versucht hat; zum andern die für das ganze Land u. alle Epochen bestehende Gültigkeit des Totenglaubens, zu dem es im Alten Mesopotamien kein vergleichbares Gegenstück gibt. Der Totenkult deckte sich zunächst mit dem Königskult, später traten beide auseinander. Der Osirisglaube durchdrang nach u. nach beide. Der Totendienst hatte von allen ägypt. Institutionen den größten Bedarf an Schriften u. sog auch solche auf, welche ursprünglich mit ihm nichts zu tun hatten. Umdeutungen, wie sie dafür von Anfang an nötig waren, begleiten neben Auslegungen die Überlieferung der Totenliteratur die ganze ägypt. Geschichte hindurch. Diese Totenliteratur konstituiert aber keineswegs eine Schriftreligion. Nach den Trägern der Texte

unterscheidet man Pyramidentexte, Sargtexte u. Totenbücher, also Texte auf Stein, Holz u. Papyrus. Überlieferungsgeschichtlich hängen sie bei allem inhaltlichen Wandel der Anschauungen eng zusammen. Eine Kanonisierung ist bis auf den Anschein einer solchen ganz am Schluß beim Totenbuch (s. u. Sp. 196) nie erfolgt. Vgl. auch S. Morenz: o. Bd. 2, 692.

a. Pyramidentexte. In den Sargkammern u. Gängen der Pyramiden von fünf Königen u. drei Königinnen der 5., 6. u. 8. Dynastie, also in der 2. H. des 3. Jtsd., sind in senkrechten Zeilen Texte verschiedener Gattung eingemeißelt. Durch diese für die Beteiligten am königlichen Totendienst hergestellte Öffentlichkeit sind sie ,mehr' als ihre auf Papyrus geschriebenen Vorlagen, welche von den Priestern nur als Gedächtnisstütze bei Zelebrierung der Liturgie vielleicht gelegentlich weiterverwendet wurden. Durch ihre Anordnung nach der Liturgie, wie sie in der Pyramidenanlage vor sich gehen mußte, wird wirkungsmächtige Einbeziehung der Ministranten ins hl. Geschehen vermittelt. Die Schreibweise der Pyramidentexte weicht dadurch von der Normalschrift des Alten Reiches ab, daß alle menschenähnlichen u. bestimmte tierähnliche Wortzeichen aus Furcht, dem Toten zu schaden, vermieden oder verstümmelt sind. Ansonsten gilt noch ganz die urtümliche Gleichung Bild = Sache; eigentliche Bilder finden sich nicht. Eine Art Selbstdefinition steckt in einer Überschrift mdw nṯr, ,Gottesworte' (333c Sethe), die sich vielleicht auf den Schreibergott Thot bezieht. – Die Sprüche, aus denen die Pyramidentexte bestehen, muß der tote Pharao kennen, um sich im Jenseits bzw. der Unterwelt zu behaupten. In der Verwendung des mythischen Zitates u. des zugehörigen Mythenkreises stimmen die Pyramidentexte mit den (sonstigen) sog. Ritualtexten überein. Der Verstorbene wird dadurch an das erste Mal des königlichen Erscheinens in illo tempore angeschlossen, als dessen Gleichnis sogar die Weltwerdung aufgefaßt werden kann. Die Sprüche reden den königlichen Toten oder die Götter in der 2. Person an (,Du-Texte') oder berichten in der 1. Person; die letzteren konnten unter Einsetzung des individuellen Königsnamens, wohl zur Sicherung gegen Mißbrauch, in die 3. Person umgesetzt werden. Bei den mythischen Inhalten handelt es sich um den Himmelsaufstieg des Königs als Sonnengott, um seine Versetzung unter die Sterne, um seine Teilhabe am Schicksal des Osiris in Tod u. Wiederbelebung (dies ist vom Sohn rituell zur Herbeiführung einer Verklärung seines toten Vaters auszusprechen), doch finden sich in anderen Überlieferungsschichten auch geradezu Widersprüche dagegen. Bei den Ritualen handelt es sich um Weihung königlicher Insignien, Grabbauten u. Statuen sowie um Reinigungen u. Räucherungen. Manche Sprüche der Pyramidentexte kehren in den Sargtexten, den Totenbüchern, in späteren Tempelritualen, Gräbern u. Särgen wieder, sowohl als archaisierende Kopien wie inhaltlich stark überarbeitet. In den rituellen Verklärungen zeichnet sich ein Übergang von einem königlichen Ausnahmerecht zu einer für alle unter diesem Ritual bestatteten Menschen möglichen Vergottung ab.

b. Sargtexte. Mit dem Untergang des Alten Reiches haben die H. Sch. ihre Beschränkung auf die königliche Sphäre verloren, u. sozial breitere Schichten bemächtigten sich ihrer. Man schrieb sie nun, d. h. im Mittleren Reich seit Beginn des 2. Jtsd. (11./17. Dynastie), außen auf Innen- u. Außensärge oder auf die Innenseite von Sargdeckeln, -böden u. Seitenwänden. Auf einem Sargboden innen ist zB. das Zweiwegebuch aufgezeichnet, in dem sich die Unterweltgeographie der Totenbücher (s. u. Sp. 195f) vorbereitet. Beschriftet wurde weiterhin in senkrechten Zeilen, aber jetzt in Kursivhieroglyphen (Althieratisch). Die Sprüche können nun auch durch Bilder ergänzt werden; die Sicherung des künftigen Lebens, die sie bezwecken, ist magischer als in den Pyramidentexten, die im übrigen ihre Heiligkeit den aus ihnen herauswachsenden Sargtexten weiter mitteilen. Die Sargtexte sind also noch keine Zaubertexte. Neben magischen Mitteln zur Sicherung der Unsterblichkeit bleiben mythische Bezüge bestehen; die auf Osiris verheißen jetzt Identifikation mit diesem Gott für jeden Sterblichen. Neue mythische Bezüge, zB. auf individualeschatologische Vorstellungen, kommen hinzu. Die mythischen Präzedenzfälle sind reicher u. variabler ausgestaltet. Die Loslösung von Pyramiden u. Königskult erlaubte den Sargtexten eine weite Verbreitung über Ober- u. Unterägypten. Dadurch wurden bestimmte Inhalte der H. Sch. im Prinzip jedermann zugänglich: Identifizierung des Toten nun auch mit dem Sonnengott Re oder Re-Atum (u. Ausgleich von Osiris- u. Sonnenlehre), Fortleben seines

Ba (einer bestimmten Seele), sein Wiederaufleben im Korn, seine Vereinigung mit der Familie, seine Wirkungsmacht nicht nur über Feinde u. Widersacher, sondern auch über Götter u. Dämonen. Mischungen zwischen neuer Mythologie u. Jenseitslehren finden sich zuweilen in ein u. demselben Spruch. Von ritueller Verwendung der Sargtexte kann man insofern reden, als sie zur Befriedigung der Bedürfnisse des Toten rezitiert werden (Vorsorge gegen Hunger u. Durst, Gang zum Westen, Luft atmen im Totenreich, den zweiten Tod nicht sterben, Hervorgehen bei Tage, zeitweiliges Wiederannehmen der Menschengestalt). Ansonsten scheinen sie auch zum Lesen bestimmt gewesen zu sein, eher als sakramentales Tun des Toten denn als Kenntnisnahme durch noch lebende Lesende.

c. Totenbücher. Vom Beginn des Neuen Reiches an (seit der 18. Dynastie, Mitte 2. Jtsd.) vereinigte man das für den Toten Nötige auf Papyrusrollen, welche man ihm ins Grab mitgab. Als H. Sch. müssen sie weiterhin gelten, weil sich der Tote vergottet, indem er sie liest. Die meisten Hss. sind in Kursivhieroglyphen geschrieben. Für einen Spruch des Totenbuchs kann wundersame Auffindung behauptet werden. Die Einheitlichkeit des Buches sucht man zu wahren, indem man Kapitel anordnet u. zählt u. Kapitelgruppen gesondert überschreibt; auch in der Schreibweise wird ein Zug zur Vereinheitlichung deutlich. Die Verbreitung scheint über Ägypten hinausgegangen zu sein: Totenbücher können, wenn auch unübersetzt, ,Syrern' u. ,Nubiern' gehören. – Wie bei den Sargtexten soll auch bei den Totenbüchern der hl. Text dem Toten helfen, bei Tage das Grab zu verlassen (,am Tage hervorgehen'), um sich an der Sonne zu erfreuen, aber auch, in der Unterwelt angenehm zu leben. Anders als in den Sargtexten redet der Tote in der 1. Person, aber erst vom zehnten oder elften Abschnitt an; vorgeschaltet sind Götterlieder, die auf den Toten angewendet werden. Es sind mehr Identifikationen des Toten möglich als mit Osiris oder Re. Sprüche, die zB. Krokodil- oder Schlangenbisse abwehren, sollen nicht nur dem Toten in der Unterwelt, sondern auch dem Lebenden auf Erden nützen. Solche Anwendungen wie auch die weitergehenden Totenidentifikationen, Göttergleichungen u. mythischen Anspielungen haben oft die Form von Kommentierungen, teils von älteren Sprüchen aus Pyramiden- u. Sargtexten, teils von neuen; diese können aber zur älteren Tradition gehören, wenn sie nämlich bei deren Niederschrift nicht mit ausgewählt worden sind. Die Kommentierungen sind mit den Grundtexten zusammengewachsen u. gelten auch, wenn sie durch Einleitungsformeln kenntlich sind, mit als hl. Text. Es gibt relativ noch mehr als in den Sargtexten Bilder, die das Wichtigste veranschaulichen (berühmt ist die Vignette mit der Darstellung des Totengerichts in Kap. 125), sogar eine Art Landkarten zur Erschließung der Unterweltgeographie, mit Hinweisen, an welchen Wegstellen der Tote sich vorsehen muß. Daß die Texte weit verbreitet waren, zeigen beigegebene technische Anweisungen zur Vervielfältigung. Sie scheint oft geschehen zu sein; noch die wenigen erhaltenen Fassungen sind in Aufbau u. Zusammengehörigkeit bestimmter Sprüche eng miteinander verwandt u. unterscheiden sich in erster Linie durch ihre Ausführlichkeit, weshalb man vom Totenbuch auch im Singular sprechen kann. Die Art, wie man das Totenbuch an den Körper des Verstorbenen legen kann (an den Hals, unter den Arm, in die Herzgegend), drückt auch ein magisches Verständnis seiner Wirksamkeit aus; dies führt noch nicht aus dem Kreis der H. Sch. heraus. Das tut erst die Verselbständigung der mythischen Geographie in den sog. Jenseitsführern; diese besteht in einer Umpolung kultischer Kosmographie aus dem Sonnenkult, wodurch die Jenseitsführer, anders als das viel ältere Zweiwegebuch (s. o. Sp. 194), für den toten König brauchbar gemacht werden (Hinweis J. Assmann). – In der Spätzeit hat sich eine Version der Totenbücher durchgesetzt, die man wegen der Festlegung von Umfang u. Spruchfolge als kanonisch bezeichnen kann.

d. Weiterwirken in Topik u. Aretalogien. Die Majestät heiligen Schrifttums in Ägypten muß der Grund dafür gewesen sein, daß dort in hellenistischer Zeit mehr als anderswo Theologumena u. Priesterbücher verfaßt wurden (E. Norden, Die Geburt des Kindes [1924] 85f), daß sich der Topos des ἱερὸς λόγος oder der ἱερὰ βίβλος (Manetho) dort häufiger findet, u. daß die Gattung der Aretalogie dort voll ausgebildet wurde (vgl. D. Müller, Ägypten u. die griech. Isis-Aretalogien = AbhLeipzig 53, 1 [1961]). Während der Topos an vorhandenen Texten nachgeprüft werden müßte (ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις sollen zB. πράξεις aufgeschrieben sein, die dem König, der

sie sich von Priestern vorlesen läßt, bloß nützlich sein könnten: Diod. Sic. 1, 73, 4), was meist nicht möglich ist, sind die Aretalogien eindeutig H. Sch., zumal sie auch als Handlungsanweisungen aufgenommen werden konnten. Der Topos hat besonders leicht Fiktionen produziert, so als Gewährsmann für einen, ebenfalls apokryphen, Alexanderbrief einen ägypt. Priester Leon, der später mit Leon v. Pella identifiziert wurde (F. Pfister: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 291/7). Die Aretalogien haben ähnliche Preisungen, die bisweilen in nicht-ägyptischen Ansätzen schon vorhanden waren, auch anderswo angeregt. Näheres zu Gattung u. Verbreitung M. Van Uytfanghe, Art. Heiligenverehrung II: o. Sp. 172/6.

II. Griechisch-römisch. a. Bücher der Orphiker. Nachrichten wie die, daß es ‚Bücher des Orpheus' gegeben habe (nach Plat. resp. 2, 364b/5a berufen sich sogar bettelnd umherwandernde Mysterienpriester auf sie u. bieten sie an, wohl zum Kauf), hat man schon immer als Beleg dafür genommen, daß Schriftlichkeit ganz neu in einen Bereich eindringe, der bisher von der Unmittelbarkeit der rituellen oder der Mündlichkeit der mythischen Tradition beherrscht war (so zuletzt Burkert, Religion 42, dort mehr); die zT. Selbstdefinition enthaltenden Zeugnisse, denen zufolge manche dieser Bücher ἱεροὶ λόγοι o. ä. gewesen seien (s. o. Sp. 187), konnten als Wiedergabe von Realität verstanden werden. Seit 1962 ist aus eventuell bloßer Topik u. weiterhin möglicherweise Fiktivem die Berechtigung zur Konstatierung von Realien geworden durch den Papyrusfund von Derveni bei Thessaloniki (der einzige bisher in Griechenland gefundene Papyrus; Veröffentlichung von 7 Kolumnen zuerst bei S. G. Kapsomenos: ArchDelt 19 [1964] 17/25; aller 22 Kolumnen von Anonymus: ZsPapyrEpigr 47 [1982] Anhang 1/12; Teilübersetzung u. Kommentar R. Merkelbach: ebd. 1 [1967] 21/32; mehr bei Burkert, Orpheus 93_1; ders.: ZsPapyrEpigr 62 [1986] 1/5). Für diesen Text sichern der mit Mythologie aus dem Bereich orientalischer Schriftkultur verwandte Inhalt (Kosmogonisches wie in Ägypten, Theogonisches wie in Babylonien u. Kleinasien, Götterkampf, Königsinzest mit der Mutter: Burkert, Orpheus 94/6. 102) u. die Art, wie er gebraucht wurde (Mitnahme ins Grab durch den Besitzer), eindeutig den Charakter als H. Sch. Genau so gebraucht wurden die Goldplättchen in süditalischen Gräbern seit 465 vC. (zusammenfassende Behandlung zuerst von G. Murray: J. Harrison, Prolegomena to the study of Greek religion[3] [Cambridge 1922] 659/73, zuletzt von H. Lloyd-Jones: EntrFondHardt 31 [1984] 245/79, bes. 269/78). Der Verstorbene zog einen Vorteil aus der Zugehörigkeit zur Gruppe; er sollte nicht aus der Lethe-, sondern aus der Mnemosyne-Quelle trinken, damit seine höhere Seele der Erinnerung an ihre früheren Existenzen gewärtig bleibe. So besteht die Möglichkeit, daß spätestens seit der 2. H. des 4. Jh. vC., der Zeit, in welcher der Papyrus von Derveni beschrieben wurde, von orphischen H. Sch. gesprochen werden darf. Ihr Charakter läßt sich dann auch auf die Werke von Kommentatoren übertragen, welche ‚die Orphik' bis in nebenchristlich-hellenistische Zeit weiterführen, u. von denen ein erster bereits im Derveni-Papyrus schreibt.

b. Problemfall Etruskische Bücher. Die libri haruspicini, fulgurales, rituales einschließlich der ostentaria, acherontici, fatales (Zeugnisse bei Thulin 1, 1/12, Inhalt der fulgurales ebd. 13/28; Inhalt der haruspicini 2, 3/54; Inhalt der rituales 3, 1/130) wurden von Thulin ‚Die hl. Bücher der etruskischen Disziplin' genannt (ebd. 1, 1). Diese Bezeichnung fällt nicht unter die hier (o. Sp. 184/6) entwickelte Definition. Der Inhalt ist Niederschlag von Riten einschließlich solcher für Städtegründung u. Planung, als Zeichen wie in Büchern gelten auch solche aus Eingeweideschau (*Haruspex) u. Blitzdeutung, u. wo es sich wirklich um Schriften handelt, scheint die offenbarende Würde des Aufgeschriebenseins für das Lesen zu fehlen. Es ist trotzdem möglich, daß sich unter den Texten, die über die literarische Bezeugung hinaus real existierten, H. Sch. befinden; ihr Vorhandensein u. ihr Charakter könnten in die Beziehung Etruriens zum Orient gehören (darüber schon Thulin 1, X/XV). Als längeren Text wirklich lesen kann man bisher erst das einzige ‚Buch aus Leinen', das aus dem griech.-röm. Altertum erhalten ist, die Binden der Mumie von Zagreb (früher Agram) (Text: Scrivere etrusco, Ausst.-Kat. Perugia [Milano 1985] 17/64). Die in den Anfängen stehende Übersetzungsarbeit erlaubt noch kein Urteil, ob es sich um eine H. Sch. im Sinne des Sp. 188f u. 191f Gesagten handelt oder nicht.

c. Arvalakten. Aus den bekannten Parallelen u. Analogien zur griech. Kultpraxis fallen,

was den Buchgebrauch im röm. Kult anlangt, nur die Arvalakten der Jahre 218, 219 u. 240 nC. (!) heraus. Sie zeigen, daß Bücher bei der hl. Handlung nur ausnahmsweise verwendet wurden. ‚Wäre die Anwendung liturgischer Bücher im Kult der Arvalen u. überhaupt im röm. Kult allgemein verbreitet gewesen, so wäre zu erwarten, daß die Arvalakten sie entweder überhaupt nicht erwähnten oder, wenn sie es doch täten, daß sie es überall da täten, wo Gebete oder Formeln ausgesprochen werden. Sie verzeichnen sie aber nur an dieser einen Stelle‘ (Rohde 65; besser: an den beiden Stellen Act. Arv. a. 218. 219 [CCIVf Henzen], wonach die Priester iJ. 218 das Arvallied libellis acceptis sangen, u. Dessau nr. 9522 IIII Kal. Iun. 33f [libellos acceperunt et tripodantes carmen legerunt]. 39 [deinde libellum legent] vJ. 240); ‚damit bleibt ihr Zeugnis isoliert u. verbietet uns im allgemeinen, an die Existenz liturgischer Bücher im röm. Kult zu glauben. Wie aber erklärt sich dann das Eindringen eines so fremdartigen Elements in eine spezifisch römische Begehung? Es läßt sich nicht beweisen, aber die Vermutung darf wohl ausgesprochen werden, daß die Einführung der libelli auf die Neuordnung des Arvalendienstes durch Augustus zurückgeht‘ (Rohde 65). Wahrscheinlich wurde erst in der Zeit, als der röm. Staatskult sich gegen die immer stärker andringenden Fremdkulte zu behaupten hatte, eine technische Einzelheit wie das Austeilen u. Einsammeln der libelli u. das Vorlesen aus ihnen zu eigentlich ritueller Bedeutung erhoben; damit hätte sich der röm. Staatskult konkurrierend den oriental. Kulten angeglichen (ebd. 66). In früherer Zeit u. bei anderen Gelegenheiten scheint die Niederschrift nur als Gedächtnisstütze zur korrekten Wiedergabe des zu Sprechenden gedient zu haben: ‚Es war üblich, heilige Texte de scripto legere. So läßt Livius I 24, 7 eine Bündnisformel ex tabula cerave verlesen, u. Cicero de domo sua 139f macht einem unerfahrenen Pontifex den Vorwurf, daß er sine libris alles verkehrt gesprochen habe‘ (Norden 115; dann folgt nur noch das Zeugnis der Arvalakten). Also dürften nur die drei genannten Ausnahmen in den Arvalakten als H. Sch. gelten.

d. Sibyllinische Bücher. Im Rahmen des röm. Staatskultes hatten die Sibyllen (A. Rzach: PW 2A, 2 [1923] 2073/103) u. ihre Sprüche (ebd. 2105/17) eine Sonderstellung. Ursprünglich wurden die Spruchsammlungen als heilige geheimgehalten (zB. Val. Max. 1, 1, 13; Dio Cass. 54, 17, 2; Lact. inst. 1, 6, 13 [CSEL 19, 1, 22]; H. A. Cahn: MusHelv 1 [1944] 203/8). Unter gewissen Umständen sollen die Orakel der Sibyllen aufgeschrieben u. der Geheimhaltung entzogen worden sein. Ein prodigium des Jahres 125 vC., berichtet von Phlegon v. Tralles (mir. 10), scheint dem Senat Anlaß gegeben zu haben, die Befragung der Sibyllinischen Bücher durch die Decemvirn anzuordnen. Diese kommen dem Auftrag nach u. geben auch eine Auslegung der, griechisch verfaßten, Orakel (Diels 1. 6; Texte ebd. 111/5). Ähnliches hatte man iJ. 213 vC. mit den lat. Orakeln des Marcius getan, welche dieser nach der Katastrophe von Cannae gegeben hatte; der Senat akzeptierte sie, nachdem er in einer kritischen Situation dJ. 216 vC., ausgelöst durch Hannibal von außen u. fremde Kulte von innen, libri vaticini verboten u. der Verbrennung überantwortet hatte (Liv. 25, 1, 12). Die Sibyllina sollen in diesem Falle die Marciana bestätigt haben (Macrob. Sat. 1, 17, 27f). Diese Nachrichten setzen voraus, daß Sibyllensprüche aufgezeichnet u. archiviert wurden, u. sie teilen mit, daß man die Geheimhaltung im Archiv rückgängig machte. Es kann sein, daß sich die Schriftlichkeit von Sibyllenorakeln u. deren Sammlung zu Büchern in Rom seit dem 5. Jh. vC. sichern läßt (Cancik 565). Die Geheimhaltung scheint bei einem zehnköpfigen Kollegium nicht durchführbar gewesen zu sein, u. sie hatte auch wenig Sinn, da mindestens der Inhalt der Orakel ohnehin in den Annales maximi verzeichnet wurde. Fortan sind sibyllinische Texte verwertbare Dokumente in der röm. Religionsgeschichte u. nehmen darin insofern eine Sonderstellung ein (zum Inhaltlichen Diels 15/25 u. Cancik). Als der Brand des Kapitols 83 vC. die sibyllinische Sammlung vernichtete, konnte man auf Abschriften in Erythrai u. anderswo zurückgreifen, um sie zu rekonstruieren (Varro ant. rer. div. frg. 60 Cardauns: Dion. Hal. ant. 4, 62, 6). Augustus läßt sie auf ihre Authentizität prüfen u. in revidierter Fassung im Apollon-Tempel auf dem Palatin deponieren (Suet. vit. Aug. 31). Die literarische Bezeugung, auch durch Schriftsteller, die sich zugleich mit der disciplina Etrusca beschäftigen (s. o. Sp. 198; Liste bei Cancik 566f), u. die Verwandtschaft der Inhalte mit sonstiger Divinationsliteratur, schließlich der Einfluß der Sibyllinen auf die röm. Religion überhaupt (Li-

sten: ebd. 569/74), erlaubt es, von Sibyllinischen Büchern als von realen H. Sch. zu sprechen, auch wenn in diesem Falle kein originales Dokument erhalten ist. Die Schriftlichkeit der Orakel hat wahrscheinlich mit den Verbindungen der Sibylleninstitution mit dem Osten zu tun; genauer kann man es immer noch nicht sagen. Das Ansehen des Sibyllentums hat es vermocht, in späterer Zeit sogar jüdisch-hellenistische Texte unter den Titel Sibyllinischer Orakel zu stellen (s. u. Sp. 214).

III. Jüdisch. a. Schrift u. Heilige Schrift. 1. Mündliche u. schriftliche Überlieferung. Für eine historische Erfassung von H. Sch. in Israel wäre eine Datierung ihrer Anfänge sehr wichtig. Dies führt hier aber auf das besonders problematische Verhältnis zwischen mündlicher Überlieferung u. der Entstehung von Literatur überhaupt. Angesichts der Tatsache, daß die Anfänge Israels nomadisch waren, läßt sich von der altoriental. Schriftkultur aus per analogiam ein entsprechend hohes Alter für die Schriftlichkeit sakraler Traditionen in Israel nicht sichern. Dies gilt auch dann, wenn die aus Unterägypten gekommene Gruppe Kenntnis von Tatsache u. Prinzip des Aufschreibens (Nachweise bei H. P. Rüger, Art. Schreibmaterial, Buch u. Schrift: K. Galling, Bibl. Reallex.[2] [1977] 289/92) gehabt haben sollte. In Israel selbst kann man erst nach der Landnahme geschrieben haben (frühestes Zeugnis Iudc. 8, 14), u. allgemein durchgesetzt war der Brauch, außer mündlich auch schriftlich zu überliefern, wohl erst in der späten Königszeit (7./6. Jh.). Auch dann noch bleibt das Verhältnis zwischen beiden Überlieferungsarten mehrschichtig. Die schriftliche Überlieferung kann die mündliche ersetzen (Niederschrift von Prophetensprüchen nicht lange nach ihrer mündlichen Verkündigung; *Hesekiel hat seine Worte schriftlich vor sich; Jeremia diktiert seinem Schreiber **Baruch), ergänzen (Geschichten wie in den älteren Erzählungsbüchern, Sprüche u. Lieder werden auch nach Niederschrift weiterhin mündlich gepflegt) oder sogleich statt ihrer gegeben sein (Thronfolgegeschichte Davids). Die mündliche Überlieferung kann die schriftliche korrigieren (nicht umgekehrt; gegen Textentstellungen, auf die bis zum 3. Jh. vC. noch ein Vergleich zwischen masoretischem Text, Qumran-Hss. u. LXX führt, war nur mündlich anzukommen) oder unterstützen (Priesterweisungen u. Gesetz, insbes. apodiktisches Recht), vielleicht auch von ihr abhängen (*Auswendiglernen von Texten, insbes. Gebeten, durch Schüler u. fromme Erwachsene, u./oder von Liturgien [die wohl von Anfang an zur Niederschrift bestimmt waren] durch Priester). Die Möglichkeit, daß für jede Gattung die Verhältnisse anders liegen, besteht vor allem bis zum Exil. Danach fordern die Verhältnisse mehr u. mehr die Schriftform. In diese Entwicklung gehört die Herausbildung von H. Sch. u. der Hl. Schrift, sowohl als Faktum wie als (auch reprojizierbarer) Topos (Mose empfängt auf dem Sinai, als das Volk noch nicht lesen u. schreiben konnte, Gesetzestafeln, also heilige geschriebene Texte).

2. Profane u. religiöse Texte. Die Herausbildung von H. Sch. hat außerdem einen ursprünglichen Unterschied zwischen profanen u. religiösen Texten zur Voraussetzung. Zu den ersteren gehören Märchen, Sagen, Legenden, Erzählungen, Lieder für alle Gelegenheiten (vor allem zu Arbeit, Spiel, Kampf), Sprichwörter, Rätsel, Parabeln, Fabeln, Reden, Briefe, zu den letzteren Orakel, Dank- u. Loblieder, Gebete, priesterliche Weisungen u. Lehren, Kultordnungen, Prophetensprüche. Die Weisheitsliteratur liegt dazwischen. Mit der o. Sp. 191f beschriebenen Tendenz zur Herausbildung von H. Sch. vergrößert man jedoch prinzipiell den Umfang des Bestandes, der dazugehören soll. Deshalb enthält die schließlich entstandene hebr. Bibel auch (Reste von) Literatur, die einmal weltlich gewesen ist.

3. Textauswahl nach dem Heiligkeitsprinzip. Im Glauben Israels ist die Heiligkeit dermaßen auf Jahwe konzentriert worden, daß die Phänomenologie des Heiligen zweitrangig wird. Was anderswo im Alten Orient, auch in Ägypten, im Rahmen der letzteren dargestellt werden muß, wird in Israel letztlich aus der Grundaussage: ‚Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig‘, ableitbar, die sowohl innerhalb (Lev. 19, 2; sinngemäß 20, 7) wie außerhalb (ebd. 11, 40) des (vorexilischen) Heiligkeitsgesetzes (cap. 17/26) begegnet. Das darin beschlossene neue Heiligkeitsprinzip hat sowohl die Verbindung der älteren profanen wie heiligen Stoffe u. Gattungen, zT. gegen deren eigene literarische Voraussetzungen, zu einer gegenüber dem Alten Orient eigenständigen israelitischen Literatur ermöglicht, als auch aus deren ursprünglich viel reicherem Bestand die Auswahl geleitet, welche zur hebr. Bibel werden sollte. Deshalb wohnt der

israelit. Literatur die Tendenz, H. Sch. zu werden, von Anfang an inne.

b. Stadien der Schriftheiligung. 1. Offenbarung auch durch Schrift. Die oben genannte Tendenz kommt direkt zum Ausdruck, indem neben die von den Prophetensprüchen bis zur priesterlichen Schöpfungstheologie selbstverständliche Offenbarung Jahwes durch das Wort diejenige durch die Schrift gestellt werden kann (vorexilisch Ex. 32, 16; Dtn. 10, 4; nachexilisch 2 Chron. 21, 12; Dan. 5, 7). Die besonders von Ägypten (s. o. Sp. 192/6) her vorgegebene heilige Wirkmächtigkeit des Geschriebenen hat damit in Israel einen angemessenen Platz gefunden. Im folgenden geht es darum, diese positionsbestimmende Qualifizierung an denjenigen Schriftgruppen aufzuweisen, welche den Kanon des Tenach bilden oder außerhalb davon bleiben werden; es geht nicht um die ‚Entstehung des AT' (u. der ‚Apokryphen' u. ‚Pseudepigraphen'), für welche auf zahllose Bücher mit diesem oder einem ähnlichen Titel (‚Einleitung in das AT') sowie auf die Bibellexika verwiesen werden kann.

2. Gesetz. Der erste Schriftenkomplex hat seinen Namen, unerachtet der historischen Anordnung des Ganzen u. vieler Erzählungen sowie sonstiger anderer Gattungen, von dem Gesetzesinhalt einschlägiger Corpora her erhalten, welche in ihn eingegangen sind: Dekalog, Bundesbuch, das meiste aus der hypothetischen Quelle ‚Priesterschrift' (mit Opfer- [Lev. 1/7], Priester- [ebd. 8/10], Reinheits- [11/5], Versöhnungstags- [16] u. Heiligkeitsgesetz [s. o.] sowie Anweisungen über Gelübde u. Zehnten [27], das ganze dritte Buch füllend), Deuteronomium. Diese Tatsache bedeutet die Übertragung der Heiligkeit der göttlichen, durch Priester ursprünglich mündlich erteilten ‚Weisung', der Torah, auf das Schriftganze. Die Heiligkeit des Gesetzes steht nicht nur im sog. Heiligkeitsgesetz als sachgemäße Selbstdefinition, sondern gilt auch als Voraussetzung wie als Außendefinition für die anderen Teile. So hat es das Judentum immer verstanden, u. selbst Paulus kann das Gesetz u. a. heilig nennen (Rom. 7, 12). Die Torah ist aus verschiedenen älteren Schriften literarisch zusammengearbeitet worden. Es ist umstritten, ob dies in Babylonien oder in Palästina erfolgte, da sich nicht mehr sicher entscheiden läßt, ob diese ganze Torah oder eine der dann erst später in sie hineingearbeiteten Schriften es war, welche Esra aus Babylonien mitbrachte u. seinem Reformwerk zugrundelegte (Esr. 7, 1/10). Im einen wie im anderen Fall hängt die Datierung dann noch davon ab, ob Esra im siebenten Jahr Artaxerxes' I (465/425) oder II (405/359) nach Jerusalem ging. Die Tatsache, daß sich die Samaritaner immer auf die Torah als H. Sch. beschränkt haben, hilft das Problem nicht lösen, da sie selbst eines seiner Bestandteile ist. Doch dokumentiert sich die Heiligkeit entweder gleich des großen oder erst des kleinen u. dann des großen Textes gleichermaßen darin, daß er die Magna Charta der von Gott aus dem Exil befreiten Gemeinde ist (Promulgation Esr. 7, 14. 25f). Diese Funktion läßt ‚das Gesetz' als Schrift kanonisch werden; die Heiligung ist keine Folge einer Kanonisierung. Die Aufteilung in fünf Bücher, die dem erst christl. Titel ‚Pentateuch' (Epiph. haer. 33, 4, 1; Hippol. ref. 8, 14, 5; Tert. adv. Marc. 1, 10, 1) zugrunde liegt, ist zu einer unbekannten Zeit nach der Kanonwerdung des Ganzen erfolgt.

3. Propheten. Der hebr. Kanon kennt zweimal vier Prophetenrollen, die der ‚früheren' u. die der ‚späteren' Propheten (nebi'îm). Die vier ‚früheren' sind die Bücher Josua, Richter, Samuelis u. Könige. Nach späterer talmudischer Theorie (bBaba Batra 14b/15a) gehören diese Bücher zu den ‚Propheten', weil sie von Josua u. den Propheten Samuel u. Jeremia geschrieben sind. In Wirklichkeit sind sie wohl unter diesen Titel gestellt worden, weil in ihnen vielfach von Propheten die Rede ist, von denen keine Bücher erhalten sind (Samuel, Elia, Elisa, Gad, Nathan, Unbekannte von Bethel [1 Reg. 13, 11], Jehu, Jona v. Gath-Hepher [2 Reg. 14, 25]). Die Betitelung als ‚Propheten' für diese Bücher zeigt, daß die Überlieferung des Prophetenwortes als Gottesverkündigung in ihnen wichtiger war als der Umstand, daß sie die Fortsetzung der historischen Teile der Torah enthalten. Der Charakter dieser Gruppe als H. Sch. ist damit gegeben. Erst recht gilt das für die ‚späteren' Propheten, bestehend aus den vier Rollen Jesaja, Jeremia, Hesekiel u. Zwölfprophetenbuch (Zusammenfassung der letzteren erstmalig Sir. 49, 10). Die Sammlung der beiden Prophetengruppen muß vor 165 vC. (terminus ad quem: Buch Daniel) abgeschlossen gewesen sein. Die spätere Kanonizität folgt aus der dem Prophetenwort innewohnenden Heiligkeit.

4. ‚Schriften'. Die Bücher, die von den bei-

den voraufgehenden Sammlungen nicht erfaßt wurden oder erst nach ihrem Abschluß entstanden, brachten es zunächst zu keinem besseren Sammeltitel als diesem (hebr. ketubîm, griech. γραφαί, jedoch nicht terminologisch, sondern ‚die übrigen': Sir. Prol. 10. 25 LXX). Um welche es sich handelt, u. welche seit wann zum Kanon gehören, u. welche im Verhältnis dazu ‚apokryph' bleiben werden, ist im Art. Kanon darzustellen. Die Kanonizität, wie immer sie zustande kam, ist hier jedoch deshalb zu erwähnen, weil offenbar erst über sie auch diese Schriften ‚heilige' wurden. Hier liegen die Dinge also umgekehrt wie bei den beiden ersten Gruppen. Erst Hieronymus wird diese Bücher für sich, als tertius ordo der jüd. Bücher, Hagiographen nennen (praef. Vulg. 1 Sam. [1, 365, 36 Weber]). Die moderne Wissenschaft hat diesen Namen mit sachlichem Recht übernommen, unterscheidet ihn aber als Fremdwort von dem gleichbedeutenden, nur weiter gefaßten Begriff H. Sch.

c. Die Heiligkeit der fertigen Bibel. 1. Für Juden. Wenn von ‚H. Sch.' die Rede ist, kann die ganze hebr. Bibel oder nur die dritte Gruppe gemeint sein (Maier 3). Fast noch deutlicher als durch die Selbstdefinition Kitbê haq-qodäš (zB. Šabbat 16, 1; Philo s. o. Sp. 187; Singular Philo vit. Moys. 2, 84) kommt die Heiligkeit der Schriften durch die Regeln für den Umgang mit ihnen (Megillah 1, 8; bMenaḥot 31b/33a; Soferim 14, 20 [41a]) u. durch Aussagen über die von ihnen ausgehende Wirkung zum Vorschein. Die eindrücklichste ist die, daß sie ‚die Hände verunreinigen' (scil. so wie sie die hl. Priesterhebe rituell untauglich machen: Zabim 5, 12; Jadajim 3, 2f). Das setzt in der komplizierten Geschichte des Verhältnisses zwischen den Polaritäten heilig-profan u. rein-unrein den archaischen Status voraus, wo das Tabu entweder heilig oder unrein geworden ist (Näheres W. Wundt, Die Tabugebote. Das Heilige u. das Unreine: C. Colpe [Hrsg.], Die Diskussion um das Heilige = WdF 305 [1977] 57/75; N. Söderblom, Das Heilige [Allgemeines u. Ursprüngliches]: ebd. 97/103). Materielle Voraussetzungen für die Eigenschaft von Schriften, verunreinigen zu können, werden angegeben. Des weiteren gibt es ein ganzes System von Regeln u. Vorschriften für den Umgang mit solchen Schriften, von der Textkontrolle u. einer Kasuistik der Lesemethoden über die Konzession, sie auch am Sabbat vor Brand retten zu dürfen, bis zur Pflicht, sie bei Unbrauchbarwerden in der Geniza niederzulegen (umfassende Darstellung bei Maier 10/124). Von der Tatsache der Übersetzung der hebr. Bibel ins Griechische, d. h. der Schaffung der LXX, wird die Problemstellung für die H. Sch. nicht berührt.

2. Für Christen. Für die ersten Christen gilt dasselbe, da sie Juden waren. Eine andere Auslegung änderte am Charakter der von ihnen weiterbenutzten jüd. Schriften als heiliger nichts. Die schrittweise Herausentwicklung der ‚Judenchristen' aus ihrer Gemeinde u. die Neubesinnung der verbleibenden Juden auf sich selbst hat nichts zu tun mit der Herausbildung eines Neuen Testaments gegen das Alte u. der Kanonisierung des letzteren gegen das Neue (vgl. P. Schäfer, Die sog. Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden u. Christen im 1./2. Jh. nC.: ders., Studien zur Geschichte u. Theologie des rabbin. Judentums [Leiden 1978] 45/64). Für Heidenchristen, bzw. seit eigene christl. Schriften gesammelt wurden, verstand sich die Mitanerkennung der hebr. bzw. griech. Judenbibel noch aus anderen Gründen (v. Campenhausen 28/75). Sie wird manchmal ‚die Schrift' (Mc. 12, 10; Lc. 4, 21; Joh. 13, 18; Act. 1, 16; 8, 32; Jac. 2, 8 u. ö.; zugleich für eine Einzelstelle, summarisch zB. Joh. 2, 22; 20, 9; Rom. 4, 3; 9, 17; 10, 11; 11, 2; Gal. 3, 8. 22; 4, 30; 1 Tim. 5, 18), manchmal ‚die Schriften' (häufig in den Synoptikern; Joh. 5, 39; Act. 17, 2; Rom. 15, 4; 1 Cor. 15, 3f) genannt, doch steckt der Begriff auch in ‚das Gesetz' oder ‚das Gesetz u. die Propheten'. Eine Definition als ‚heilig' hält erst Clemens Romanus für ‚die Schriften' für nötig (s. o. Sp. 187f), den feierlich genügenden Singular ‚die Schrift' muß erst Cyprian zu Scriptura sacra verdeutlichen (eleem. 8, 3). Im Griechischen bleiben daneben die o. Sp. 187f genannten Wörter sowie βιβλία (seit Joseph.; Belege, neben solchen zu βίβλοι ἱεραί: Schrenk 614/6) als Äquivalente stehen (vgl. Lampe, Lex. 296). Die Umsetzung des letzteren Neutrum Plur. in ein lat. Femininum Sing. ist erst mittelalterlich (Belege: Mittellat. Wb. 1 [1967] s. v. biblia; zur Negativanzeige im christl. Altertum vgl. ThesLL 2, 1955 u. H. Goelzer, Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de s. Jérôme [Paris 1884] 232). Die erneute, eigentlich pleonastische Verdeutlichung mit sacra scheint erst zu Beginn der Neuzeit erfolgt zu sein, etwa mit der (Sixto-) Clementina (Biblia Sacra Vul-

gatae editionis Sixti Quinti iussu recognita [et auctoritate Clementis Octavi edita] [Romae 1592. 1593. 1598]). Für den gelehrten Charakter der Attributverbindung spricht auch, daß biblia jetzt wieder als Neutrum Plur. verstanden wird: Franciscus Lucas Brugensis, Sacrorum Bibliorum Vulgatae editionis concordantiae (Antverpiae 1606).

3. Unterschied zu ‚nichtbiblischen' Büchern. Er besteht nur nach dem Maßstab des Kanons. Unter dem Gesichtspunkt ‚H. Sch.' kann man von ‚nichtbiblischen' Büchern, ‚Apokryphen' oder ‚Pseudepigraphen' gar nicht reden. Im christl. Wortgebrauch (Lampe, Lex. 322f) sagt die Bezeichnung γραφή für alle Schriften grundsätzlich dieselbe Heiligkeitsqualität aus u. stellt nur für einzelne Schriften von Fall zu Fall unter dem Gesichtspunkt der Kanonizität ein Problem. Das rabbin. Judentum war sich des Unterschieds seiner Erzeugnisse zum Tenach (= akrostichische Bezeichnung für die o. Sp. 203/5 beschriebenen Textgruppen u. damit für die H. Sch.) immer bewußt, auch was den Grad der Heiligkeit anlangt. Das bestätigt unsere Fremddefinition von anderer Seite her: Aus A. Goldberg, Der verschriftete Sprechakt als rabbinische Literatur: A. u. J. Assmann, Schrift u. Gedächtnis (1983) 123/40 geht eindeutig hervor, daß sowohl Targumim, Mischna, Tosefta u. ältere Auslegungs-Midraschim als auch jüngere Auslegungs- u. Homilien-Midraschim sowie die Gemara schon vom Charakter ihrer Schriftlichkeit her keine H. Sch. sind: das schließlich Niedergeschriebene ist ‚autorisierte Lokution'; es ist kein authentischer Modus von Heiligkeit.

C. Christlich. I. Von der hebr. Bibel zum AT. a. Vorbereitung. Als Paulus schrieb, für die Kinder Israels liege bis zu seiner Zeit eine verhüllende Decke ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης (2 Cor. 3, 14), dachte er an die Verlesung der hebr. u. griech. Bibel, die er kannte, von einem neuen Bundesverständnis aus (zum Ganzen s. H. Pohlmann, Art. Diatheke: o. Bd. 3, 982/90). Erst er selbst schrieb die Texte, welche nicht mehr zur griech. Bibel gehören sollten, u. erst nach ihm wurde das *Evangelium aus einer sachlich-theologischen zu einer literarischen Größe.

b. Festigung. Von hier aus hat sich nach v. Campenhausen 306 gegen Ende des 2. Jh. eine ausgebaute Theologie der heilsgeschichtlichen Bundesschlüsse entwickelt, die den ‚neuen Bund' durch Christus u. die Kirche zum Zentrum habe. Sie ist vor allem aus dem Werk des Irenäus bekannt; aber es scheint sicher, daß dieser damit nur ältere theologische Traditionen fortgeführt hat u. daß die konstrastierende Rede vom alten u. vom neuen Bunde ursprünglich in der Provinz Asia zu Hause war (W. C. van Unnik, Ἡ καινὴ διαθήκη. A problem in the early history of the Canon: StudPatr 4 = TU 79 [1961] 212/27, bes. 224/6). Dort finden sich jedenfalls nach v. Campenhausen 306 die ersten Ansätze zu einer Ausdehnung dieser Redeweise auf die Bücher der alten u. der neuen Schrift. Es handelt sich um einen allmählichen Prozeß, den genauer zu fixieren nicht möglich, aber für das Verständnis der Sache auch nicht wesentlich ist. Der neue Sprachgebrauch geht der Konsolidierung des NT parallel (ebd.). Melito v. Sardes spricht außer von ‚Gesetz u. Propheten' dann schon von ‚alten Büchern' u. sogar von τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία (frg. 3 Hall: Eus. h. e. 4, 26, 13f). Die weitere Festigung von Verständnis u. Benennung der jüd. Bibel als AT ist in Auseinandersetzung mit dem Montanismus erfolgt (s. u. Sp. 217f; Auftreten des Montanus in Pepuza etwa 156/57). Der sog. Antimontanist, vielleicht Polykrates v. Eph., scheint wie Melito an Schriften des Alten Bundes zu denken, wenn er von der τοῦ εὐαγγελίου καινὴ διαθήκη spricht, aber statt von βιβλία, γραφαί o. ä. spricht er nur von einem λόγος derselben; doch wenn er sagt, man dürfe diesem λόγος nichts hinzufügen, nichts von ihm wegnehmen, nichts hinzuschreiben u. keine Weisung über ihn hinaus erteilen (Eus. h. e. 5, 16, 3), dann muß er mit Logos etwas gesammelt Lesbares meinen.

c. Bedeutung. Durch die Orientierung an der Sammlung einer hebr. u. dann griech. Bibel, die im Verlauf von knapp zwei Jhh. allmählich in die Perspektive einer (H.) Sch. des alten Bundes rückte, ist das Christentum von Anfang an Schrift- oder Buchreligion gewesen (vgl. J. L. Koole, Art. Altes Testament: o. Bd. 1, 354/63). Es war selbstverständlich, daß mündlich tradierte Aussprüche des κύριος irgendwann dazugeschrieben wurden, genau so wie die ἀπομνημονεύματα der Apostel zu denen der Propheten hinzugeschrieben werden mußten, damit man sie im Gottesdienst verlesen konnte (Iustin. apol. 1, 61. 65. 67 beschreibt ihn im Ganzen). Die christl. Variante des *Enkomions, die zu einer eigenen Gattung *Evangelium wird, nimmt die Herrensprüche auf. Für das Nähere, wie

auch für die Entstehung der anderen Gattungen, muß auf die ‚Einleitungen ins NT' verwiesen werden. In mehreren Kirchenprovinzen u. bei verschiedenen Gruppen einschließlich solcher, welche in die *Häresie gedrängt werden sollten, entstehen Evangelien, die zumeist größere Autorität erlangen als die Briefe, namentlich als die Paulusbriefe, dazu Apokalypsen u. Apostelromane. Vom Ende des 2. Jh. an bringt das Kriterium des Apostolischen, damals geradezu ein Schlagwort, eine wertende Differenzierung in die große Menge der Schriften hinein. Das weitere, einschließlich der Herstellung einer Evangelienharmonie durch Tatian, gehört in die Geschichte des Kanons. Die Kanonwerdung u. die schließlich erreichte Kanonizität haben aber zu einer Spezifizierung des Charakters der Bücher des neuen Bundes als H. Sch. nichts beigetragen, so daß es unter diesem Aspekt auch hier nicht sinnvoll ist, zwischen kanonischen u. apokryphen Schriften (Pseudepigraphie gibt es ohnehin in beiden Gruppen) einen Unterschied zu machen.

II. Altes u. Neues Testament. a. Weite Bedeutung von διαθήκη. Die o. Sp. 207f angesprochene Schwebelage, in welcher die neue διαθήκη ein ‚evangelischer' Bund ist, den man durch Lesen im ‚gesetzlichen' Bund wiederfinden kann, aber auch ein Logos, den man schon als solchen lesen kann, der also de facto schon selbst eine H. Sch. geworden ist, ohne daß man ihn aber so nennt, hat ihren Grund darin, daß das griech. Wort seinen weiten, die ganze Zeit u. Wirklichkeit des Heils u. der Kirche umfassenden Sinn behält (v. Campenhausen 307f). Er klingt selbst da noch mit, wo man alte (παλαιά) u. neue (καινή oder νέα) Diatheke als Schriften verstehen kann, eben weil sie vom alten u. neuen Bund zeugen bzw. deren urkundliche Inkraftsetzungen sind (zB. Clem. Alex. strom. 2, 29, 2; 5, 85, 1 u. sehr oft). Direkt gesagt wird es im Griechischen nicht; wenn Origenes es für nötig hält, die Attribute παλαιά u. καινή für διαθήκη durch λεγομένη, καλουμένη oder ὀνομαζομένη in Anführungsstriche zu setzen (princ. 4, 1, 1 [SC 268, 258]; in Joh. comm. 5, 8 [GCS Orig. 4, 105]), so überträgt sich die Vermeintlichkeit oder Sogenanntheit auch auf den Bund als schriftliche Urkunde, die er eigentlich nicht ist (ähnlich v. Campenhausen 309). – *Gottesbund.

b. Enger Sinn von ‚testamentum'. ‚Das Wort 'Diatheke' in der griech. Bibel war ... regelmäßig mit 'testamentum' wiedergegeben worden, obgleich dieser Terminus mit seinem harten juristischen Klang nur den Gedanken einer (letztwilligen) Erklärung oder Stiftung, aber nicht die ganze Weite u. Elastizität des griech. Begriffes wirklich umfassen kann. 'Testamentum' ist im kirchlichen Sprachgebrauch ein typisches Übersetzungswort der christl. Sondersprache' (v. Campenhausen 309). Vetus et novum testamentum ist eine Lehnübersetzung von παλαιὰ καὶ καινὴ διαθήκη, in der das testamentum als instrumentum verstanden werden kann (Tert. adv. Marc. 4, 1, 1) wie eine Urkunde oder ein Buch. Auf den Sinn einer Urkunde als Buch engt sich die Bedeutung von testamentum ein. Für Laktanz kommt die Eröffnung der Testamente, die Moses u. Christus hinterlassen haben, dem, nur durch Lesen möglichen, Zurkenntnisnehmen der Vermächtnisse gleich, die Gesetzgebung u. Kreuzestod bedeuten (inst. 4, 20, 2).

c. Bedeutung. Eine Reprojektion der Bezeichnung NT in die Sammlung, die sich entwickelte, bis sie diesen Titel erhalten konnte, ist statthaft, wenn sie nicht gleichzeitig vorspiegelt, dies sei auch schon der *Kanon. Das wurde eine gewisse Sammlung später, durch einen in die Entstehungen u. teilweise voraufgehenden Sammlungen hineingewobenen Prozeß vorbereitet, außerdem noch. Doch auch ohne das wäre das NT wahrscheinlich eine christl. H. Sch. gewesen, die zur Auseinandersetzung herausforderte.

D. Neben- u. nachchristlich. Die Differenzierung des Nichtchristlichen nimmt einen anderen Charakter an, wenn nicht aus vorchristlicher Zeit Phänomene in christlicher Zeit ihre Fortsetzung finden (so o. Sp. 196), sondern wenn sie in der letzteren erst beginnen. Zwar ist bei einer Reihe von Phänomenen Neubeginn nicht eindeutig auszumachen, da es sehr verschiedene Kriterien gibt, einen solchen innerhalb eines Prozesses zu konstatieren. Doch ist hier gerade die neue Heiligung von Schriften ein relativ eindeutiger, einfacher u. paradigmatischer Fall. Das dergestalt beginnende Nebenchristliche ist genau wie das sich fortsetzende Nebenchristliche u. das Vorchristliche im Prinzip heidnisch u. muß als solches auf sein Verhältnis zum Christlichen befragt werden; dafür sind uU. neue Kategorien zu entwickeln, da sich die philologisch-historischen hier gelegentlich nicht mehr bewähren. Anders liegen die Din-

ge bei nachchristlichen Phänomenen. Sie setzen ein christl. Phänomen bis zu einem bestimmten Punkt seiner Geschichte voraus u. nehmen von da aus eine Entwicklung, die an den Rand des Christentums oder aus dem Christentum herausführt, während das Phänomen sich innerhalb des Christentums anders weiterentwickelt (bes. deutlich zu zeigen an Christologie u. Geschichtsverständnis einschl. *Eschatologie). Beim Phänomen *Kanon würde es sich deutlich zeigen, daß es sich neben- u. nachchristlich um zwei zu unterscheidende Arten von Kanons handelt, nämlich um solche, die konkurrieren, u. um solche, die überbieten wollen. Für H. Sch. allein läßt sich ein analoger Unterschied von vornherein nicht so klar aufweisen. Die Möglichkeit dafür muß durch entsprechende Zuordnung dennoch offengehalten werden; zT. läßt sich die Unterscheidungsmöglichkeit schon realisieren, indem man Erkenntnisse aus Kanonisierungsprozessen heuristisch zu Hilfe nimmt.

I. Nebenchristlich. a. Sakralisierte Philosophie. Die Vielgesichtigkeit der Philosophie seit dem 2. Jh. nC. (dazu P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen 2 [1984]) ist unter verschiedenen Aspekten dargestellt worden: Als gleichzeitiges Festhalten an den kosmologischen, metaphysischen, naturwissenschaftlichen, ethischen usw. Themen u. Eingehen auf die Stimmungen ihrer Zeit, demgemäß etwa als Verschmelzung von Philosophie u. Volksreligion; als Weiterführung der Mythologie durch Allegorik (*Allegorese), demgemäß etwa als mythisierte Philosophie; als, wenn auch nicht durchgehende, Harmonisierung der großen Traditionen, in erster Linie der platonischen, aristotelischen u. stoischen, in zweiter Linie der epikureischen u. der kynischen, demgemäß etwa als synkretistische Philosophie; als Religion für die Gebildeten u. Äquivalent der Ethik, demgemäß etwa als Religionsphilosophie; als Mittel, die vereinseitigten Vorstellungen der Vorfahren u. der Völker von dem All-Einen (*Hen) in dessen umfassender Ganzheit wieder miteinander zu verbinden, die Götter des Polytheismus als Teilkräfte der höchsten Gottheit sichtbar zu machen, u. demgemäß etwa als Offenbarungsphilosophie. Alle diese Charakteristika treffen richtig einen Sachverhalt; als Festlegungen bestimmter Wertungen, die in Unterscheidungen zwischen ,höheren' u. ,niederen' oder ,rohen' Formen, zwischen ,spekulativer Philosophie' oder ,Theologie' u. ,Aberglauben' oder ,Magie' noch deutlicher zum Ausdruck kommen, sind sie problematisch. Einzelforschung tut gut, sich von solchen Charakterisierungen nicht festlegen zu lassen; aber von ihnen auszugehen, kann auch im Einzelfall etwas Richtiges treffen helfen. Will man die wichtigsten Charakterisierungen zusammenfassen, so kann man von Sakralisierung der Philosophie sprechen (vgl. A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 2 [Oxford 1972] 504: ,sanctity of philosophy'). Als ein besonderer Aspekt an ihr ist in diesem Zusammenhang wichtig, daß sie als Offenbarungsphilosophie nicht nur eine Philosophie sein kann, die sich mit Offenbarung beschäftigt, sondern auch regelrecht wie eine Offenbarung in der Religion fungiert. Zuweilen will sie sogar selbst, dieses Sachverhalts sich völlig bewußt, als Offenbarung gelten. Streckenweise war es eine Philosophie, zu der man sich ,bekehren' konnte (ders., Conversion [ebd. 1933] 164/86). Vom Offenbarungsmerkmal ausgehend, kann man solche Schriften, deren ,fromme Lektüre ein Äquivalent zur Ausführung eines Ritus' wird (ders., Essays aO. 504), H. Sch. nennen, auch wenn sie sich selbst nicht so nennen. Zu ihrer Eigenart gehört auch, daß sie das Zurücktreten, ja Schwinden des theoretischen Unterschieds zwischen Theorie u. Praxis voraussetzen, d. h. selbst eine Art ,Handlungstheorie' sein wollen. Was Nock (ebd. 508) über den Hekataios eines Epitaphs aus Pantikapaion (2. H. 1. Jh. nC.) sagt, läßt sich verallgemeinern: ,er ist der Mann, der ohne die Vorteile philosophischer Schulung eine instinktive Fähigkeit gezeigt hat, zu handeln, wie der Philosoph handeln sollte'. So kann man den Kreis der H. Sch. auf Texte ausdehnen, die u. a. Handlungsanweisungen geben, diese aber als integralen Bestandteil der Lesepraxis begreifen, d. h. auf ,Orakel' u., mit Einschränkungen, auf Zaubertexte. Zur Frage, ob Einzelschriften einzelner Autoren hierherzurechnen sind, s. u. Sp. 213.

1. Plotins Enneaden. Derselbe Porphyrios, der sich mit seiner Schrift ,Über die Philosophie der Orakel' bewußt als Vertreter der ,sakralisierten Philosophie' begreift (er legt darin selbst ,hl. Urkunden' vor u. deutet sie; Näheres bei Geffcken, Ausg. 56/60), hat sich mit ,Fünfzehn Logoi Gegen die Christen' auch bewußt gegen das Alte u. das Neue Testament gestellt (frg. 38/47 Harnack [AT] u. 1/37. 48/72 H. [NT]). Es ist nicht ausgeschlos-

sen, daß er mit seiner die Chronologie der Abfassung außer acht lassenden Anordnung der Schriften seines Lehrers Plotin in sechs Gruppen zu je neun Schriften einen Kanon schaffen wollte, aus dem nichts herausgenommen u. dem nichts hinzugefügt werden konnte. Das wäre eine H. Sch. der (Neu-)Platoniker gewesen, wie auch die Christen eine H. Sch. hatten.

2. *Corpus Hermeticum.* Die in dieser Sammlung vereinigten Texte geben sich als Kundmachungen von Geisthypostasen bzw. Göttern, unter welchen der mit Hermes geglichene ägypt. Schreiber- u. Weisheitsgott Toth der prominenteste ist (Zusammenstellung der Sprecher u. Dialogpartner bei C. Colpe: KlPauly 5, 1589f). Insoweit stehen die Offenbarungen, die schon als solche religiöse Texte wären, auch noch in der Tradition der H. Sch. Ägyptens (s. o. Sp. 192/6). Hinzu kommt, daß sie nicht einmal mehr alternativ als Ritualanweisungen benutzt werden sollen (u. können), sondern ausschließlich als Lesemysterien konzipiert sind. Auf Kanonisierung läßt die handschriftliche Überlieferung der Traktate u. versprengten Stücke nicht schließen, doch könnte so etwas seit 1574 in den Köpfen der Editoren sitzen, wenn sie auf der Zahl von 18 (zwei Gruppen zu je neun) Traktaten bestehen, obwohl sie den 15. weglassen (dahin hatte A. Turnebus iJ. 1554, vielleicht mit demselben, der Antikenrezeption der Renaissance sehr gemäßen, Gedanken drei stobäische Excerpte gesetzt). Der nebenchristl. Charakter der Texte läßt sich in viele Passagen, zB. in das Gebet am Schluß des Poimandres, hinein- u. irgendwann vielleicht auch einmal nachweisbar aus ihnen herauslesen. – *Hermetik.

3. *Chaldäische Orakel.* Diese Texte gehören zu den von Porphyrios (s. o. Sp. 212) zitierten Urkunden. Nahezu alle o. Sp. 211f aufgezählten Charakteristika treffen auf sie zu (Gruppierung in metaphysische u. ethische bei H. Lewy, Chaldaean oracles and theurgy[2] [Paris 1978] 3/65). Die Chaldäischen Orakel brauchen keine Sammlung, sie können auch von einem einzelnen verfaßt sein (P. Hadot: ebd. 703/6 erwägt Autorschaft Julians des Theurgen). Vergleiche mit Einzelschriften ergeben jedenfalls viel (F. v. Cremer, Die chaldäischen Orakel u. Jamblich De mysteriis [1969]). Von daher stellt sich die Frage nach der H. Sch. als einzelnes Werk eines einzelnen Vertreters der ‚sakralisierten Philosophie'. Solche Fälle werden im vorliegenden Artikel nicht diskutiert, da dies eine umfassende Untersuchung des spätantiken Philosophen als Offenbarers u. der philosophischen Schule als Religionsgemeinschaft erfordern würde (u. zwar seit Platon; vgl. H. Leisegang, Der Gottmensch als Archetypos: ErJb 18 [1950] 9/45, bes. 26).

4. *Sibyllinische Orakel u. Tübinger Theosophie.* Diese Texte wollen zu den Sibyllinischen Büchern (s. o. Sp. 199f) gehören, stehen aber in keinem buchmäßigen Zusammenhang mit ihnen, da diese um 400 nC. von Stilicho vernichtet wurden. Die offenbarende Schriftlichkeit, die bei den altröm. Sibyllinen eine Ausnahme gewesen war, ist bei den hellenist. Sibyllinen eine zeitgemäße Selbstverständlichkeit. Mit ihrer eigentümlichen Metamorphose gewisser jüd. u. christl. Traditionen (die meisten bei A. Kurfess, Sibyllinische Weissagungen [1951]; ebd. 204/79 auch Parallelen u. Fortwirken) treten sie als Dichtungen neben die H. Sch. einschließlich sog. Apokryphen (Makkabäerbücher), in denen diese Traditionen eigentlich zu Hause sind. Eine Hss.-Klasse hat einen Prolog, dessen anonymer Vf. sich als den Sammler der bis dahin nur zerstreut vorhandenen Sibyllinischen Orakel bezeichnet (1, 8/11 Geffcken). Er schöpft aus einer Schrift, die man nach dem Ort der wichtigsten Hs. Tübinger Theosophie nennt, obwohl es sich nur um einen Auszug aus einer Theosophie mit dem Titel Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν handelt (ed. princeps K. Buresch, Klaros [1889] 89/126; Kritik E. Rohde: Philol 49 [1890] 385/9; Neuausgabe H. Erbse, Frg. griech. Theosophien [1941] 1/52. 167/201). In der Weltzeit von 6000 Jahren, mit der der Vf. rechnet, wird 501 oder 507/08 für das letzte Jahr gehalten. Von da aus läßt sich ermitteln, daß der Vf. unter Kaiser Zenon (474/91) schreibt. Das ist zugleich ein sicherer terminus ante quam für den Abschluß unserer Sammlung der Sibyllinischen Orakel. Der Vf. der den Χρησμοί zugrundeliegenden Theosophie wollte zeigen, daß die Orakelsprüche der griech. Götter, die sog. θεολογίαι der griech. u. ägypt. Weisen u. die Sprüche der Sibylle mit der Bibel übereinstimmen u. bald von dem einen Schöpfer u. Lenker aller Dinge, bald von der hl. Dreieinigkeit reden (K. v. Fritz, Art. Theosophia: PW 5A, 2 [1930] 2249). Mit ihrer Weltzeitvorstellung enthüllt die Tübinger Theosophie eine verbreitete Variante der in H. Sch. sonst enthaltenen apoka-

lyptischen Lehren (*Hexaemeron; *Hystaspes), u. inhaltlich hat sie am H. Sch.-Charakter der Sibyllinischen Orakel teil (§ 75/83 der Tübinger Theosophie ist die Sibyllentheosophie). Zergliederung des aus 14 Büchern bestehenden Corpus der Orakel jüdischer u. christlicher Herkunft bei A. Rzach, Art. Sibyllinische Orakel: PW 2 A, 2 (1923) 2117/69, zur Tübinger Theosophie ebd. 2120.

5. Zaubertexte. Sie können nur mit Einschränkungen H. Sch. genannt werden, selbst wenn zB. der Beschwörer sich selbst als Mysterienbringer, (Repräsentation des) Moses o. ä. sieht, einen guten Dämon zur Hilfe gegen einen bösen mit ‚heiliger (N. N.)' anredet u. den *Exorzismus ‚in heiligem/n Namen' betreibt (zB. PGM[2] V 108/14. 125. 75/9). Wichtige Komponenten des Zaubers wie Magie u. Theurgie können zwar in die sakralisierte Philosophie eindringen, so daß man sogar ‚mit ihrer Hilfe dem Christentum die heidn. Psychagogie wirkungsvoller entgegenzusetzen' vermag (C. Zintzen: KlPauly 5, 1471), doch bekommt der Zauber erst dann eindeutig Teil an der Macht des Geschriebenen, während der Charakter von Geschriebenem etwa auf *Amuletten zweideutig ist u. die Texte selbst Dokumente oder Protokolle von Gesprochenem oder für zu Sprechendes sind. Auch bleibt das, was vermittelt werden soll, zu sehr diesseits des ethischen Elements, das man auf dieser historischen Stufe schon mit zum Heiligen rechnen muß, wenn auch die numinos-vorethische Stufe in der Ambivalenz von Abschreckendem u. Anziehendem oft klar zutage tritt.

b. Heidnische Gnostica. Gnostische Texte, ohnehin oft in die sakralisierte Philosophie hinüberspielend, sind H. Sch. eigentlich schon per definitionem; denn sie wollen erlösende Erkenntnis offenbaren, u. diese Offenbarung steht geschrieben. Im Traktat ‚Über die Achtheit u. die Neunheit' wird es sogar ausgesprochen: Hermes gebietet seinem Sohn, dies Buch/seine Rede auf türkisene Stelen zu meißeln u. diese zu einer astrologisch bestimmten Stunde in einem Tempel aufzustellen; diese geschriebene Gottesrede aber ist nach Titel u. Inhalt mit dem Text, den der Leser vor sich hat, identisch u. nur in ihm präsent (NHC VI 61, 18/62, 29). Ähnlich ist es in den ‚Drei Stelen des Seth' (NHC VII, 5). Aber auch dort, wo einfach ein Prophet oder ein Offenbarer sprechend zitiert wird, kommt eine H. Sch. zustande, so in Marsanes (NHC X), Zostrianos (NHC VIII, 1) u. Allogenes (NHC XI, 3).

c. Awesta. Es gibt Streit darüber, ob es ein ‚Awesta' in Iran schon zu seleukidischer, erst in arsakidischer oder erst in sassanidischer Zeit gegeben hat. In jeder dieser Epochen lassen sich Gründe finden, die zu Sammlungen geführt haben können. Bei diesen handelt es sich zwar größtenteils um Rituale, doch sind in sie Stücke literarischen, oft poetischen Charakters wie die Yaschts so eingelegt, daß man zunächst von religiösen Texten der Zoroastrier sprechen kann. Gründe für die Zusammenstellung eines vorsassanidischen ‚Awesta' können noch nicht in Auseinandersetzung mit dem Christentum, sondern nur mit dem heidn. Griechentum liegen. Die Argumente für die Existenz eines solchen Werkes sind im übrigen rein linguistisch u. schriftgeschichtlich angelegt (zusammenfassend B. Schlerath, Art. The Andreas theory: Enc. Iranica 2 [1985] 29f) u. ziehen einzelne Aussagen aus der umgebenden historischen Literatur oder Indizien aus der gemeindeinternen Tradition heran. Die Entstehung eines Awesta in sassanidischer Zeit hingegen (also seit der 2. H. 3. Jh.; manche Forscher halten es für das einzige, das es überhaupt je gab), kann in einem gewissen Ausmaß auch auf Auseinandersetzung mit dem Christentum zurückgehen. Die syr. Kirche war mit einer Bibel in Iran gegenwärtig, u. der Manichäismus mit seinen H. Sch. (s. u. Sp. 219) drohte den Zoroastrismus von innen in so proteushafter Gestalt zu zersetzen, daß man in ihr auch noch die christl.-gnostischen Elemente wiedererkennen konnte, die aus seiner elkesaitischen Ursprungsgemeinde (*Elkesai) in die Verkündigung des Stifters Mani eingegangen waren. Vor allem aber hatten Christen u. Manichäer ihre H. Sch. in der syr. u. in der elymäischen Variante des aram. Alphabets, u. diese Schriften konnte man lesen; die von den Zoroastriern gebrauchte Variante hingegen, die Pahlavi-Schrift, hatte sich zu einer so beispiellosen Vieldeutigkeit entwikkelt, daß man sie nicht mehr lesen konnte. Man bildete eine Reformschrift aus, eben die, welche heute die ‚awestische' genannt wird. In dieser zeichnete man entweder das Awesta (wohl von mittelpers. abastag, ‚Grundtext') erstmalig auf (mit langer u. konsolidierter mündlicher Ritualtradition ist in jedem Falle zu rechnen), oder man schrieb es aus der Pahlavi-Schrift eines vielleicht, evtl. auch nur in

Teilen vorliegenden arsakidischen Awesta sorgfältig um. Durch die Lesbarmachung der Sammlung in ihrem ganzen Umfang wird diese de facto zu einer H. Sch. Ein Kanon wird sie nicht, denn es ist später davon so viel verlorengegangen (das heute erhaltene Awesta besteht nur mehr aus Trümmern des einstigen), daß man an Hochschätzung u. unter allen Umständen bewahrende Sorgfalt, wie sie einem Kanon zuteil wird, nicht denken möchte.

d. Mandäerschriften. Die gnostische Gemeinschaft der Mandäer muß ihre Identität in der Niederschrift von Texten schon gefunden haben, während sie sich auf ihrem Wege aus dem westsyr.-palästin. Raum durch Nordmesopotamien zu der Endgestalt entwickelte, die sie im Gebiet des heutigen südl. Iraq u. des südwestl. Iran bekam. Wahrscheinlich ist die Textgestaltung schon in Abgrenzung gegen die syr. Kirche erfolgt, da die Mandäer zu der Zeit, als Mohammed auftrat, bereits als Inhaber H. Sch. galten. Es ist möglich, daß er mit den Sabiern (s. u. Sp. 222) auch an sie gedacht hat; sie selbst haben sich diesen jedenfalls zugeordnet, um in den Genuß der für ‚Leute des Buches' vorgesehenen Privilegien zu kommen. Mehrere Kolophone weisen aus, daß eine Art Endredaktion in islamischer Zeit erfolgt sein muß (Lit.überblick zB. bei K. Rudolph: H. Gese/M. Höfner/K. Rudolph [Hrsg.], Die Religionen Altsyriens, Altarabiens u. der Mandäer [1970] 411/6; ders., Die mandäische Literatur: Das Korpus der griech. christl. Schriftsteller = TU 120 [1977] 219/36; R. Macuch, Zur Sprache u. Literatur der Mandäer [1976]).

II. Nachchristlich. a. Markionitischer Kanon. Markion wählte das Lukas-Ev. aus einem größeren Bestand aus, beschränkte sich auf zehn Paulusbriefe (an die sieben Gemeinden u. Philemon; zum Vorgang vgl. E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch [1979] 298/305), merzte das Jüdisch-alttestamentliche u. das Sarkische aus beiden aus u. legte seine textkritischen Grundsätze dafür in seinen ‚Gegenüberstellungen' (Ἀντιθέσεις) (Rekonstruktionen bei A. v. Harnack, Marcion[2] [1924] 149*/313*) dar. Seine Begrenzung des Textumfangs wurde bekanntlich von der Großkirche als Kanonisierung empfunden u. hat auch tatsächlich etwas davon, war aber nicht der einzige Anstoß zur Bildung eines großkirchlichen Kanons (vgl. H. Paulsen, Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons: VigChr 32 [1978] 19/52). Die Hochschätzung der ‚Antithesen' durch die markionitische Kirche erhob Markion in den Rang eines zweiten Paulus (J. Leipoldt, Geschichte des ntl. Kanons 1 [1907] 121. 192 ohne zureichende Unterscheidung zwischen Kanon u. H. Sch.). Die Sammlung wollte durch Christus einen Gott bezeugen, von dem man bisher nichts wußte, u. der dem jüd. Schöpfergott entgegenstand. Mit diesem Zeugnis konstituierte sie eine eigene Kirche, die bis zum Schluß (5. Jh.) häretisch blieb. Es handelt sich damit beim markionitischen Kanon um die erste eindeutig nachchristl. H. Sch.

b. Christliche Gnostica. Für christliche Gnostiker war die Orientierung an H. Sch. schon deshalb selbstverständlich, weil sie sich als Christen verstanden. Sie lehnten jedoch das AT aus theologischen Gründen ab u. verfaßten zum NT viele Schriften hinzu. Diese sind stilisiert entweder als Offenbarungen Jesu u. werden dann meist in die vierzig Tage zwischen Auferstehung u. Himmelfahrt verlegt (womit ihr Charakter als höhere, bisher geheimgehaltene u. uU. weiter geheimzuhaltende Offenbarung dokumentiert ist), oder als Offenbarungen durch Jünger bzw. Apostel. Literarisch ergeben sich neben den ntl. eine Reihe weiterer Gattungen, wobei es bei einzelnen Texten diskutabel ist, den Kreis der sog. Apokryphen um diese zu erweitern, so bei den ‚Akten des Petrus u. der Zwölf Apostel' (NHC VI, 1), dem Apokryphon des Johannes (NHC II, 1; III, 1; IV, 1; BG 8502), der Sophia Jesu Christi (NHC III, 4), dem Thomas-Ev. (NHC II, 2), den beiden Jakobusapokalypsen (NHC V, 3f). Religionsphänomenologisch besteht kein Unterschied zu NT u. Apokryphen als H. Sch. Dasselbe gilt für die Schriften der valentinianischen Schule (wahrscheinlich Tractatus Tripartitus [NHC I, 5], Philippus-Ev. [II, 3], Apokryphon des Jakobus [I, 2], Rheginusbrief [I, 4] u. Gebet des Paulus [I, 1]). Reflexion kann die Heiligkeit einer Schrift in dieser selbst zur Sprache bringen, so im Evangelium Veritatis: Dort tritt das Buch der Lebenden, welches im Gedanken des Vaters aufgeschrieben ist, an die Stelle des Gekreuzigten, es ist aber zugleich das Testament im Sinne von Vermächtnis, das Jesus wie ein Hausherr seinen Hinterbliebenen hinterläßt, sowie beschriftete Mumienbinde, mit welcher der Leib des toten Jesus umwickelt ist, schließlich Jesus als lebendiger Logos, der auf Papyros geschrieben am

Kreuz zur öffentlichen Bekanntmachung aushängt (NHC I 19, 34/20, 27). Aus Symbolik, wenn sie auch nirgends sonst so dicht ist, lassen sich manchmal auch Kriterien für die Selbstbewertung anderer Schriften gewinnen, welche ihre faktische Funktion als H. Sch. bestätigen. Reine Weisheitstexte wie die Lehren des Silvanus (NHC VII, 4) u. die Sprüche des Sextus (NHC XII, 1) sollte man dann nur mit Einschränkung zu den H. Sch. rechnen.

c. Manichaica. Mani (216/76) wurde zum Stifter einer nachchristl. (u. zugleich nachzarathustrischen u. nachbuddhistischen) Religion nicht zuletzt dadurch, daß er seine Verkündigung von vornherein an das Schriftprinzip band. Nur dieses, so war seine Überzeugung, garantiere das Weiterbestehen der Ordnung, in welcher sich die früheren Religionen befanden, solange ihre ‚reinen Führer' noch lebten. Aber diese (Jesus, Zarathustra, Buddha) haben den Fehler gemacht, ihre Weisheit nicht selbst aufzuschreiben, sondern dies ihren Jüngern zu überlassen. Diese konnten natürlich nur aus der Erinnerung u. damit nur Etwas u. nicht das Ganze in die Bücher schreiben, die man zu Manis Zeit las (Manich. Keph. 7, 23/33). Darum gerieten ihre Religionen in Verwirrung u. wurden schlaff in Worten u. Werken (Turfan-Frg. M 5794 I, zuletzt bei A. Böhlig, Die Gnosis 3 [Zürich 1980] 80f). Mani wollte dem vorbeugen u. schrieb deshalb das ‚Evangelium', den ‚Schatz des Lebens', die ‚Pragmateia', das ‚Buch der Mysterien', das ‚Buch der Giganten', die ‚Briefe', die Psalmen u. die Gebete; außerdem schuf er zu einem dieser Werke, wohl zum ‚Evangelium', einen Bildband (‚Eikon') (Manich. Hom. 25, 1/6, ähnlich Manich. Keph. 5, 23/6; Manich. Ps. 46, 21/32 u. ausführlicher ebd. 139, 56/140 sowie in einem chinesischen Katechismus). Wahrscheinlich war dies als Kanon gemeint, doch ist dies nicht sicher: Die Zugehörigkeit von Briefen, Psalmen u. Gebeten bleibt ungeklärt, u. es ist von ‚Offenbarungen', ‚Parabeln' u. ‚Mysterien' als von Büchern die Rede, die, hätte ein Kanon bestanden, als apokryph gelten müßten (so Böhlig aO. 340_3), die aber auch wirklich Schriften Manis gewesen sein können u. dann die für einen Kanon unabdingbare Begrenztheit seines Umfanges sprengen würden. Kanonische Funktion haben Manis Bücher ohnehin nie erlangt, jedenfalls sind sie nicht so erhalten wie andere manichäische Bücher u. nur noch aus Zitaten zu rekonstruieren. Auch haben Manis Bücher keineswegs Verwirrung verhindert; das desavouiert freilich Manis Absicht nicht, da sein übergeordnetes Ziel, seine Religion ‚in jedem Lande u. in allen Sprachen bekannt' (Turfan-Frg. M 5794 I [Böhlig aO. 80f]) zu machen, zwangsläufig zu vielen Varianten des Lehrsystems führen mußte. H. Sch. aber sind Manis Bücher in jedem Fall gewesen, u. diesen Charakter empfängt von ihnen die ganze manichäische Literatur. Auch sie will offenbaren, sie legt die geschriebenen Worte Manis aus, sie konstituiert Gemeinde, sie wird in Codices gebracht, die sich durch Pracht u. Sorgfalt der Herstellung vor denen aller anderen Religionsgemeinschaften auszeichnen. Ihr Vorhandensein wird in zusätzlicher mythologischer Aufwertung zum Bezugspunkt von Binnenreferenzen im System gemacht, in welches sie dadurch hineingeholt werden; die innerhalb des Systems vorgegebenen Bezugspunkte, zu deren Repräsentationen die H. Sch. der Manichäer damit werden, sind der Ruf, den der Lebendige Geist, bevor er den Kosmos schafft, zur Erlösung des vom Finsterniskönig überwältigten Urmenschen in die Tiefe sendet; der Lichtnous, den Jesus der Glanz zur Erlösung der Menschen beruft u. der sich in der Verkündigung der generationenweise zu ihnen entsandten Propheten artikuliert; schließlich die Predigt des Mani selbst, die mit ihm zusammen gleichfalls Bestandteil des Systems geworden ist u. dieses als Rekapitulation aller durch die voraufgehende Geschichte als möglich erwiesenen Offenbarungen in die Wirklichkeit umsetzen will.

d. Koran. Die gesamte Himmelsbuch-, -brief, -stimmenmetaphorik des Orients einschließlich ihrer hellenistisch aufgearbeiteten Spätformen u. jüdisch-christlich adaptierten Sonderformen summiert sich im koranischen Topos ‚Mutter des Buches'. Es ist die im Himmel befindliche Urschrift aller Offenbarungsbücher. Sie enthält eindeutig bestimmte u. mehrdeutige Verse; manche Menschen erliegen den letzteren u. machen ihre Mitmenschen unsicher, Gott kennt die eindeutigen u. damit auch die richtige Auslegung der mehrdeutigen (Sure 3, 7). Die wahren Gläubigen vertrauen auf diese Gotteskenntnis; diejenigen theologischen Richtungen, die später die Lehre von der Unerschaffenheit des Korans als Dogma durchsetzen werden, halten es für selbstverständlich, daß Mohammed u. seine

ersten Helfer es waren, die den Verstand hatten, selbst die von Gott gewollte Deutung zu wissen, während fundamentalistische Richtungen (in der Gegenwart wahrscheinlich mehr als in der Vergangenheit) gar den Text des Korans mit dem der himmlischen Urschrift für absolut identisch halten (so ist bes. Sure 43, 3f auslegbar, wonach arabische Rezitation = qur'ān der ,Mutter des Buches' u. deren Schrift ineinander übergehen). ,Schrift' ist auch die jedem einzelnen Menschen u. jedem Volk gesetzte Bestimmung; Gott kann sie nach freiem Ermessen in der ihm zur Verfügung stehenden ,Mutter des Buches' stehen lassen oder sie daraus löschen (Sure 13, 38f). An diese Schrift können die Menschen sich halten (43, 21). Sie, bei Gott einst verborgen u. wohlverwahrt, wird von ihm als Offenbarung an die Menschen in aller Welt herabgesandt; das geschieht durch ,Gereinigte', d. h. durch Engel, die als einzige die Urschrift berühren dürfen (56, 77/80). Im Lichte dieser Aussagen sind die mehr als 200 Stellen über Qur'ān (Vortrag, Rezitation) zu verstehen, in denen dieser im Koran selbst vorkommt. Die Lehre von der Herabsendung des Korans durch Engel ist mit Resultaten der historisch-kritischen Koranforschung vereinbar, da sowohl wegen der begrenzten Aufnahmefähigkeit des Menschen die Urschrift nur abschnittweise herabgebracht, als auch der jeweils bald aufgeschriebene Text von Mohammed im Laufe von zwanzig Jahren (612/32), ob in Trance oder mit gemeindeordnender Überlegung, nur abschnittweise gesprochen worden sein kann (W. Montgomery Watt, Der Islam 1 [1980] 162/232). Die Frage hingegen, ob die allerdings beispiellose Variantenarmut des Korans Ergebnis einer Redaktion, etwa der wichtigsten unter dem Kalifen Oṯmān, sein könnte, wird entweder gar nicht verstanden oder, wenn doch verstanden, selbst von Liberalen bis zur Erbitterung verneint. Die Doktrin des Korans über sich selbst, u. der Theologie über ihn, stellt diesen zu den früheren Schriften (neutral Sure 35, 25) in dasselbe dialektische Verhältnis zwischen Bestätigung des Richtigen u. Korrektur des Verfälschten (3, 184. 187; 16, 44; 26, 196; 35, 25), in welchem Mohammed zu den ihm voraufgehenden ,Leuten des Buches' (oder ,Buchbesitzern', ahl al-kitāb; Näheres bei L. Goldziher: A. J. Wensinck/J. H. Kramers [Hrsg.], HdWb. des Islam [Leiden 1941] s. v.) überhaupt stand. Das waren die Juden mit dem ,Psalter' (zabūr) des David (Sure 4, 163; 17, 55; 21, 105; vielleicht 38, 29), die Christen mit dem ,Evangelium' (inǧīl) des Jesus (3, 3. 48. 65; 5, 50f. 66. 68. 110; 7, 157; 9, 111; 48, 29; 57, 27; nach diesen Stellen bis auf die letzte verbunden mit der Torah [taurāt]) u., undeutlich u. ohne mitgenanntes Buch, die Sabier (Täufer ähnlich den Mandäern [s. o. Sp. 217]: 2, 62; 5, 69; 22, 17). Wieviel Kenntnis von AT u. NT wirklich dahintersteht, ist unbekannt. Aber wenn Sure 96, 1/5 das älteste Stück des Korans ist, wie seit Th. Nöldeke/F. Schwally, Geschichte des Qorāns (1909) 78 meist angenommen wird, dann ist die Idee vom himmlischen Buch von Anfang an so bestimmend wirksam gewesen, daß das erste Wort iqra', ,rezitiere, trage Qur'ān vor', ganz selbstverständlich sogar von einem Propheten, der nur zu Geschäftspapieren, aber nicht zu Büchern Zugang hatte, als der entscheidende Imperativ verstanden wurde, diese Idee als reale H. Sch. auf der Erde wirksam werden zu lassen. Am Charakter des Koran als H. Sch. würde sich nichts ändern, falls sich aus neueren Untersuchungen (zB. J. Wansbrough, Quranic studies [Oxford 1977]; J. Burton, The collection of the Qur'ān [Cambridge 1977]) ergeben sollte, daß in ihm nicht nur Mohammed spricht, sondern auch Gemeindebildung vorliegt.

Für kritische Durchsicht von B I ist der Vf. J. Assmann zu Dank verpflichtet.

F. Altheim, Buchreligionen: NRundsch 63 (1952) 536/53. – Ch. Braden, The scriptures of mankind (New York 1952). – F. F. Bruce/E. G. Rupp, Holy book and holy tradition (Manchester 1968). – A. de Buck, The Egyptian coffin texts 1/7 (Chicago 1935/61). – W. Burkert, Orpheus u. die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus u. zur pythagoreischen Zahlenlehre: AntAbendl 14 (1968) 93/114; Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche = Religionen der Menschheit 15 (1977). – H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel = BeitrHistTheol 39 (1968). – H. Cancik, Libri fatales. Röm. Offenbarungslit. u. Geschichtstheologie: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the mediterranean world and the Near East (Tübingen 1983) 549/76. – C. Colpe, Sakralisierung von Texten u. Filiationen von Kanons: A. u. J. Assmann (Hrsg.), Kanon u. Zensur (1987) 80/92. – H. Diels, Sibyllinische Blätter (1890). – G. Fohrer, Einleitung in das AT[12] (1979). – W. Helck/E. Otto, Kl. Wb. der Ägyptologie (1956). – E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter (Zürich 1979); Ägypt. Unterweltsbücher (ebd. 1972). – H. Kees, Pyramidentexte.

Sargtexte u. Totenbuch: HdbOriental 1, 1/2 (Leiden 1952) 30/47. – G. LANCZKOWSKI, H. Sch. (1956). – J. LEIPOLDT/S. MORENZ, H. Sch. (1953). – J. MAIER, Jüd. Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike = ErtrForsch 177 (1982). – E. NAVILLE, Das ägypt. Totenbuch der XVIII.–XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt (1886). – E. NORDEN, Aus altröm. Priesterbüchern (Lund 1939). – H. GRAF REVENTLOW, Das Heiligkeitsgesetz, formgeschichtlich untersucht = WissMonogrATNT 6 (1961). – G. ROHDE, Die Kultsatzungen der röm. Pontifices = RGVV 25 (1936). – G. SCHRENK, Art. βίβλος, βιβλίον: ThWbNT 1 (1933) 613/20; Art. γράφω κτλ.: ebd. 742/73. – K. SETHE, Die altägypt. Pyramidentexte 1/4 (1908/22); Übersetzung u. Kommentar zu den altägypt. Pyramidentexten 1/6 (1935/62). – L. SPELEERS, Textes des cercueils du Moyen Empire égyptien (Bruxelles 1946). – W. SPEYER, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike = Hypomnemata 24 (1970); Art. Fälschung, literarische: o. Bd. 7, 236/77; Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 (1971); Religiöse Pseudepigraphie u. literarische Fälschung im Altertum: JbAC 8/9 (1965/66) 88/125. – C. O. THULIN, Die etruskische Disziplin 1/3 = Göteborgs Högskolas Årsskrift 11, 5; 12, 1; 15, 5 (Göteborg 1905/09). – G. WIDENGREN, Religionsphänomenologie (1969) 546/93.

Carsten Colpe.

Heilkunde.

Vorbemerkung. ‚H.' meint hier allein das berufliche Wissen/Können des regulären *Arztes; die andersartige ‚medical lore' des magisch-religiösen oder des Volks-Heilers wird im Art. *Volksmedizin dargestellt. Ferner geht es hier nur um den Begriff H., nicht um deren Inhalt (also zB. nicht um die Einzelgebiete u. Methoden der H. [*Medizin], auch nicht um ‚Arzneikunde' als Wissen von *Heilmitteln). Alle den regulären Heilkundigen (Arzt) betreffenden Fragen (zB. Spezialisierung, Sonderrolle der Ärztin) werden hier ebenfalls nicht behandelt. Bildersprachliche Verwendung des Begriffs H. haben wir, da sie uE. nichts Wesentliches erbringt, nicht eigens berücksichigt. Trotz solcher Beschränkung kann das Folgende nur eine Skizze sein. Sie konzentriert sich auf das für den Vergleich zwischen heidnischer Antike, Judentum u. Christentum Wesentlichste.

A. Nichtchristlich. I. Griechenland. a. Inwieweit war Heilkunde von Göttern ‚gegeben'? Frühgriechische Dichtung beantwortet diese Frage so: ‚Der Vater, der berühmte Erderschütterer (scil. Poseidon), gab es selber ihnen beiden (scil. den Söhnen Podaleirios u. Machaon, in der Ilias professionellen Ärzten) ... Dem einen schuf er leichtere Hände, Pfeilspitzen aus dem Fleisch zu ziehen u. zu schneiden u. alle Wunden zu heilen; dem anderen aber verlieh er, alles in der Brust Verborgene voll/genau zu erkennen u. Unheilbares zu heilen. Dieser ‚lernte'/erkannte auch als erster des wahnsinnigen Aias blitzende Augen u. beschwerten Sinn' (Iliu Pers. frg. 5 Allen; zu Text u. Übers. Kudlien, Beginn 157f, zur Übersetzung von ἀκριβέα πάντα ἐνὶ στήθεσσιν ... ἄσκοπα ebd. 32[1]; anders Herter 176f). ‚Wenn ein Gott den Asklepiaden (= Ärzten) dies gegeben hätte, die (moralische) Schlechtigkeit u. die verblendeten Sinne der Menschen zu heilen' (Theogn. 432f). ‚Falls einer in eine Krankheit fiel, gab es kein Heilmittel, ... bevor ich (scil. Prometheus) ihnen Mischungen mildernder Medikamente zeigte' (Aeschyl. Prom. 478/82). Dies war mythische Anschauung: Apollon war ‚Erfinder' solcher τέχναι wie etwa der H. (K. Thraede: o. Bd. 5, 1197), der Kentaur *Chiron ‚Erfinder' der Kräuter-H. u. Lehrer des Asklepios (A. Hermann: o Bd. 2, 1100). Doch galt deshalb H. nicht etwa als etwas nicht von Mensch zu Mensch Lehr- u. Lernbares (stattdessen einfach als ‚Gabe' oder ‚Enthüllung' der Geister/Götter, wie in manchen Primitivkulturen), sondern: ‚Selbstbelehrt bin ich, ein Gott aber pflanzte (es) mir ... ein', erklärt der Sänger Phemios (Od. 22, 347f); er hatte die ‚Begabung' von Gott, mußte aber sein Metier ler-

nen. Genauso der Arzt, dem der Gott Poseidon die Voraussetzungen mit-‚gab', der aber gleichwohl ‚aufgrund von Lernen erkennen' (ἔμαθε: Iliu Pers. frg. 5 A.) mußte. Mit μαθεῖν ist ein für die Qualifikation der H. als Beruf wichtiges Stichwort gefallen.

b. Qualifikation der Heilkunde. Um H. als berufliches Wissen/Können zu definieren, bedurfte es, zusätzlich zum bloßen Begriff ἴασις/ἰατρική (scil. τέχνη), weiterer Begriffe. Ἔμαθε signalisiert einen: μάθημα, ‚(Er-)Kenntnis', ‚(lernbares) Wissen' (hierzu u. zum Folgenden Knutzen 29/33). Dieser Begriff spielt in ‚technologischen' althippokratischen Schriften eine Rolle; er bezeichnet das berufliche ‚Erfahrungswissen' des regulären Arztes (dabei meint das Hapaxlegomenon ἀπομάθημα als ‚[bewußtes] Verlernen' das Wissen um Komplikationen, vor denen man sich zu hüten hat). Ἐπιστήμη ist ein Schwesterbegriff: Der qualifizierte Arzt ist nicht denkbar ‚ohne Erfahrung (ἄπειρος)' u. ‚ohne Wissen (ἀνεπιστήμων)' (Hippocr. vet. med. 1 [1, 570 Littré]; dazu Festugière 29/31). Der Laie kann zwar etwas über Medizin ‚wissen', aber das ἐπίστασθαι des heilkundigen Fachmanns (χειροτέχνης, dazu u. Sp. 228f) unterscheidet sich davon grundsätzlich (Hippocr. aff. 1 [6, 208 L.]). Dieses ist als solches schwer in einem Lohn-Preis-Verhältnis abzuschätzen (Aristot. eth. Eud. 4, 10, 1243b 22/4; *Arzthonorar). Der weitere Schwesterbegriff σοφία hat in unserem Zusammenhang zwei Bedeutungen. Für Empedokles läuft der σοφὸς ἀνήρ (VS 31 B 15) auf einen magisch-religiös grundierten ‚Weisen' hinaus, auch wenn damit ein Heiler gemeint ist (Kudlien, Beginn 20f). Hier interessiert die andere, ursprünglichere Bedeutung ‚berufliches Wissen/Können'. Sie schwingt bei Pindar (Pyth. 3, 54) im Blick auf die H. zumindest mit (vielleicht mit überhöhenden Obertönen). Bei Sophokles ist der ἰατρὸς σοφός nichts anderes als der ‚skilled physician' (Ai. 581; zSt. s. u. Sp. 226f; vgl. auch A. Martínez-Fernández, El pensamiento médico de Sófocles: Tabona NS 5 [1984] 257/83). Im gleichen Sinne wird der Arzt Aineios (um 500 vC.) inschriftlich wegen seiner σοφία gepriesen (E. Berger, Das Basler Arztrelief [1970] 155f Abb. 164). Ebenso sprechen Ärzte wie *Hippokrates von ἰατροὶ καὶ σοφισταί als gekoppeltem Begriff: vet. med. 20 (1, 620 L.), wo σοφιστής die ursprüngliche Bedeutung ‚homme abile, expert (en un art quelconque)' hat (Festugière 55). Auch Handwerker preisen sich selber wegen σοφία/σοφίζεσθαι als σοφοί (M. L. Lazzarini, Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica: MemAccLinc 19 [1976] 293/5), ohne daß deshalb der Arzt als bloßer ‚Handwerker' einzustufen wäre (vgl. u. Sp. 228f). – Der wichtigste Qualifikationsbegriff ist τέχνη (wenn H. lediglich ἰατρική genannt wird, so ist τέχνη mitzudenken). Knutzens Aufspaltung von τέχνη in ‚Tätigkeit' u. ‚Denken/Wissen(-schaft)', die ihn für hippokratische Schriften wie Περὶ διαίτης ὀξέων, Περὶ ἄρθρων ἐμβολῆς u. Περὶ ἀγμῶν zu der These führt, hier sei die Bedeutung ‚(medizinische) ‘Wissenschaft’ grundsätzlich zu sperren' (Knutzen 23), erscheint gezwungen. Vielmehr trifft die platonische Definition (polit. 258d 9f): ‚die technai, die zum Bauen u. insgesamt zum Bereich des Handwerks gehören, besitzen ein Wissen (ἐπιστήμη), das den praktischen Verrichtungen gleichsam eingepflanzt ist', offenbar, was die H. angeht, schon für die ältere Zeit zu: τέχνη war auch hier das ‚Ganze', Können/Wissen ebenso wie ‚technische Manipulation'. So spricht Herodot für den Arzt Demokedes von ἐπίστασθαι τὴν τέχνην (3, 130), u. entsprechend ist Pind. Pyth. 3, 6 Asklepios der τέκτων νωδυνίας, d. h. einer, der kundig/qualifiziert ist, Schmerzlosigkeit zu bewirken (schon für Homer können τέχνη u. σοφίη Synonyme sein; Knutzen 24_5). – So darf ἐμπειρία, ‚Erfahrung', bei der derart qualifizierten H. nicht fehlen. Aber sie darf auch nicht allein, als bloße Routine, vorherrschen, sondern H. muß ‚Erfahrung/Routine (τριβή) mit Verstand/Theorie (λόγος)' sein (Hippocr. praec. 1 [9, 250 L.]). Sonst artet sie in bloßes ‚Handwerk' aus (dazu u. Sp. 229f). In diesem Zusammenhang ist die Diskussion, ob H. wirklich eine τέχνη sei, zu sehen. Dies wurde zu Hippokrates' Zeit angezweifelt, teils total (von Nicht-Ärzten), teils partiell (von Ärzten, soweit es die allein empirisch ausgerichtete H. betraf); hierzu u. zum Folgenden s. vor allem Kühn 34/46. Drei Hauptzeugen für solche Attacken u. deren Widerlegung sind Hippocr. vet. med. 1f. 12 (1, 570/4. 596/8 L., mit Festugière im Komm. zSt.), acut. 8 Kühlewein (dazu auch Knutzen 43f) u. loc. hom. 41/6 (6, 330/44 L.).

c. Abgrenzung von nicht-professionellem Heilen. Laien wie Ärzte grenzten die H. von nicht-professionellem wie von nicht-τέχνη-gemäßem Heilen scharf ab. Für Sophokles ist es

nicht Sache des ἰατρὸς σοφός (Qualifikationsbegriff, s. o. Sp. 225), mit ἐπῳδαί, magischen ,Incantationen', zu behandeln (Ai. 581 f). Dies taten vielmehr nicht-professionelle Heiler, wie die Söhne des Autolykos bei einer Jagdwunde des Odysseus (Od. 19, 457 f; dazu Kudlien, Beginn 49; falsch A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 1 [Oxford 1972] 314) oder alte Weiber (vgl. das Spottgedicht auf Bion v. Borysthenes Diog. L. 4, 7, 55f: ,nun, als er krank wurde, beugte er den Nakken ohne weiteres einem alten Weib zur ἐπῳδή') oder auch jene ,professionellen' Heilzauberer, die als γόητες, καθαρταί o. ä. firmierten (dazu F. Pfister, Art. Epode: PW Suppl. 4 [1924] 323/44, bes. 331/3. 340f). Gegen deren Anschauungen u. Praktiken grenzt Hippocr. morb. sacr. 1 (6, 350/64 L.) die H. prinzipiell ab (dazu G. Lanata, Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate [Roma 1967]; allgemein L. Gil, Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico [Madrid 1969]). – Es gab auch Ärzte, die dem Standard der τέχνη ἰατρική nicht genügten oder gegen ihn verstießen. Sie gleichen Schauspielern, welche ,Haltung, Gewand u. Maske eines Schauspielers haben, aber nicht Schauspieler sind', sie sind ,nur dem Namen', nicht ,der Sache nach' Ärzte (Hippocr. lex 1. 4 [CMG 1, 1, 7 f]). Für sie u. ihr Verhalten benutzt der qualifizierte Arzt Ausdrücke wie ἀνίατρος oder ἄτεχνος (Liddell/Scott, Lex.[9] s. vv.) oder, gröber, ἀπατεών, ,Scharlatan' (Hippocr. art. 42 [4, 184 L.]). Schließlich gab es ,niedere' Heilberufe (dazu u. zum Folgenden Kudlien, Arzt 94/7). Hiermit sind nicht die unselbständig dem Arzt zuarbeitenden, selber nicht therapierenden ,Heilgehilfen' (ὑπηρέται) gemeint, sondern selbständig, aber unterhalb des Niveaus der H. tätige, nicht-magische Heiler mit beruflicher Ausbildung u. einem je nachdem breiteren oder engeren therapeutischen Radius (der Vergleich mit dem modernen Heilpraktiker liegt nahe, ist aber nur mit Vorsicht erlaubt). Der wichtigste Typ war der φαρμακοπώλης, der, da keineswegs nur ein ,Heilmittelverkäufer', regelrechter Konkurrent des Arztes war, so daß der hellenist. Arzt Mantias (E. Kind, Art. Mantias nr. 4: PW 14, 1 [1928] 1257) sich genötigt sah, in einer (nicht erhaltenen) Schrift eigens Wissen u. Praxis beider Heiler-Typen scharf gegeneinander abzusetzen. Der ἰατραλείπτης (,Heilmasseur'), ebenfalls ein verbreiteter Typ, scheint ein weniger breites Ressort gehabt zu haben. Wohl unter diesen stand der Heilmittel anpreisende Marktschreier, ὀχλαγωγός/circulator, dessen Medikamente gleichwohl in der Spätzeit gelegentlich von regelrechten Ärzten erwähnt, d. h. indirekt anerkannt werden (dazu F. Kudlien, Schaustellerei u. Heilmittelvertrieb in der Antike: Gesnerus 40 [1983] 91/8).

d. Heilkunde, ein ,Handwerk'? Sophokles gebraucht den Ausdruck χειροτέχνης ἰατορίας (Trach. 1001 f). Daß dies nicht ,expert in surgery' (Liddell/Scott, Lex.[9] s. v. χειροτέχνης, mit Fragezeichen), sondern einfach ,Arzt' bedeutet, geht daraus hervor, daß Ärzte selber einander ohne weiteres als χειροτέχναι bezeichnen konnten (außer Hippocr. aff. 1 [6, 208 L.; dazu o. Sp. 225] vgl. zB. vet. med. 1. 7 [1, 570. 584 L.], dazu Festugière 27f). Offenbar identisch ist χειρῶναξ als Bezeichnung für den ärztlichen Praktiker (Hippocr. acut. 8 Kw.). – Natürlich setzt Ausübung der H. auch den Gebrauch der Hände voraus. Aber die beiden Bezeichnungen suggerieren mehr: eine Einstufung der H. als ,Handwerk'. Wieweit traf das zu, u. was waren die Folgen für die gesellschaftliche Einschätzung der H. u. der sie Ausübenden? Stimmt es, daß, während ursprünglich alle ,craftsmen' die ehrenvolle Bezeichnung δημιουργός, ,für die Öffentlichkeit Tätiger', trugen, die später gebrauchte Bezeichnung χειροτέχνης in etwa dem berüchtigten βάναυσος gleichkam, also ,more or less contempt for manual work' signalisierte, während allenfalls χειρῶναξ ,somewhat different' klang (K. Murakawa, Demiurgos: Historia 6 [1957] 407 mit Anm. 1)? Dann wäre es allerdings merkwürdig, daß Ärzte sich so ungezwungen χειροτέχναι nannten. Dies u. der Umstand, daß Hippocr. vet. med. 1 (1, 570 L.) dieses Wort durchaus synonym neben dem angesehenen Begriff δημιουργός steht, zeigt die Unhaltbarkeit von Murakawas These. Hinzu kommt, daß in einer (bei Festugière 28 zitierten) Xenophonstelle (vect. 5, 4) die χειροτέχναι recht hoch, neben den φιλόσοφοι u. ποιηταί, rangieren. Ferner gehörte H. als solche, auch wenn sie als χειροτεχνία gelten konnte, ganz sicher nicht zu den ,banausischen', sondern zu den ,höheren' τέχναι, wie für die Frühzeit G. Berthiaume, Citoyens spécialistes à Sparte: Mnemos 29 [1976] 361 hervorhebt. So wurden dann auch im frühhellenist. Verfassungsdiagramm für Kyrene die Ärzte bürgerrechtlich

scharf von den βάναυσοι, den Vertretern niederer Berufe, unterschieden, d.h. sie genossen im Gegensatz zu diesen bestimmte Privilegien (SupplEpigrGr 9 nr. 1; dazu Kudlien, Arzt 62f). Widersprechen dem nicht aber andere griech. Zeugnisse? Herodot scheint jegliche τέχνη/χειρώναξις u. jeden χειροτέχνης (2, 167) unter βαναυσίη einzustufen (ebd. 165). Platon nimmt resp. 9, 590c 2 βαναυσία καὶ χειροτεχνία zusammen als etwas gesellschaftlich ‚Schmähliches' u. setzt die χειροτέχναι den φαῦλοι, den ‚Nichtsen' (‚gens de rien, gens sans éducation': Festugière 28), gleich, diese Kategorie scharf gegen die ἐλεύθεροι, die Freien/Wohlgeborenen, absetzend (resp. 3, 405a 8f). Für Aristoteles ist der χειροτέχνης als solcher ebenfalls ein Niederer, einer, der nicht σοφός ist, nicht ‚über die Gründe/Ursachen dessen, was gemacht wird, Bescheid weiß' (metaph. 1, 981a 30/b 2). Diese wichtige Aristotelesstelle zeigt, daß in einer inzwischen stattgehabten breiten Diskussion über die τέχναι, ihre Qualifikation u. gesellschaftliche Bedeutung, der Begriff σοφός präzisiert u. damit eine ‚Klassen'-Scheidung der ‚Handwerker' getroffen worden war, die einen gesellschaftlichen Kompromiß anbot (hierzu u. zum Folgenden F. Kudlien, ‚Klassen'-Teilung der Ärzte bei Aristoteles: Aristoteles. Werk u. Dichtung, Festschr. P. Moraux 1 [1985] 427/35): σοφός bedeutete nun nicht nur ganz allgemein ‚qualifiziert', sondern man unterschied damit, stark wertend, zwischen ‚manueller Routine' (= ohne σοφία) u. ‚geistiger Beherrschung'. Der rechte Heilkundige muß, wie Ärzte u. Laien forderten, beides können: Er muß die ‚technischen' Verrichtungen beherrschen u. die Bedingungen, unter denen diese vorzunehmen sind, ‚zusätzlich wissen' (Plat. Phaedr. 268a 8/b 8, für die beiden Ärzte Eryximachos u. Akumenos); er muß κατὰ χεῖρα/χειρουργίην u. κατὰ γνώμην Arzt sein (Hippocr. morb. 1, 6; vet. med. 1 [6, 150; 1, 572 L.]; dazu Kudlien, Beginn 44). Diesen Typ nennt Aristoteles ἀρχιτεκτονικὸς ἰατρός, da er ‚Bescheid weiß' u. ‚urteilen/entscheiden' kann (pol. 3, 11, 1282a 3/7; vgl. die Definition von ἀρχιτέκτων metaph. 1, 981a 30/b 2; das Wort hat hier nichts mit ‚Architekt' zu tun). Der Gegentyp, bloßer ‚routinierter Praktiker', wird jetzt, in bemerkenswerter Abwertung eines ursprünglich gesellschaftlichen Wert anzeigenden Begriffs, δημιουργός genannt (pol. 3, 11, 1282a 3/7), was dem, ebenfalls abgewerteten, χειροτέχνης metaph. 1, 981a 30/b 2 entspricht. H. war also nicht als solche bloßes ‚Handwerk'; sie oszillierte für griechisches Empfinden zwischen ‚science' u. ‚craft' (O. Temkin, Greek medicine as science and craft: Isis 44 [1953] 213/25). Der gehobene Arzttyp (ἀρχιτεκτονικὸς ἰατρός) galt gesellschaftlich als τίμιος (metaph. 1, 981a 30/b 2 für den ἀρχιτέκτων), also als für höhere Schichten akzeptabler Beruf (dazu vgl. Aristoteles' Ausführungen über ‚ehrenvollere', d.h. den Freien/Wohlgeborenen geziemende Tätigkeiten pol. 1, 7, 1255b 22/30; 7, 14, 1333a 6/11). Insoweit war H. also eine τέχνη ἐλευθέριος, griech. Äquivalent von ars liberalis (s. u. Sp. 234).

e. Grenzen der Heilkunde. R. Wittern, Grenzen der Heilkunst (1982) bildet nur einen Ansatz; typologisch gibt es verschiedene Arten solcher ‚Grenzen'. In griechischer Frühzeit war offenbar die innere Krankheit (νοῦσος), als Götterstrafe für Sünde (W. v. Siebenthal, Krankheit als Folge der Sünde [1950]), der H. unzugänglich (Od. 9, 411f); diese war Wund-H. (Il. 11, 515). Ferner konnte H. bestimmten Krankheiten gegenüber als hilflos gelten. Musterbeispiel: Die ‚Pest' im peloponnesischen Krieg (eine letztlich unidentifizierbare Erkrankung). Daß Ärzte sie behandelten, zeugte für deren ‚Unwissenheit': keine menschliche τέχνη konnte hier helfen (Thuc. 2, 47, 4). Das heißt: Wenn auch die τέχναι zur Überwindung der τύχη entwickelt worden waren (dazu F. Wehrli, Λάθε βιώσας. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen [1931] 63/7; Festugière 31f), so gab es doch für die H. mindestens bei bestimmten Krankheiten Grenzen gegenüber der Macht der τύχη (zur Thukydidesstelle u. zur Frage, wieweit solche Grenzen hier absolute sind, vgl. Herter 230/40 u. H. Erbse: RhMus 124 [1981] 29/41). Weiterhin konnte die Kategorie der chronischen Krankheiten lange als absolute Grenze der H. gelten, bei Laien u. Ärzten (Kudlien, Beginn 106/24). Schließlich mochte H. als solche als prinzipiell ‚unsicher' erscheinen (dies nahm im 16./17. Jh. die Diskussion um die ‚certitudo/incertitudo' der H. wieder auf). Hier verdient, im Zusammenhang mit den Zweifeln am τέχνη-Charakter der H. (s. o. Sp. 226), als frühes Zeugnis Solon frg. 1, 57/62 Diehl besondere Aufmerksamkeit: Bei den Ärzten u. ihrem Wissen/Können ‚'steht es' (im Grunde) nicht' (οὐδὲν ἔπεστι τέλος; für das Bedeutungsspektrum von τέλος im frühen Griechentum vgl. B. Gun-

dert, Τέλος u. τελεῖν bei Homer, Diss. Kiel [1983]); manchmal hilft kein Medikament, dann wieder ,tippt (der Arzt den Kranken nur eben) mit den Händen an u. macht ihn gesund'. Wer grundsätzlich an H. u. Ärzten zweifelte/verzweifelte, mochte Hilfe bei *Heilgöttern wie Asklepios, Amenhotep, Sarapis suchen (zur Bewertung dieses Phänomens Kudlien, Arzt 12. 117). Zu beachten ist auch, daß spätere griech. Ärzte, im Vertrauen auf ,Neues' alle frühere H. als nicht nur gewissen Grenzen unterworfen, sondern pauschal als hilf- u. nutzlos abqualifizieren konnten, so zB. Asklepiades v. Prusa, der ,nicht zögerte, die H. der Alten als θανάτου μελέτη (Sterbefürsorge) zu bezeichnen' (Galen. ven. sect. 5 [11, 163, 9f Kühn]; dazu L. Edelstein, The idea of progress in classical antiquity [Baltimore 1967] 157f). Endlich mußte das Publikum die Grenzen der H., deren prinzipielle Unsicherheit, auch im Phänomen der Schulzersplitterung gespiegelt sehen: Die Empiriker, Methodiker, Pneumatiker, ,Dogmatiker' (von kleineren ,Sekten', αἱρέσεις, wie Herophileern u. Erasistrateern, nicht zu reden) bekämpften einander oft so radikal, wie Asklepiades es mit den ,Alten' tat.

II. Rom. a. Altrömische Ablehnung der Heilkunde. Der bekannte Vorwurf des alten Cato (Plin. n. h. 29, 14), die Griechen wollten barbaros necare omnes medicina, daher sein vehementer Hinweis an den Sohn: interdixi tibi de medicis, interessiert hier weniger; er ist nur einer jener ,exercises in hyperbole' wie etwa auch Catos Ansicht, jede Ehebrecherin sei als ,Giftmischerin' anzusehen (dazu A. E. Astin, Cato the censor [Oxford 1978] 90). Die Berühmtheit dieses Vorwurfs hat zwei andere Aspekte altrömischer Ablehnung der H. ungebührlich in den Hintergrund gedrängt (sie werden auch ebd. 170f u. 334f, wo Catos Haltung zur H. erörtert ist, nicht recht deutlich). Der eine ist bei Plinius angesprochen: non rem antiqui damnabant, sed artem (n. h. 29, 16). Man war also gegen die professionalisierte Medizin, gegen deren Entwicklung zur ars (griechisch τέχνη), eben gegen das, was wir hier als ,H.' diskutieren. Warum dieser Widerstand? Nach Plinius (ebd.) deshalb, weil durch solche Professionalisierung die Gesundheit, das ,Leben', zu einer Sache von manipretium u. quaestus, zu etwas Käuflichem/Verkäuflichem wurde. Hier kommt es vor allem auf den anderen Aspekt an, den diese altröm. Aversion gegen Medizin als Beruf enthüllt: Cato behandelte, als Nicht-Arzt, sich u. seine familia selber (ebd. 29, 15); wir wissen vor allem aus De agricultura etwas über seine Laien-Medizin. Er tat damit, was auch in der ,berufslosen' Frühphase der archaisch-griech. Gesellschaft zunächst die auf ,Autarkie' bedachten Landadligen taten (R. Harder, Eigenart der Griechen [1962] 26/8; E. A. Havelock, The Greek concept of justice [Cambridge, Mass. 1978] 85f). Übrigens scheint auch Catos Antipathie, seinen Sohn durch den γραμματιστής Chilon erziehen zu lassen, nicht nur daher zu rühren, daß dieser ein griech. Sklave war (Astin aO. 342), sondern ebenfalls mit aus dem ,Autarkie'-Streben des röm. pater familias zu stammen. Letztlich war dies utopisch: Wie schon in der archaisch-griech. Gesellschaft Arbeitsteilung, also das Aufkommen spezialisierter Berufe (bereits in der Ilias gab es ja auch professionelle Ärzte) nicht zu umgehen war, so auch nicht in der altrömischen. Ein dritter Aspekt altrömischer Ablehnung der H. ist verknüpft mit dem angeblich ersten (aus Griechenland kommenden) regulären Arzt in Rom, Archagathos, Sohn des Lysanias (Plin. n. h. 29, 12f). Zuerst enthusiastisch aufgenommen, sei dieser dann a saevitia secandi urendique abgelehnt worden, u. damit die H. selber in taedium gekommen. Das stammt aus Cassius Hemina u. ist vielleicht nur Erfindung (Archagathos = ,guter Anfang'), Ausfluß von ,Willkür u. moralisierender Tendenz', wie sie für einen anderen frühröm. Historiker, Calpurnius Piso, herausgearbeitet wurde (K. Latte: SbBerlin 1960 nr. 7 bzw. ders., Kl. Schriften [1968] 837/47). Aber das Motiv der Angst vor ,grausamen' Methoden regulärer H. als Faktor bei deren Ablehnung ist nichtsdestoweniger historisch glaubwürdig (für Parallelen s. u. Sp. 245).

b. Akzeptierte Heilkunde, ein ,Handwerk'? Die gesellschaftliche Einschätzung der akzeptierten H. in Rom ist in der Forschung offenbar eine umstrittene Frage. Römische Ärzte selber haben ihren Beruf als ars aufgefaßt (vgl. Cels. med. prooem. 48: est enim haec ars coniecturalis), ein gesellschaftlich eigentlich wertneutraler Begriff. Demgegenüber zeichnet etwa Baader 10/2 ein sehr ungünstiges Bild: Der Arzt sei ,bereits in der Komödie eindeutig als faber charakterisiert', was ihn als ,Handwerker' abstemple, ,unter die einfache Handarbeit besorgenden Massen' einreihe u. die H. zu einem ,Erwerbszweig' mache,

der ‚eines Freien unwürdig' sei (wenn überhaupt, so trat hierin, nach Baader u. ähnlich argumentierenden Forschern, erst relativ spät ein freilich nicht durchgreifender Wandel ein). Dem stehen Historiker gegenüber, für die H. in Rom ohne weiteres unter die ‚liberal arts' gehört (so J. Crook, Law and life of Rome [Ithaka, N.Y. 1967] 203f). Bei Plautus (Men. 886f; darauf stützt sich Baader für die Komödie vor allem) meint nun die Frage, ob der herbeigeholte Arzt ein medicus oder ein faber sei, nicht die Einstufung des Arztes schlechthin als ‚Handwerker', sondern es geht um einen bestimmten Arzt-Typ, den rein ‚mechanisch' arbeitenden Praktiker, vergleichbar dem (abgewerteten) ἰατρὸς χειροτέχνης (s. o. Sp. 229f). Wichtig ist die röm. Abgrenzung gegenüber wirklich deklassierenden ‚Handwerker'-Kategorien (zu denen der faber keineswegs prinzipiell gehört; J. C. Richard, Les origines de la plèbe romaine [Paris 1978] 374f): Arzt u. H. werden zB. nie unter dem Stichwort opifex gesehen. Die opifices verrichteten reine ‚Hand'-Arbeit u. waren daher gesellschaftlich verachtet (D. Nörr, Zur sozialen u. rechtlichen Bewertung der freien Arbeit in Rom: SavZsRom 82 [1965] 79_{58}). Sie gehören zur faex civitatum (Cic. Flacc. 18), zur untersten plebes (Sall. b. Iug. 73, 6) u. konnten, im Gegensatz zu gehobeneren ‚Handwerkern', vom Kreis der incolae eines Municipiums ausgeschlossen sein (R. Mac Mullen, Roman social relations [New Haven, Conn. 1974] 167_3 für Sena Gallica); vergleichbar ist die Behandlung der βάναυσοι im frühhellenist. Kyrene (s. o. Sp. 228f). – Damit fiel ein weiteres Stichwort: H. gehörte auch nicht zu den artes sordidae, dem röm. Äquivalent der τέχναι βάναυσοι (Posidon. frg. 90 Edelstein/Kidd: Sen. ep. 88, 21/8). Deren Ausübung allein war frühen römischen Bürgern untersagt (Dion. Hal. ant. 2, 28, 1f; 9, 25), nicht etwa die eines Handwerks schlechthin. Sordida ars u. ingenuum schlossen einander aus; nur opifices übten eine solche aus (Cic. off. 1, 150). H. dagegen wird ausdrücklich, neben architectura, den gehobenen, den artes honestae, zugerechnet (ebd. 151). Wenn der Römer Marc Aurel in seinen griechisch geschriebenen Selbstbetrachtungen (6, 35) Ärzte unter die βάναυσοι τεχνῖται rechnet, so bedürfte diese isolierte Aussage einer eigenen Erklärung (sie mag u. a. darin bestehen, daß des Kaisers Beherrschung des Griechischen ‚horrible' war; J. P. V. D. Balsdon, Life and leisure in ancient Rome [London 1969] 92). So kann Varro ling. 5, 93, wo der Arzt als artifex (ohne weiteren Zusatz) rangiert, keinesfalls als Zeugnis gesellschaftlicher Verachtung dieses Berufs (so Baader 11) genommen werden; artifex war vielmehr, wie ars, an sich wertneutral, konnte aber auch (ohne Zusatz) den qualifizierten Berufstätigen, etwa den ‚skilled' Arzt (vgl. Cels. med. 3, 4, 9: eumque, si artifex sit), meinen. – Die Römer zeigten allerdings auch durch zusätzliche qualifizierende Bezeichnungen an, daß sie H. für etwas ‚Höheres' hielten. Eine davon ist das Cic. off. 1, 151 verwendete honestus, das dem griech. τίμιος (s. o. Sp. 230) entspricht. Eine andere derartige Qualifikation (ebenfalls Cic. off. 1, 151) reiht die H. unter die (artes) quibus prudentia maior inest ein, was sich mit der aristotelischen Definition des ἀρχιτέκτων bzw. ἀρχιτεκτονικὸς ἰατρός als ‚Bescheid-Wissender' deckt (s. o. Sp. 229f). Schließlich ist an derselben Cicerostelle der qualifizierende Zusatz (artes) quibus non mediocris utilitas quaeritur wichtig. Die ‚Nützlichkeit' ist hier auf die communitas, die societas generis humani, bezogen (off. 1, 152/61 in einer Erörterung der Gradunterschiede der honesta). Man vergleiche die in der Rednerschule (Quint. inst. 7, 1, 38; 4, 39) diskutierte Geschichte vom Erb-Wettstreit dreier berufstätiger Söhne, Philosoph, Arzt, Redner, der danach zu entscheiden war, welcher der drei Berufe der ‚für die civitas nützlichste' wäre. Hier ist also der H. ein distinktiv hoher Rang eingeräumt. – Endlich sollte die Frage der Einordnung der H. als ars liberalis in Rom nicht starr von der Tatsache her, daß sie formal nicht zum klass. Kanon des Triviums/Quadriviums, der sieben Artes liberales, zählte, betrachtet u. beantwortet werden. Außerhalb davon wurde in Antike u. MA die H. oft ausdrücklich zu den ‚freien', d. h. eines Freien/Wohlgeborenen würdigen ‚Künsten'/Berufen gezählt, galt gelegentlich gar als ars liberalissima (F. Kudlien, Medicine as a ‚libera ars' and the question of the physician's income: JournHistMed 31 [1976] 450). Auch sollten hierfür nicht formale Aussagen im antiken röm. Recht als entscheidend angesehen werden (wie bei M. I. Finley, Ancient slavery and modern ideology [London 1980] 106. 174_{60}). Im übrigen bedürfen die beiden in Frage kommenden Digesten-Passagen (Iulian.: Dig. 38, 1, 27; Cod. Iust. 6, 43, 3, 1), die man (mE. falsch) als die H. abklassifizierende auf-

zufassen pflegt, einer kritischen Neuinterpretation. – Als ‚Handwerk' zählte H. in Rom jedenfalls zu den gehobenen, nicht den gesellschaftlich deklassierten, ungeachtet der Tatsache, daß es hier (wie in Griechenland) verschieden qualifizierte Ärzte u., gesellschaftlich gesehen, sehr unterschiedliche ‚Klassen' derselben gab.

c. Grenzen der Heilkunde. Auch die Römer gewahrten Hilflosigkeit/Unsicherheit der H.; bezüglich bestimmter Krankheiten ist Ovids Ausspruch non est in medico semper, relevetur ut aeger: interdum docta plus valet arte malum (Pont. 1, 3, 17f) berühmt (‚es ist nicht beim Arzt ...' erinnert an Solons ‚bei den Ärzten steht es nicht', s. o. Sp. 230, wobei dort aber prinzipieller u. schärfer die ganze H. als solche gemeint ist). Dramatischer als Ovid drückt es Lukrez für die pestilitas aus: mussabat tacito medicina timore (6, 1179). Das ‚Murmeln' der die H. (medicina) repräsentierenden Ärzte ist hier ein Nicht-mit-der-Sprache-Herausrücken, u. so ein ‚sprechendes' Zeichen ihrer ‚verschwiegenen Furcht'. Als der kranke jüngere Plinius fragt, ob er baden dürfe, sieht er ‚die Ärzte plötzlich murmeln (mussantes)' (ep. 7, 1, 5). Schließlich wird geantwortet, baden dürfe er zwar, non tamen omnino sine aliqua suspicione (ebd.). Auch so etwas war, für sensible Patienten, ein Zeichen von Unsicherheit. War es aber vernünftig, vom Arzt ein unverhohlenes Eingeständnis der Grenzen seiner Kunst zu erwarten? Was für Folgen das für Arzt u. Patient haben konnte, zeigt Plin. ep. 1, 22, 7/11: Ein kranker Freund bat, ut medicos consuleremus de summa valetudinis, ut, si esset insuperabilis, sponte exiret e vita. Unsicher/hilflos oder nicht: Hier konnten die Ärzte kaum anders, als daß sie secunda nobis pollicentur (was wiederum, bei entgegengesetztem Ausgang, ihrem Ruf schadete). Wo man in Wirklichkeit Macht erwarten u. gegebenenfalls Hilfe suchen mochte, deutet Plinius' Stoßseufzer superest, ut promissis (medicorum) deus adnuat an (zum Selbstmord-Aspekt dieser Passage s. L. Edelstein, Ancient medicine [Baltimore 1967] 12_{16}). Ähnliches Vertrauen auf übernatürliche Heil-Hilfe bei Krankheiten, die als regulärer H. nicht zugänglich galten, bezeugt Plinius d. Ä.: Bei Quartanfiebern medicina clinice propemodum nihil pollet, man solle zu magischen Mitteln (vor allem *Amuletten) greifen (n. h. 30, 98). Daneben glaubten Römer auch an eine essentielle Unsicherheit/Hilflosigkeit der H. als solcher. Dies wurde verschieden begründet. Plinius etwa klagt mutatur ars (medica) cottidie (n. h. 29, 11; bzw. vgl. ebd. 2: mirumque et indignum protinus subit nullam artium inconstantiorem fuisse aut etiamnunc saepius mutare). Gerade in Rom mußte die schon aus dem Hellenismus bekannte Schulzersplitterung der H. mit dem entsprechenden radikalen Streit der betreffenden Arzte (s. o. Sp. 231) den Eindruck vermitteln, es mangle der H. überhaupt an einer festen Basis. Kraß formuliert es Petronius: medici illum perdiderunt, immo magis malus fatus; medicus enim nihil aliud est quam animi consolatio (sat. 42), H. als pure Illusion also (was noch schärfer klingt als Solons Verdikt). Im Ganzen scheint in Rom das Gefühl für die Grenzen der H. noch deutlicher ausgedrückt u. differenziert worden zu sein als bei den Griechen. Bemerkenswert, als Kontrast, der fast outrierte therapeutische Optimismus der in Rom zeitweise dominierenden Ärzteschule der Methodiker (vgl. Kudlien, Beginn 122/4). In der Mitte steht, als Durchschnittshaltung, die o. Sp. 233f charakterisierte röm. Einschätzung der H. als ars.

III. Judentum. a. Wie stand das alte Israel zur Heilkunde? Daß hier scheinbar so gut wie nichts an H. auszumachen ist, hat weitreichende Schlüsse provoziert: Der eher vorsichtigen Einschätzung, ein ‚eigentlicher Ärztestand' sei ‚nicht eindeutig belegt' (Wolff 215), stehen krassere Behauptungen wie ‚das AT u. mit ihm die Juden' kannten ‚keinen Ärztestand' (Frings 93_{14}) oder ‚der altisraelit. Kranke konnte von der H. Hilfe nicht erwarten' (Seybold/Müller 17) zur Seite. Das relativ Wenige, was tatsächlich über altisraelitische H. überliefert ist, muß um so sorgfältiger betrachtet werden. Der Befund mag, im Vergleich zu anderen altoriental. Kulturen, ‚mehr als auffällig' sein (ebd.). Er läßt sich dennoch von verschiedenen Gesichtspunkten her diskutieren u. so verständlicher machen. – Zum einen die Quellenlage: Hier steht nur das AT zur Verfügung. Daraus ergibt sich zwangsläufig eine einseitige Orientierung. Nach talmudischer Überlieferung (bBerakot 10b; bPesaḥim 56a; S. Vaisrub, Art. Medicine: EncJud 11 [Jerusalem 1972] 1178/205, bes. 1178f) hat das alte Israel eine medizinische Literatur besessen, die aber von König Hiskia unterdrückt worden sei. Wir können die Existenz solcher Literatur nicht

ausschließen. Nach Lage der Dinge ist es auch methodisch unzulässig, aufgrund des biblischen Sprachbefundes (Fehlen von anatomisch-physiologischen Begriffen) zu folgern, das alte Israel habe keine eigentliche H. gehabt (Seybold/Müller 17f). Der Sprachbefund läßt sich im übrigen auch positiver deuten (viele Krankheitsbezeichnungen; Vaisrub aO. 1179f; Wolff 211/3; Wörter aus den Bereichen Anatomie u. Physiologie ebd. 25/123). – Einen weiteren Gesichtspunkt bietet die religiöse Situation. Dem Jahwe-Glauben zufolge ist Gott ‚allein Herr der Krankheit u. der Heilung' (ebd. 217; Seybold/Müller 17). Danach dürfte es freilich im alten Israel keinen Ärztestand u. keine reguläre H. gegeben haben. Die Wirklichkeit muß komplexer gewesen sein. Trotz möglicher Unterdrückung von medizinischer Literatur: Das Wort rōfe', ‚Arzt', ist alt (J. Preuss, Biblisch-talmudische Medizin [1923] 19) u. bezeichnet keineswegs den Priester als Heiler (ihn gab es auch; Wolff 214f), sondern offenbar einen speziellen, weltlichen Beruf (W. Ebstein, Medizin im AT [1901] 161f), der übrigens (gegen ebd. 162) von den ‚Einbalsamierern' in Gen. 50, 2 zu trennen sein dürfte (diese gehörten auch im hellenist. Ägypten nicht, wie man gemeint hat, zum Kreis der ‚Ärzte'; Kudlien, Arzt 66/8). Den Zwiespalt zwischen Anspruch der Jahwe-Religion u. gelebter Wirklicheit verdeutlicht 2 Chron. 16, 12 (König Asa sucht als Kranker ‚nicht Gott den Herrn, sondern die Ärzte auf'). Auch Dtn. 28, 27 (Gott der Herr sendet Hautkrankheiten, ‚so daß Du nicht ärztlich geheilt werden kannst') macht nur dann Sinn, wenn man an menschliche Ärzte denkt (Gott konnte natürlich hier heilen); vgl. auch Job 13, 4: ‚Ärzte die nichts taugen', u. L. Hogan, A note on healing and ignorance in the bible: Koroth 9 (1985) 107/12. Was für eine H. vertraten diese Ärzte? Dtn. 28, 27 weist auf ein bestimmtes Konzept: (Innere) Krankheit als Gottesstrafe für Sünde (für dieses Konzept im AT s. J. Hempel, Heilung als Symbol u. Wirklichkeit im bibl. Schrifttum[2] [1965]; S. J. Kottek, Concepts of disease in Talmud: Koroth 9 [1985] 7/33; zur Bibel ebd. 8/11). In Griechenland hatte dieses Konzept die H. zunächst auf Wund-H. eingegrenzt (s. o. Sp. 230). Daß das auch im alten Israel so gewesen sein könnte, dies als ein dritter prinzipieller Gesichtspunkt, mag einmal das Wort rōfe' nahelegen, falls seine Grundbedeutung ‚Flicker' war (dazu Wolff 214; F. Kudlien, Art. Gesundheit: o. Bd. 10, 930f). Zum anderen scheinen die in älteren Schriften des AT erwähnten ärztlichen Maßnahmen auch nur für Wund-H. zu zeugen (Wolff 214). Doch muß man mit letzterem argumentum ex silentio sowie mit dem linguistischen Argument wohl vorsichtiger sein: ‚Flicker' kann bald (wenn nicht von Anfang an) metaphorisch ‚Heiler' schlechthin gemeint haben, u. fehlende Erwähnung internistischer Betätigung des rōfe' beweist nicht deren Nicht-Existenz. Schließlich: Trotz Weiterlebens des Konzepts ‚Krankheit = Gottesstrafe für Sünde' entwickelte sich in Griechenland früh eine internistische H.; warum nicht, nach Lage der Dinge, auch im alten Israel? Bezeichnet zB. die Erkenntnis, daß Völlerei spezifische innere Krankheiten fördert (Sir. 37, 29/31), oder der Hinweis, der ‚vernünftige Mensch' werde sich den ‚Medikamenten aus dem Erdboden' nicht verschließen (ebd. 38, 4), etwas Neues, erst für die Zeit des Sirakiden (um 200 vC.) Typisches, unter hellenistischem Einfluß nach Israel Gekommenes oder nicht? Das Argument, innere H. habe sich im alten Israel wegen des Fehlens von aus Sezieren gewonnenen anatomischen Kenntnissen nicht entwickeln können (Hempel aO. 244f; P. Humbert, Maladie et médecine dans l'AT: RevHistPhilRel 44 [1964] 1/29; vgl. Wolff 216_{17}) überzeugt ebenfalls nicht: Altgriechische Internistik entstand ohne Menschensektionen (hier gab es gleiche Tabus wie in Israel), auf der Basis spekulativ-mangelhafter anatomischer Kenntnisse. Wenn es also reguläre Ärzte u. eine wahrscheinlich über bloße Wund-H. hinausgehende H. schon im alten Israel gab, dann fragt sich, ob diese von außen importiert war, ob also die betreffenden Ärzte zuerst von anderswoher kamen (wie offenbar im frühen Rom; s. o. Sp. 231f). Diese Frage läßt sich nicht beantworten. Die Zahl der Ärzte mag im alten Israel zunächst klein, die Verteilung ungleich gewesen sein (vgl. Jer. 8, 22: ‚gibt es keinen Arzt dort [scil. in Gilead]?'). Daß man hier jedoch dem Arzt als solchem (u. damit der H.) ‚mit Skepsis, ja Ablehnung' entgegentrat, kann man nicht, wie Hengel 339, aus einer Stelle wie Job 13, 4 (‚Ihr seid allesamt unrechte Ärzte'; metaphorisch) folgern. Äußerungen wie Tob. 2, 10: ‚ich ging zu Ärzten, u. sie nützten mir nicht' (in der Parallelversion breiter ausgeführt), finden sich genauso bei Griechen (Belege bei O. Weinreich, Antike Heilungswunder [1909]

195/7), ohne daß dies je, selbst bei rigorosesten Kynikern (s. u. Sp. 243), dort zu genereller Ablehnung der H. als solcher u. Ablehnung aller Ärzte geführt hätte (auch das frühröm. taedium der H. gegenüber [s. o. Sp. 232] war in Wirklichkeit sicher eine nicht folgenreiche, eher auf einzelne beschränkte Emotion).

b. Propagierung der Heilkunde bei Jesus Sirach. Hier ist H. ein gesellschaftlich hochgeschätztes ‚Wissen' (Sir. 38, 3 [LXX ἐπιστήμη]). Sie gehört zu den Berufen, deren Ausübende ‚qualifiziert' (σοφίζεται) sein müssen, u. ohne die eine politisch-kulturelle Lebensgemeinschaft ‚nicht bewohnbar sein wird' (38, 31f). Hierin, wie anderswo, erweist der Sirakide sich als besonders ‚hellenisch': Für σοφία u. ἐπιστήμη als Qualifikationskriterien der H. s. o. Sp. 225f. Das Argument, solche τέχναι wie die H. seien für das ‚Bewahren' der Polis unerläßlich, benützt Platon (Gorg. 512bc). Ebenfalls setzen folgende Argumente Vertrautheit mit der griech. Auffassung voraus: ‚Und er (scil. der Arzt) soll nicht fern von Dir sein, denn auch seiner ist Bedarf/Nutzen' (Sir. 38, 12 [LXX χρεία]; dazu vgl. Ciceros utilitas-Kriterium o. Sp. 234). Die Ausübung der vom Sirakiden propagierten Berufe setzt wesentlich den Gebrauch der Hände voraus, natürlich auch für die H. (vgl. Sir. 38, 13. 15. 31). Die Wertigkeit des Kriteriums ‚Hand'-Arbeit war in der griech.-röm. Antike ambivalent (s. o. Sp. 229f u. 233). Der Sirakide wollte hiermit sicher nicht betonen, daß etwa H. eine nur an die Hände gebundene, daher abzuqualifizierende Berufstätigkeit sei, sondern meinte dies offenbar neutral bis positiv. – Die Einschätzung des Sirakiden als besonders ‚hellenistisch' sollte allerdings modifiziert werden: Sie gilt offenbar vor allem für die griech. Version der ‚Weisheit' (wo nicht Weniges entsprechend umformuliert wurde), nicht so sehr für das ‚Gedankengut des hebr. Sirach' (vgl. G. Sauer, Jesus Sirach = JüdSchrHRZ 3, 5 [1981] 493). – Der Ton der Propagierung der H. in Jesus Sirach ist fraglos appellhaft. Bedeutet dies, daß H. bis dahin in Israel pauschal diskreditiert, oder nicht vorhanden war? Der Appell erklärt sich, nach Lage der Dinge, wohl eher als Polemik gegen rigorose Jahwe-Gläubige, die als ‚unvernünftige' Menschen etwa die Ausnützung von Heilkräutern ablehnen (s. o. Sp. 238), d. h. jede von Menschen betriebene H. verdammen. Als Kompromiß zwischen diesem u. dem von ihm propagierten Standpunkt sind folgende Äußerungen des Sirakiden zu sehen: H. stammt ‚vom Höchsten'; Gott ‚hat ja auch (den Arzt) geschaffen' (38, 1f). Ist also ‚auch dem Arzt Raum' zu geben (38, 12), so geht doch nichts ohne Gott: Dem Arzt glückt es nur manchmal, er bedarf göttlicher Unterstützung (38, 13f; dazu s. o. Sp. 230f u. 235). In erster Linie heilt aber Gott, u. zu ihm muß man beten (38, 9). Die auf den ersten Blick widersprüchliche Äußerung: ‚Wer gegen seinen Schöpfer sündigt, fällt (allein) in die Hände des Arztes' (38, 1), ist nicht ‚merkwürdig' (Wolff 217), Zeichen eines Mangels an Zuversicht gegenüber der H. schlechthin (Hengel 339), sondern wieder Hinweis auf das unbedingte Angewiesensein menschlicher H. auf Gott (daher haben wir im Zitat ‚allein' eingefügt). Auch der Ausspruch: ‚Eine lange Krankheit spottet des Arztes' (Sir. 10, 10), dürfte in diesem Licht, nicht als Ausdruck grundsätzlicher Skepsis, zu sehen sein. Im übrigen stimmen wir überein mit Hengels Gesamteinschätzung (343: ‚man hat den Eindruck, als stehe der Schreiber in einem gewissen Gegensatz zu fromm orthodoxen Kreisen, die die Tätigkeit des Arztes grundsätzlich ablehnten ... vielleicht ist er ... von der hellenist. Aufklärung beeinflußt'); vgl. insgesamt auch D. Lührmann, Aber auch dem Arzt gib Raum: Wort u. Dienst 15 (1979) 55/78.

c. Spätere Entwicklung. Hier ist zu unterscheiden zwischen Fremdbeurteilung u. Eigenentwicklung. – Grundsätzlich negativ beurteilte man im Zusammenhang mit dem frühen Christentum die israelitische H.: Die Juden haben in der H. nichts geleistet (Iulian. Imp. c. Galil. 222A [203 Neumann]). Christen kennen τὰς μαγγανείας, τὰς ἐπῳδάς, τὰ περιάμματα, τὰς φαρμακείας, mit denen die Juden heilen (Joh. Chrys. adv. Jud. 8, 5; vgl. 8, 7 [PG 48, 935. 937f]). Galens in einer Polemik gegen den Arzt u. Hippokrates-Kommentator Rufus aus Samaria (Zeitgenosse) fallende Bemerkung: ‚das Volk dieses Mannes (scil. die Juden) hat ... nicht die Fähigkeit, Bücher der Alten zu erklären' (in Hippocr. epid. 6 comm. 7 [CMG 5, 10, 2, 2, 413, 37f; vgl. 36]), gehört gleichfalls hierher (s. auch M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 2 [Jerusalem 1980] 309_7). Dies klingt so deutlich mit Paulus' Urteil über die Juden zusammen (2 Cor. 3, 14f: ‚ihr Denken ist ‘verschwielt, ἐπωρώθη'; bis zum heutigen Tag verbleibt ihnen der gleiche Schleier beim Lesen des

AT ... bis heute liegt, sobald Moses gelesen wird, ein Schleier auf ihrem Herzen'; dazu K. S. Frank, ‚Adversus Judaeos' in der Alten Kirche: B. Martin / E. Schulin [Hrsg.], Die Juden als Minderheit in der Geschichte [1981] 35), daß man Galen, der einiges über Juden u. Christen wußte, Kenntnis der Paulusstelle oder entsprechender christlicher Äußerungen zutrauen möchte (dieser Gesichtspunkt bei R. Walzer, Galen on Jews and Christians [London 1949] nicht berücksichtigt). – Bei der jüd. Eigenentwicklung ist bezüglich der H. wieder zweierlei zu unterscheiden: eine hemmende u. eine positive Tendenz. Wenn Philon (sacr. Abel. et Cain. 70) diejenigen, die menschliche Ärzte aufsuchen u. dabei Gott vernachlässigen, kritisiert, dann ist hier, um die Zeitenwende, der alte Gegensatz zwischen Anspruch des Jahwe-Glaubens u. ‚aufgeklärter' Haltung weiter evident. Daß bei diesem hellenisierten Juden die Kritik gegen zu einseitig ‚aufgeklärtes' Verhalten geht (‚welche Gott dem Retter nicht fest vertrauen u. sich zuerst zu kreatürlichen Hilfsmitteln flüchten: Ärzten, Kräutern, gemischten Arzneien': ebd.), überrascht nicht: Seine ‚mittlere' Haltung entspricht offenbar der von Sirach. In talmudischer Zeit rät dann Rab, babylonischer Amoräer erster Generation, ‚wohne nicht in einer Stadt, deren Vorsteher Arzt ist' oder ‚trinke keine Medikamente, lasse Dir keinen Zahn ziehen' (bPesaḥim 113a). Das markiert einen religiösen Gegenpol, dessen Rigorismus, was die Intention (aber natürlich nicht die Motivation) angeht, an Catos interdixi tibi de medicis (s. o. Sp. 231) erinnert. Der auf Rabbi Schaul (3. Jh. nC.) zurückgehende Ausspruch: ‚der beste Arzt ist gerade für die Hölle gut' (Qiddušin 4, 14), liegt auf der gleichen Linie (hier geht es um Berufswahl). Wenn Baader 11_{44} dies als Zeichen genereller ‚Verachtung' der H. ‚bei den Juden' interpretiert, dann ist das, auch angesichts ebenso existierender positiver Zeugnisse, unzutreffend. Ebensowenig kann man (wie Baader ebd.) Kelim 26, 5 dafür heranziehen: Hier geht es um Felle, die unrein werden können. Unter den mit ihnen umgehenden Berufen ist (neben Eseltreibern, Kamelführern u. a.) der Arzt mit seinem ‚Lederschurz' genannt. Ob, gegebenenfalls warum, dieser im talmudischen Judentum zu den berufsständischen Utensilien des Arztes gezählt wurde, scheint unklar; mehr kann aus dieser Stelle nicht geschlossen werden. Positive Tendenzen drücken sich dagegen einmal dadurch aus, daß es offenbar schon mindestens im ausgehenden 1. Jh. vC. bekanntere jüd. Ärzte gab. Celsus erwähnt zweimal (med. 5, 19, 11B u. 22, 4) einen ‚Judaeus' als Quelle. Ein hochgeachteter jüd. Arzt ist durch eine griech.-hebr. Grabinschrift (CIJ 600 bzw. CIL 11, 6213) faßbar: Flavius Faustinus, Sohn des Isas (Isaak?, s. CIJ 600), Archiater der Gerusiarchen in Venusia (2. Region Italiens). Dieser spätkaiserzeitliche Arzt (genaueres Datum unbekannt) nahm seinen hohen sozialen Rang (er war Freigeborener [Filiation] u. romanisiert) in einer Stadt ein, wo zahlreiche jüd. Inschriften auf einen signifikant hohen jüd. Bevölkerungsanteil weisen (Venusia blieb, wie Benevent, bis ins MA auffallend ‚jüdisch', vgl. S. W. Baron, A social and religious history of the Jews^3 4 [New York 1965] 20. 242_{20}). Zumindest letzterer Arzt muß also auch unter Juden hochgeschätzt gewesen sein; s. dazu insgesamt F. Kudlien, Jüdische Ärzte im röm. Reich: MedHistJourn 20 (1985) 36/57. Speziell im religiösen Bereich des Judentums förderten sodann zunächst offenbar die Essener durch das Argument, Gott habe die H. dem Noah übermittelt (vgl. den Hinweis, H. u. Ärzte seien von Gott geschaffen, bei Sirach), u. durch entsprechendes positives Interesse an H. deren Anerkennung (vgl. Hengel 343f). In talmudischer Zeit schließlich gab es, neben umständlichen Rechtfertigungen der Existenz des Arztberufs auf Erden aufgrund von Bibelstellen (bBerakot 60a), auch ausgesprochene Appelle für eine positive Berücksichtigung der H., so etwa die Aufforderung an die Schriftgelehrten, nur an Orten mit ärztlicher Versorgung zu wohnen (bSanhedrin 17b; vgl. S. Krauss, Talmud. Archäologie 1 [1910] 264). Dies gilt, wohlgemerkt, für reguläre Ärzte (von Rabbinen als Heilern oder jüdischen Heil-‚Magiern' abgesehen).

B. Christlich. I. Sind Jesus u. die Jünger ‚Heilkundige'? In den Evangelien (Mc. 2, 17 par.; Lc. 4, 23) bezeichnet Jesus eigentlich nicht sich selber als ‚der Arzt' (Schadewaldt 117), sondern gebraucht, in übertragenem Zusammenhang, sprichwörtlich Redewendungen wie ‚die Gesunden bedürfen des Arztes nicht' u. ‚Arzt, behandle Dich selber' (vgl. G. A. Lindeboom, Doktor Lukas [1965] 120; Hengel 338). Später heißt er dagegen, in medizinischem Zusammenhang, ausdrücklich ἰατρός, so etwa in den Apostelakten (Act. Thom.

156 [AAA 2, 2, 265, 2]; Act. Joh. 108 [ebd. 2, 1, 206, 10/2]). Dazu trat, im griechischsprachigen Bereich, die Ableitung seines Namens von ἰᾶσθαι (dazu E. J. u. L. Edelstein, Asclepius 2 [Baltimore 1945] 135_{10}; Hengel 338_2). Für das Verständnis frühchristlicher Einstellung zur H. ist es wichtig, sich klarzumachen, daß Jesus u. die Jünger als Heiler weder professionelle Ärzte waren noch ihr Heilen etwas mit regulärer H. gemein hatte. Lukas, der ,geliebte Arzt' des Paulus (Col. 4, 14), ist in diesem Kreise deren einziger Vertreter. Die Frage, ob dieser Lukas identisch mit dem Evangelisten u. Verfasser der Apostelgeschichte war, wird man wohl skeptischer als Hengel (340 mit Anm. 6) beurteilen müssen (vgl. K. Wegenast, Art. Lukas: KlPauly 3 [1969] 771f). Schon deshalb ist der (zuletzt von Lindeboom aO. unternommene) Versuch, beim Evangelisten Lukas spezifisch ,Ärztliches', im Gegensatz zum Heilen Jesu u. der Jünger, aufzuspüren, bedenklich (zur Unmöglichkeit, dies anhand des Sprachbefundes zu leisten, s. Hengel 355 mit Anm. 70). – Das distinktiv Andersartige des von Jesus u. den Jüngern praktizierten Heilens zeigt sich in dreifacher Hinsicht: a) Diese Heilfähigkeit ist von Gott gegeben (u. durch Jesus den Jüngern vermittelt), aber anders als im frühgriech. Bereich (s. o. Sp. 224f). Sie ist eine ,Macht' (ἐξουσία, Mt. 10, 1), die weder lern- noch lehrbar ist u. die sich als ,Kraft', die ,austritt' (δύναμις ἐξελθοῦσα, Mc. 5, 30; dazu Hengel 347f), auswirkt. b) Dieses als ,Macht/Kraft' von Gott verliehene Heilen beansprucht ein ungleich weiteres Tätigkeitsfeld als die reguläre H.: Es will auch Tote erwekken u. Dämonen austreiben können (Mt. 10, 8). c) Die angewandten Methoden bestehen im wesentlichen aus *Handauflegung oder magisch-religiösem ,Reinigen' (καθαρίζειν, Mt. 10, 8 von Aussätzigen), also genau dem, was altgriechisch καθαρταί/γόητες taten, von denen sich die reguläre H. seit spätestens dem 5. Jh. vC. so energisch abgegrenzt hatte (s. o. Sp. 227).

II. Ablehnung der Heilkunde. Hier ist vorweg zweierlei zu betonen: Im griech. nichtchristl. Bereich haben selbst rigoroseste Kyniker (oder Stoiker) H. nie ganz u. gar abgelehnt (dazu F. Kudlien, Cynicism and medicine: BullHistMed 48 [1974] 305/19). Dies blieb (abgesehen von bestimmten altrömischen, durch Cato charakterisierten Kreisen) im religiösen Umfeld einigen frühen Christen vorbehalten, die sich darin mit einer jüdischen Gruppe, den Jahwe-Rigoristen, berührten. Selbst jene Christen waren nur in der Theorie so rigoros; im akuten Notfall überließen auch sie sich gewöhnlich Vertretern der H. (wie es die rigorosen Stoiker, etwa Dionysios ,der Renegat', getan hatten, s. ebd. 308). – ,Theologischstes' Motiv der Ablehnung der H. war für Christen (wie für rigorose Jahwe-Gläubige) das Argument, Gott allein, Sender der Krankheiten, könne auch heilen (Ex. 15, 26 u. o. Sp. 237) bzw. auf die von Jesus u. den Jüngern praktizierte Art heilen lassen. Tatian, Führer der ,Enkratiten' (einer ,mehr kynischen als christlichen Sekte': D. R. Dudley, A history of Cynicism [London 1937] 174), u. PsMakarios/Symeon stempelten alle bei der H. Zuflucht Suchenden als Ungläubige ab (Frings 14/6; Schadewaldt 126f). Ihr Gesinnungsgenosse Markion wollte konsequent die Bezeichnung ,geliebter Arzt' für Lukas im Kolosserbrief streichen (ebd. 127). Aber selbst die ,Enkratiten' riefen, wenn sie krank wurden, nach regulären Ärzten (Belege bei Frings 16; *Enkrateia). – Ferner spielte die scharfe Konfrontation zwischen der Allmacht göttlichen Heilens u. der Ohnmacht regulärer H. ihre Rolle. Eine seit langem ,blutflüssige' Frau hatte ,vieles von vielen Ärzten erlitten ... u. keinen Nutzen gehabt, sondern es war nur schlimmer mit ihr geworden', bis sie ,das von Jesus gehört' hatte, der sie sofort heilte (Mc. 5, 25/9 par. Lc. 8, 43f). Trotz Hengel 340, der dem Evangelisten Lukas, angeblich ein Arzt, hier ein ,abgemildertes Urteil' zuschreibt, besteht zwischen diesen beiden Berichten kein wesentlicher Unterschied. Die Topik der ,Grenzen der H.', gegebenenfalls mit Verweis auf allmächtig-erfolgreiches göttliches Heilen, war traditionell (s. o. Sp. 230f u. 235f). – Im späteren Christentum propagierten die Heil-Heiligen Kosmas u. Damian (bzw. deren Anhänger) ihre Erfolge, gegenüber der prinzipiell hilflosen H. à la Hippokrates u. Galen (Mir. Cosm. Dam. 20 [49 Ruppr.]; zum Topos ,unfähige H. – erfolgreiches Heilen Gottes u. der Heil-Heiligen' s. auch L. Deubner, De incubatione [1900] 65. 70_5; A.-J. Festugière, Sur les ,discours sacrés' d'Aelius Aristide: RevÉtGr 82 [1969] 119). – Ein mehr materielles Motiv war die Frage des finanziellen Aufwandes im Verhältnis zum Nutzeffekt: Die genannte ,Blutflüssige' hatte ,all das Ihre ausgegeben', ohne Erfolg. Jesus u. die Jünger behandelten dagegen so-

wohl erfolgreich wie kostenlos (Mt. 10, 8 im Heil-Auftrag: ,Umsonst gebt es'; an den o. Sp. 242f erwähnten Stellen aus den Apostelakten ist Jesus der ,unentgeltliche Arzt'). Ebenso waren Heil-Heilige wie Kosmas u. Damian oder Kyros u. Johannes ,Anargyroi' (Beiname; J. H. Croon, Art. Heilgötter: o. Bd. 13, 1224f). Auch mag man hierin ähnlich wie frühe Römer (Gesundheit/Leben ist keine Sache von Kauf/Verkauf u. professionalisierter Erwerbstätigkeit [s. o. Sp. 231f]) gedacht haben, wofür Mt. 10, 9: ,erwerbt nicht Gold ... in eure Gürtel', spricht. Ferner kam Angst vor gewissen Standardmethoden regulärer H. hinzu. Wenn Hieron. ep. 40, 1, 1. 3 die Chirurgie grausam nennt (u. dies bildersprachlich auf die chirurgici spirituales überträgt), so erinnert das nicht nur an altrömische Vorwürfe gegen ärztliche saevitia secandi urendique (o. Sp. 232): Aversion gegen diese beiden uralten Therapiemethoden ist auch für das frühe Griechentum bezeugt, u. bei Heraklit (VS 22 B 58) scharf mit dem ärztlichen Anspruch auf Bezahlung konfrontiert. Auf diese Angst spekulieren frühe Christen mit dem betonten Hinweis, Kosmas u. Damian heilten ohne Messer (Mir. Cosm. Dam. 28 [61 Ruppr.]), genau wie Jesus u. die Jünger. – Ein besonders interessantes Motiv spiegelt ein kaiserzeitl. Arzt Thessalos, der, obwohl kein Christ, einen auch für das Christentum belangreichen, in vielen Parallelen bezeugten religiösen ,Konversions'-Typ repräsentiert (hierzu u. zum Folgenden vgl. A. D. Nock, Conversion [Oxford 1933] 108f): Enttäuscht von der gelernten H., suchte er nach göttlich ,enthüllter' Medizin. Asklepios gewährt ihm eine derart offenbarte, anstelle einer Medizin ,not from divine revelation but from knowledge' (zum ganz andersartigen Verhältnis zwischen medizinischer Fähigkeit als göttlicher ,Gabe' u. H. als lern-/lehrbarem ,Wissen' in frühgriechischer Auffassung s. o. Sp. 224f). Die dem Thessalos gewährte göttliche Medizin war zwar auch Faktenwissen (nicht reine ,Macht/Kraft' wie bei Jesus u. den Jüngern), aber eben nicht ein regulär beigebrachtes, wie es hier als solches abgelehnt wird.

III. Anerkennung der Heilkunde. Es geht dabei um einen vielschichtigen Prozeß geistiger Auseinandersetzung, mit verschiedenen Markierungspunkten u. Lösungswegen. – Wie kam der ,geliebte Arzt' Lukas als Vertreter regulärer H., falls er, als Christ, ein solcher blieb u. nicht so wie etwa der Arzt Thessalos reagierte, mit dem Christentum zurecht? Oder Alexander, um 175 nC. der erste bekannte christl. Märtyrer, der Arzt war (Eus. h. e. 5, 1, 49f, dazu Harnack 4f)? Ein möglicher Weg war die Kombination von Arzt- u. Priesterberuf, wie in mehreren frühen Fällen bezeugt: Zenobios, Ende des 3. Jh. Opfer der diokletianischen Verfolgung (Eus. h. e. 8, 13); Theodotos, Anfang 5. Jh., Bischof in Laodikeia u. Arzt (ebd. 7, 32, 23); zur selben Zeit ein namentlich unbekannter paläst. Bischof u. Arzt (Epiph. haer. 30, 4, 5; zu den genannten s. Harnack 8/10). Besonders wichtig ist der um 400 lebende Arzt u. christl. Priester Dionysius, weil ein erhaltenes Gedicht auf ihn (CLE 2, 2, 1414) Formeln für die in dieser Berufskombination vorausgesetzte Versöhnung zwischen H. u. christlicher Religion gibt: Glaube u. reguläres Arzttum kommen zusammen, indem ars veneranda fidem, fidei decus extulit artem: haec studii titulos, altera mentis habet (ebd. v. 13f). Bezeichnenderweise behandelte Dionysius kostenlos (was keineswegs alle frühchristl. Ärzte getan haben werden, s. Harnack 11; zum Dilemma des ärztlichen Honorars im frühen Christentum s. o. Sp. 244f; *Arzthonorar). Diese Versöhnung zwischen studium (hier: der H.) u. mens (hier: christliche ,Gesinnung') mußte nicht von vornherein so ausbalanciert sein, d. h. der H. mochte dabei nur die Rolle einer ancilla theologiae zufallen (dazu Frings 23f; Schadewaldt 123). Das hing auch von der Art der Wesensbestimmung christlichen Heilens in Konfrontation mit regulärer H. ab. Hilfreich dabei, für eine Anerkennung der letzteren, war sicher auch, was man ,heilkundiges Denken in der Theologie' genannt hat: die bildersprachliche Beschreibung ihrer ,Seelen'-Medizin in der Fachsprache der H. bei frühchristlichen Autoren wie, vor allem, Hieronymus (G. Fichtner, Christus als Arzt: FrühmittelalterlStud 16 [1982] 6/13, bes. 11). Doch blieb auch die anerkannte H. für solche Christen strikt ,Körper'-Medizin u. konnte gegenüber dem ,Seelen'-Heilen entsprechend abgewertet werden, wie im 4. Jh. PsIustin. quaest. et resp. 55 (3, 2, 80 Otto) zeigt: Auf die Frage: ,Wenn die Heilkunst den Menschen so zuträglich ist, wie konnte es geschehen, daß man die Erfindung eines solchen Gutes Nichtchristen verdankt?', erfolgt die Antwort: ,Auch von den Frommen sind viele Heilmittel für leibliche Krankheiten entdeckt

worden ... aber keiner von den Nichtchristen hat ein Verständnis der Seelen-H. besessen' (s. dazu auch Harnack 21 mit Anm. 3). Eine andere Wesensbestimmung des Unterschieds zwischen christlichem Heilen u. regulärer H. war, für deren Anerkennung, weit problematischer. In seinem Matthäus-Kommentar bemerkt Origenes: ,Ärzte mögen immerhin eine natürliche Erklärung (scil. der ,Epilepsie') versuchen, da nach ihrer Überzeugung hier kein unreiner Geist im Spiel ist, sondern eine Krankheitserscheinung des Körpers vorliegt'; dagegen die christl. Auffassung: ,Wir aber glauben dem Evangelium auch darin, daß diese Krankheit ... offenkundig von einem unreinen ... Geiste bewirkt wird' (in Mt. comm. 13, 6 [3, 220 Lomm.; Übers. F. J. Dölger]; vgl. J. H. Waszink, Art. Epilepsie: o. Bd. 5, 830f). Wenn hier ,Glaube' u. ,natürliche Erklärungsweise' derart gegeneinanderstehen, dann zeigen sich an einem konkreten Punkt die tatsächlichen Probleme der Versöhnung von fides u. ars (medica) (diese ist bei dem Arzt u. Priester Dionysius also vielleicht eher idealisiert). Daß aber eine ,natürliche Erklärungsweise' auch für Christen anziehend sein konnte, beweist eine Gruppe von ihnen um 200 in Rom. Dies waren ,Leute, welche irdisch sind u. Irdisches reden', Geometrie pflegten, Aristoteles u. Theophrast ,bewunderten', u. was H. anlangt, so wurde von ihnen ,Galen sogar angebetet' (Eus. h. e. 5, 28; Harnack 5f). Das Zitierte ist Teil eines christlichen Angriffs gegen diese Glaubensbrüder, die schließlich exkommuniziert wurden. Orthodoxen galt es als Frevel, die ,Natur zu erforschen', nicht nur, wenn das mittels Leichen- oder gar Vivisektion erfolgte (vgl. Tertullians Attacke gegen Herophilos an. 10, 4: ut naturam scrutaretur ... [mit Waszink im Komm. zSt.]), sondern generell: Naturerforschung mochte sich anmaßen, Gott in seine Geheimnisse blicken zu wollen (Belege bei Frings 17). – Die Gegenposition innerhalb des Christentums entwickelte sich aus folgenden Argumenten: Anatomische Erforschung des Körpers muß, zum Preise seines Schöpfers (opificium dei), betrieben werden, freilich angemessen (ebd. 16f. 20f). Interesse an Anatomie u. Physiologie ist für Christen auch wegen der Frage der Auferstehung des Leibes u. der Natur der Seele legitim (dafür s. Harnack 31/56, bes. 33/56). So gewinnt der Körper eine eigene Würde u. wird nun auch gegen leibfeindliche Askese verteidigt (Eus. h. e. 5, 3, 2 über den Enkratiten Alkibiades). Daher akzeptieren selbst strengste Klosterregeln wie die Pachoms (reg. praec. 105 [42 Boon]) die Hilfe der H. im Bedarfsfall. Schließlich betonen vor allem Origenes u. Gregor v. Nyssa, H. sei gottgewollt, eine Gabe Gottes, u. der Mensch habe von Gott die Fähigkeit, durch empirisches Erproben u. Benutzen (πεῖρα u. χρεία) die H. noch voranzubringen (Belege bei Frings 8/11). Damit war im Judentum (Sir.) wie im frühen Griechentum vorgegebenes Ideengut aufgenommen. So entwickelte sich auch eine sachlichere, entemotionalisierte christl. Haltung der H. gegenüber (zum breiten Spektrum der Einstellungen s. D. W. Amundsen, Medicine and faith in early Christianity: BullHistMed 56 [1982] 326/50). Die störende Heiler-Rivalität zwischen Asklepios u. Christus (s. Edelstein, Asclepius aO. 132/8) wurde in euhemerisierender Manier abgebaut, indem man Asklepios (u. andere heidn. Heil-Heroen u. -Götter) als vergöttlichte menschliche Erfinder der H. interpretierte (dazu Thraede aO. [o. Sp. 224] 1262). Die Lernbarkeit der H. führte etwa Clemens v. Alex. zur Betonung der Wichtigkeit der μάθησις (s. Frings 33; vgl. im Dionysius-Gedicht den Begriff studium), womit ein frühgriech. Qualifikationsbegriff (s. o. Sp. 225) wieder ins Spiel kam. Auch galt nun die H. nicht mehr per se als übel, sondern man gewahrte auch im Christentum, daß sie Grenzen hatte: Nicht nur, daß ,die Kunst der Ärzte nichts vermag, wenn Gott es nicht will' (Origenes, s. Frings 12); sondern man unterschied nüchtern unheilbare Krankheiten (ebd. 46f) u. unfähige Ärzte (ebd. 48f). – Bemerkenswert ist, daß auch im Christentum die H. gegen nicht-professionelles Heilen scharf abgegrenzt wurde; allerdings betraf das nicht christliche ,Kraft'- oder ,Glaubens'-Heiler, sondern jüdische Wundertäter, insofern als diese ,Feinde Gottes' waren (ebd. 27/9). Den Gipfel frühchristlicher Anerkennung der H. bildet wohl die Tatsache, daß man nicht nur die Ethik des regulären Arztes als geistesverwandt empfinden (dazu ders., Aus fremden Leiden eigene Sorgen. Zur Geschichte einer ärztlichen Ethik-Formel: ArchGeschMed 43 [1959] 1/12), sondern sogar dessen Verhalten als Vorbild für den als ,Seelenarzt' fungierenden Priester empfehlen konnte (Joh. Chrys. sac. 1, 5).

G. Baader, Der ärztliche Stand in der röm. Republik: Acta Conventus XI Eirene (Warsza-

wa 1971) 7/17. – H. DILLER, Art. Medizin I. Antike: HistWbPhilos 5 (1980) 968/76. – A.-J. FESTUGIÈRE, Hippocrate. L'Ancienne Médecine = Études et Commentaires 4 (Paris 1948). – H. J. FRINGS, Medizin u. Arzt bei den griech. Kirchenvätern bis Chrysostomos, Diss. Bonn (1959). – A. HARNACK, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte = TU 8, 4b (1892). – S. A. HARVEY, Physicians and ascetics in John of Ephesus: DumbOPap 38 (1984) 87/93. – R. u. M. HENGEL, Die Heilungen Jesu u. medizinisches Denken: A. Suhl (Hrsg.), Der Wunderbegriff im NT = WdF 295 (1980) 338/73. – H. HERTER, Kl. Schriften = StudTestAntiq 15 (1975). – G. H. KNUTZEN, Technologie in den hippokratischen Schriften Περὶ διαίτης ὀξέων, Περὶ ἀγμῶν, Περὶ ἄρθρων ἐμβολῆς (1964). – F. KUDLIEN, Der griech. Arzt im Zeitalter des Hellenismus (1979); Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen (1967). – J. H. KÜHN, System- u. Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum = Hermes Einzelschr. 11 (1956). – V. NUTTON, From Galen to Alexander. Aspects of medicine and medical practice in late antiquity: DumbOPap 38 (1984) 1/14. – H. SCHADEWALDT, Die Apologie der Heilkunst bei den Kirchenvätern = Veröff-InternGesGeschPharm 26 (1965) 115/30. – H. SCHIPPERGES, Art. Medizin II. MA u. Renaissance: HistWbPhilos 5 (1980) 976/84. – K. SEYBOLD/U. MÜLLER, Krankheit u. Heilung (1978). – G. VIKAN, Art, medicine, and magic in early Byzantium: DumbOPap 38 (1984) 65/86. – H. W. WOLFF, Anthropologie des AT[3] (1977).

Fridolf Kudlien.

Heilmittel.

A. Ursprünge u. Umfeld. I. Allgemeines. Auch wenn man den Begriff des H. durchweg auf Realien bezieht, die, in oder am Körper verabreicht, eine Heilung verursachen sollen, so sind doch frühzeitliche u. auch spätere Vorstellungen anzumerken, die im Gegensatz zum rational eingesetzten Arzneimittel, sei dies nun spekulativ oder empirisch, die Grenze zum irrealen u. irrationalen H.begriff, als ‚Heils'-Mittel, überschreiten u. die Wahl u. die Art eines jeweiligen Arzneimittels auch noch weiter bestimmt haben. Es sind dies Vorstellungen von Reinigung (Katharsis), von *Gebet (II [Fürbitte]; vgl. *Gesundheit) u. *Beschwörung sowie von der Stellvertreterrolle, dem Opfer, die die Erwartungshaltung gegenüber dem H. über die Zeitenwende ins MA u. zT. darüber hinaus begleitet haben. Die jeweiligen Krankheitsvorstellungen sind ausschlaggebend für die Wahl einer Therapie u. des H. Von den drei antiken Säulen der Therapie: Diätetik, Pharmazie u. Chirurgie (bei Platon schon festzustellen, nach Celsus [wohl zu unrecht] erst alexandrinisch [Artelt 42 mit Lit.]), kommt hier die Pharmazie (von φάρμαξις) in Betracht, während die Anweisungen zur *Ernährung u. Gesunderhaltung (regimina) u. der Eingriff mit Hand u. Instrument hier nicht behandelt werden (vgl. H. Schipperges, Moderne Medizin im Spiegel der Geschichte [1970] 116/31).

II. Arzneifindung. Zum Gang der Arzneimittel-Findung in der Vorzeit sind verschie-

dene Thesen aufgestellt worden (E. Schaer, Zur Frage der Auffindung von H., Giften u. Genußmitteln durch Naturvölker: Apothek-Ztg 14 [1899] 65f; Barb 1209f). Einerseits wird eine Priorität der äußerlichen Berührung (*Contactus) mit Zaubermitteln, die erst allmählich zu innerer Einnahme u. dann meist zu ‚Reinigungs'-Zwecken (Purgativa, Vomitiva) überging, angenommen. Andererseits wird mit Artelt 1/24 umgekehrt ein animalisches Urwissen (Instinkt) vom H. angenommen, welches später erst mit magisch-animistischen Ritualen umgeben u. zT. auch verfälscht worden sei. Eine auch im Tierreich zu bestätigende ‚Aviditätstheorie', die instinktive Aufnahme von dem Körper mangelnden Stoffen oder seinen Stoffwechsel entlastenden Pflanzen u. Mineralien, u. die von einigen Tieren bekannte Vermeidung der Giftpflanzen werden zur Begründung vorgebracht. Beide Wege mögen zuzeiten eingeschlagen worden sein, doch in jedem Falle ist die wachsende Erfahrung, die Empirie, wie etwa in der Kenntnis der Nahrungspflanzen, von entscheidender Bedeutung bei der H.findung. Daß der Mensch vom Tier den H.gebrauch erlernt habe, ist jedenfalls in der griech.-röm. Antike überliefert u. durch das MA bis hin zu des J. J. Chr. v. Grimmelshausen ‚Simplicissimus' (1669, Buch 2, Kap. 12) ein häufiger Topos, zu dem Plinius eine Fülle von Beispielen liefert (n. h. 20, 60. 132. 169. 254 u. ö.). Auch der Lehrer des *Asklepios in der Arzneipflanzenkunde, der Kentaur *Chiron (vgl. W. Speyer, Der heilkundige Hippozentaur, Alexander d. Gr. u. Hippokrates. Ein neuer Text über die erste Offenbarung der Heilpflanzen: Symmicta philologica Salisburgensia, Festschr. G. Pfligersdorffer [Roma 1980] 171/85), steht als Mischwesen dem Tierreich nahe. – Wenigstens erwähnt sei die Vorstellung, daß Arzneimittel geoffenbart wurden. Nach einer bei Plinius (n. h. 29, 4; vgl. Strab. 14, 2, 19) erhaltenen Tradition hätte schon *Hippokrates seine medizinischen Kenntnisse hauptsächlich aus den Votivtafeln geschöpft, auf denen Kranke im Asklepiostempel von Kos von der am eigenen Leibe erfahrenen Wunderheilung u. mithin von den Heilkünsten des Gottes Zeugnis abgelegt hätten. Nach ägyptischer Auffassung waren zahlreiche H. von Isis offenbart (Diod. Sic. 1, 25, 2; *Erfinder). Oft sollen H. für bestimmte Krankheiten in Tempeln (Plin. n. h. 29, 3) oder im Traum (Marc. Aurel. seips. 1, 17; Artemid. onir. 2, 33; 4, 22) mitgeteilt worden sein.

III. Signatur u. Sympathie. Daß die ‚Signatur', also Form, Farbe, Geruch u. Geschmack, der Pflanzen ihre Eignung als H. für bestimmte Organe oder gestörte Funktionen eröffne, ist in der Sympathielehre (Beispiele Plin. n. h. 20, 1f, der auf des Empedokles φιλία u. νεῖκος [Zuneigung u. Streit] in der Natur u. Kosmologie zurückgreift [odia amicitiaeque]) der Antike u. des MA ein beliebter, durch die Stoa (zB. Poseidonios) u. den Neuplatonismus (zB. Makrokosmos-Mikrokosmosentsprechung; Emanationslehre; Plotin, Jamblichos, Proklos) beförderter Topos, der in anthropozentrischer Sicht weiter diskutiert wurde, für die Vorzeit aber in die verschiedenen Erfahrungswerte nur einzuordnen ist. Dieses Analogiedenken hat jedoch seit der Antike eine Vielzahl von vermeintlichen u. einigen auch zufällig vorhandenen Heilwirkungen der Pflanzen in die Literatur eingebracht, so daß auch die Namengebung nicht unerheblich darauf basiert: u. a. Anemona hepatica, Leberblümchen (Blattgestalt); Pulmonaria officinalis, Lungenkraut (Lungenbläschen-Flecken auf den Blättern). Auch die Allegorese von Pflanze, Tier u. Stein fußt seit dem Physiologos, einem anonymen christl. Volksbuch, dessen älteste griech. Fassung aE. des 2. Jh. nC. in Alexandria entstanden sein dürfte, aber nur eine lange Tradition zusammenfaßt, die gelegentlich auch anderswo, zB. bei Plutarch, Aelian u. a. greifbar wird (vgl. M. Krause, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 70), auf Sympathie-, Signatur- u. allgemeinem Analogiedenken.

IV. Rituale. In Magie u. Animismus sind Krankheiten u. H. personifiziert worden. Es wurde der einzelne Pflanzengeist oder -dämon mit seiner Heil- oder Giftwirkung genutzt u. bei der Ernte, dem Sammeln, durch Rituale besänftigt. Das durch Flavius Josephus (b. Iud. 7, 183/5; vgl. Plin. n. h. 20, 1f) überlieferte Alraunen-Graben (Mandragora officinalis; *Alraun; K. Figala, Alraune. Medizin u. Aberglaube: Pharmazie u. Geschichte, Festschr. G. Kallinich [1978] 64/75), wobei ein die Wurzel herausziehender Hund als Stellvertreter des Sammlers durch den Pflanzengeist getötet wird u. das literarisch u. ikonographisch eine breite Berücksichtigung in den Herbarien der Antike u. des MA findet, ist der magischen, dem Mythos vorausgehenden animistischen Naturauffassung zuzuord-

nen u. findet Entsprechungen in den Sammelritualen auch heutiger Naturvölker. Beispiele von Sammelritualen der Rhizotomen (Wurzelschneider), der Materialzulieferer der antiken Ärzte (schon bei Theophr. hist. plant. 9, 8, 8), bringt noch Plinius, wenn auch noch offensichtlicher als Curiosa (n. h. 26, 162; 27, 31. 75. 85. 107. 141 u. ö.).

V. Katharsis. Da die Krankheitsauffassung auch das Wesen des H. bestimmt, ist seit der Vorzeit, da Krankheiten als Geister u. Dämonen, später als Teufel, gesehen wurden, ein H. die Austreibung (*Exorzismus), die durch Eingabe ekelerregender Substanzen (Urin [*Harn], Kot, Würmer) noch verstärkt werden sollte. Zum anderen ist ein H. die Abschreckung, der Schutz durch *Amulett u. Talisman. Austreibung sollte aber auch mit ausführenden H. (Brech-, Abführmittel usw.) erfolgen. Diese werden andererseits in einer Vorstellung, die Krankheit als Folge einer Tabuverletzung, folglich als Strafe, ansieht, in den Prozeß der Sühne, der körperlichen u. seelischen Reinigung als Cathartica u. Purgantia (Reinigungsmittel) ebenfalls einbezogen u. genossen daher in verschiedenen Zivilisationsstadien hohes Ansehen. Die Einzelerkrankung als Folge von Sünde u. die Epidemien als Folge von Volks-Verfehlungen sind in der Antike u. im MA trotz rationaler Krankheitstheorien (u. a. der sich seit dem 5. Jh. vC. herausbildenden Humoralpathologie) weiterhin vertraut u. gewinnen im Christentum durch Einflüsse des AT u. teilweise auch des NT, das aber an anderen Stellen gerade den Gedanken von Krankheit als Kollektivstrafe ablehnt (zB. Lc. 13, 2/5) oder eine neue Funktion von Krankheit aufzeigt (zB. Joh. 9, 3; 11, 4; vgl. 2 Cor. 12, 9f), zunächst wieder an Bedeutung, so daß hier der Erwartung auf Wunder- u. andere Suggestivheilungen durch Gebet, Weih- u. Heilswasser, Liturgie u. Wallfahrten zu Krankheitspatronen u. deren Inkubationszentren zuzeiten der Vorzug vor dem rationalen Arzneimittel gegeben worden ist. Zu den Cathartica gehören die Laxativa (Purgantia, Purgativa [stark wirkend: Drastica], also Abführ-), die Vomitiva (Brech-), Sudorifica (Schwitz-), Sternutatoria (Nies-), Expectorantia (brustauswurffördernde Mittel), aber auch ausführende Handlungen wie Schröpfen u. Aderlaß u. das Klistier. Da sie durchaus auch Erfahrenswert, zumindest in der Symptombekämpfung, aufweisen, wurden sie schließlich mit wechselnder Bevorzugung des einen oder anderen Mittels in die erste rationale Krankheitstheorie (Humoralpathologie, s. u. Sp. 257f) integriert u. damit rationalisiert. Wort u. Tat, Beschwörung, Besprechung, Segnung (ἐπῳδή; F. Pfister, Art. Epode: PW Suppl. 4 [1924] 323/44; Incantatio, Benedictio) u. Berührung können mit H.gabe verbunden werden, sind aber im magisch-religiösen Bereich oft vom H. unabhängige Heilungsformen (ebd. 328f; A. Allwohn, Das heilende Wort [1958]). – Zur Entsühnungsreinigung gehört auch die Buße, in der Verpflichtung zu bestimmten Ritualen (Waschungen u. a.) oder zu Kasteiung bzw. Pilgerfahrten.

VI. Stellvertreteropfer. Das Opfer als Sühne beinhaltet den Begriff des Stellvertreters; so sind Menschenopfer (bei Epidemien), Tier- u. Rauchopfer (Weihrauch) in ihrer historischen Abfolge (u. damit selbst wieder in eigener Stellvertretung) auch als H. im weitesten Sinne anzusehen, was auch durch die Sprache bezeugt ist: Dem φάρμακον als Heil- u. Giftmittel, ursprünglich Zaubermittel, ist der φαρμακός, der Stellvertreter ,als Träger eines zu entfernenden Übels' (Deubner, Feste 179/98) sprachlich verwandt. Φαρμακοί sind schon sehr früh (Hipponax frg. 5/10 West; 6. Jh. vC.) nachzuweisen, waren Bestandteil des Thargelienfestes u. werden auch für die folgende Zeit in Einzelfällen bezeugt (V. Gebhard, Art. Pharmakos: PW 19, 2 [1938] 1841f; F. Boehm, Art. Gallus et Galla, Graecus et Graeca: ebd. 7, 1 [1910] 685/7; F. Pfister, Art. Katharsis: ebd. Suppl. 6 [1935] 146/62; Artelt 89f; G. Lanata, Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate [Roma 1967] 45f; vgl. W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1186/220). Irrationale Erwartungen, die an das H. gestellt werden, wirken auch weiter. Im AT ist u. a. das Ritual auf ein Tier, den sprichwörtlichen ,Sündenbock' (Lev. 16, 7/10. 20/2), begrenzt. Das Entstehen mittelalterlicher Pogrome an Minderheiten, zumal während Epidemien, mag im weiteren Zusammenhang damit stehen.

B. Griechenland. I. Sprachliches. Φάρμακον, das ,Gegebene', zum Heil u. zum Schaden beigebrachtes Mittel, somit vox media, H. u. Gift, welches durch Zusätze wie θανάσιμον (,todbringend'), δηλητήριον (,schädlich') in seiner Funktion näher erläutert wird. Auch ἰός (gleichlautend, aber nicht verwandt mit ἰός, ,Pfeil') aus visos, zu lat. virus (*Gift), heißt ursprünglich Saft, wie lat. venenum (ei-

gentlich auch vox media: bonum et malum, nahestehend venus ~ φίλτρον), (Liebeszauber-) Gifttrank, zu Gift wurde (*Aphrodisiacum), dem sich die Einengung von potio (frz./engl. poison) angeschlossen hat (W. Morel, Art. Gifte: PW Suppl. 5 [1931] 223/8; Barb 1212f. 1222f). Dazu ἀντίδοτος (Gegengabe, ,-gift'; vgl. Schäfer).

II. Zeit Homers. a. Zaubermittel. Weiter vorrangig bleiben als H. Reinigung u. Sühne (s. o. Sp. 253), zumal bei inneren Krankheiten, während die Wundheilkunde u. kleine Chirurgie in den Epen viele Beispiele aufweist. Φάρμακον ist bei Homer noch Zaubermittel, wobei unter μῶλυ wohl allgemein ein Gegenmittel (μωλύω, ,abschwächen'; vgl. K. Ostir, Vorgriech. μῶλυ: Donum natalicium Schrijnen [Nijmegen/Utrecht 1929] 286/94) u. unter φ. νηπενθές möglicherweise ein Halluzinogen, wie Cannabis indica (Haschisch), zu verstehen ist (Berendes 1, 130f). Gemäß der magisch-theurgischen Betrachtung von Krankheit u. H. geschieht innerliche Verabreichung von H. hier meist durch Nichtärzte u. Frauen (Helena, Kirke, Agamede) als Zaubermittel. Hingegen wird in den Arktinos-Versen (Schol. Il. 11, 515c [3, 223, 29/40 Erbse]) Machaon als Chirurg u. Wunderheiler, Podaleirios als Heiler innerer ,unsichtbarer' Krankheiten angesprochen. Φάρμακον ist vox media u. wird durch Zusätze wie ἤπιον (,heilsam'), ὀδυνήφατον (,schmerztilgend'), ἐσθλόν (,kraftvoll wirkend'), λυγρόν (,Unglück bringend'), κακόν (,schlecht, schädlich'), ἀνδροφονον (,dem Menschen todbringend'), θυμοφθόρον (,seelenschädigend, -verwirrend'), οὐλόμενον (,schädigend') näher bezeichnet (Artelt 39). Das φάρμακον τοξικόν schließlich ist das in Jagd u. Krieg (vor allem von Nichtgriechen) genutzte Bogen- (τόξον) u. damit Pfeil-Gift (Barb 1213), welcher Zusatz sich bis zur heutigen Toxikologie verselbständigt hat (O. Schmiedeberg, Über die Pharmaka in der Ilias u. Odyssee [1918]). Die Grundbedeutung von H. u. Gift ist in späteren Zeiten mit der Kenntnis der Dosis-Abhängigkeit von Heil- oder Giftwirkung, im Corpus Hippocraticum schon erfaßt, von Paracelsus (16. Jh.) aufgegriffen u. in der Nebenwirkung durch die heutige Pharmakologie bestätigt worden.

b. Mythos. H. entstammen vorwiegend dem Pflanzenreich u. in der erst später faßbaren Benennung der Pflanzen (u. a. Theophrast) ist der Bezug der Nomenklatur zum griech. Mythos (zB. artemisia, paeonia, mercurialis) vorherrschend u. bis heute tradiert (J. H. Dierbach, Flora mythologica [1833]). – Die Giftigkeit der Tiere (Schlange u. Skorpion) wird als sekundär gedacht, da sie sich vermeintlich von Giftpflanzen, φάρμακα κακά, ernähren (H. Gossen/A. Steier, Art. Schlange [Arten]: PW 2A, 1 [1921] 521f; Barb 1214). Schlangen als chthonische Gottheiten sind für die Antike gift- u. heilkräuterkundig (vgl. Aeskulapstab), wobei auch eine Verjüngungsvermutung durch die Häutung mitwirkt. Sie werden auch zu H. verarbeitet, u. a. im spätantiken Theriak u. Mithridat (Schäfer 458/60), polypragmatischen Kompositionen, die mit Dutzenden u. mehr Bestandteilen, darunter Opium (schon früh bekannt, aber unter diesem Namen erst seit Plinius belegt: n. h. 20, 178. 202f), vielfach variiert bis in die neuere Zeit im Arzneischatz tradiert worden sind (vgl. u. Sp. 262. 264). – Die ,Schlange' des heutigen u. früheren Apothekenzeichens, um einen Arzneipokal gewunden, ist eher auf den ,hundertäugigen' Drachen zurückzuführen, den die Zauberin Medea, ursprünglich, wie auch entsprechende Personen bei Homer (zB. Kirke), wohl einem Erdmutter-Kult dienend (vgl. die mittelalterliche Hexe), in der Argonautensage (Apollon. Rhod. 2, 1260/4, 246; die hier genannten Beschwörungen u. magisch-einschläfernden Wacholderzweige werden noch in der Antike zum Pokal mit Narkotikumtrank vereinfacht [vgl. Deckel des Medea-Sarkophags in Basel, um 190 nC.; M. Schmidt, Der Basler Medeasarkophag (oJ.) 9 Taf. 5, 2]) mit einem φάρμακον in einem Pokale einschläfert, um Jason den Raub des goldenen Vlieses zu ermöglichen. Jedenfalls zeugen Tempelfriese u. noch mittelalterliche Apotheken-Statuen, wo Medea zu Hygieia (Göttin der Gesundheit, Hygiene) u. Panakeia (Allheilende, Panacee [Allheilmittel], beide ,Töchter' des Asklepios) wird, von dieser Quelle. Der Schauplatz Kolchis (s. Colchicum autumnale = Herbstzeitlose) galt als Heimat starkwirkender Pflanzen. – Auch mit chthonischen Kräften verbunden ist der Kentaur Chiron, Lehrer des Asklepios, in der Heilpflanzenwirkung (vgl. o. Sp. 251). – Nach der Zeit Homers u. bei den älteren Lyrikern (zB. Archilochos, Alkaios, Hipponax, Theognis; Artelt 46f) u. bei Hesiod (ebd. 46. 48_5) neigt das φάρμακον mehr zum eigentlichen H. u. wird damit metaphorisch zum remedium, zum Hilfsmittel allgemein. Doch lebt die Bedeutung Zauber-

mittel auch in den attischen Tragödien u. Komödien (A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RGVV 4, 2 [1908] 112/5; Artelt 48) weiter fort u. wird auch von Herodot (3, 130; 7, 114; Artelt 48) so gebraucht, während er die rund 100 eigentlichen H., die er aufzählt, ἴημα (= ἴαμα, ‚H.') nennt.

III. Corpus Hippocraticum. a. Entstehung. Neben ἴημα u. βοήθημα (‚Hilfsmittel') steht hier φάρμακον als Synonym oder Oberbegriff. In dem unter Hippokrates' Namen überlieferten Corpus, das wenigstens 60 Schriften aus ca. 500 Jahren (ca. 410 vC./1. Jh. nC.) umfaßt, sind neben 236 Heilpflanzen eine Fülle von Zubereitungsarten (Arzneiformen) erwähnt, deren Beeinflussung durch die ältere mesopotamische u. ägypt. pharmazeutische ‚Technik' nicht ausgeschlossen ist. In diesen Hochkulturen hatte sich der Arzneischatz, die materia medica, trotz des archaischen Habitus der Medizin, d. h. ihres magisch-theurgischen Zuschnittes, in gewiß auch empirisch gewonnenem Wissen reich ausgestaltet. Im Corpus Hippocraticum, das je nach Schulrichtung in der Therapie die Diätetik oder, wie die knidische, die H. bevorzugt, sind diese erstmalig vom magisch-mythischen Krankheitsdenken befreit in rationale Krankheitstheorien eingebunden, deren eine, die Ansätze der Humoralpathologie (zB. die Ätiologie περὶ φύσιος ἀνθρώπου; περὶ παθῶν; Artelt 80/9), neben u. a. der Pneumalehre, für die Therapie der Folgezeit u. auch des MA bestimmend werden sollte. Dies war jedoch ein langer, gradliniger Prozeß, der in bezug auf das H. in seiner dann dauerhaften Ausgestaltung u. Dogmatisierung durch *Galen (2. Jh. nC.) hier schon skizziert sein soll. Weitere Ausführungen würden vom H. zur Medizin wegführen (*Heilkunde).

b. Humoralpathologie. Die ersten Definitionen von ‚natürlichen' Urprinzipien in der Naturphilosophie der Vorsokratiker u. das Postulat von Vier-Elementen (Feuer, Wasser, Erde, Luft) durch Empedokles (W. Nestle, Die Vorsokratiker[4] [1956] 131/7 nr. 22/53) haben, ausgehend von der sizilischen Ärzteschule, zur Gleichsetzung mit den vier Körpersäften (Galle [χολή]; Schleim [φλέγμα]; Schwarzgalle [μελαγχολία] u. Blut [αἷμα, später immer lat. sanguis]) u. damit zu den lange geltenden Vier-Temperamenten geführt. Gleichgewicht der Säfte (εὐκρασία, temperamentum) erbrachte Gesundheit, Ungleichgewicht (über das individuelle ‚Temperament' [Idiosynkrasie, heute in der Allergologie in eingeschränkter Definition] hinaus) Krankheit (δυσκρασία), die auch durch ein Verderben der Säfte durch oder als materia peccans geschehen konnte. Die Ausgewogenheit wiederherzustellen, sie vor allem zu bewahren, war das Gebiet der Diätetik, während das H. dem Krankheitsverlauf zur Genesung, der πέψις (Kochung der Säfte, Fieber), der κρίσις, Entscheidung der materia peccans von den Säften, u. ihrer schließlichen Ausführung hilfreich sein konnte. – In den durch Galen erst genauer definierten u. für das MA damit bestimmenden Qualitäten, heiß, trocken, kalt, feucht, sind die Übergänge, die Anknüpfungen der Elemente u. auch der Körpersäfte gegeben, so daß es zu einer Qualitas-Definition von Krankheit u. H. kam, dem das Gegensätzliche jeweils hilfreich ist. Sekundärqualitäten der H., süß, sauer, bitter usw. (Lallemand/Dittmann; Theophr. hist. plant. 1, 12, 1f; Plin. n. h. 19, 186) u. Tertiärqualitäten (direkt arzneilich: abführend, erbrechend usw.) kamen dann hinzu, so daß H.wirkungen, empirisch gewonnen, schematisiert werden konnten (zB. Opium: kalt, kühlend, stopfend, gegen ‚heißes' Fieber u. Durchfall; Pfeffer: heiß, trocken, anregend, gegen Apathie, Erkältung). Die Gradenlehre des Galen hat die Wirkungsweise der H. in vier sich steigernde Stufen noch weiter eingeteilt.

c. Reinigungsmittel. Obwohl diese Gradenlehre neben anderen Theorien sich im Corpus Hippocraticum nur entwickelt, ist die Präferenz der Austreibungs-Reinigungsmittel (s. o. Sp. 253) deutlich, so daß man von einer Rationalisierung des H.begriffes aus magischer Zeit sprechen kann, der durch wachsende Empirie auch gezielte H.wirkung miteingebracht hat. Die Vorrangstellung der ‚Reinigungs'-Mittel, jetzt für die Säfte oder zum Säfteausgleich (κρᾶσις), wie etwa das Purgans u. Sternutatorium *Elleborus (Nieswurz), ist in dem seit dem Corpus Hippocraticum rationalen Krankheitsbegriff nicht zu übersehen u. bestimmt mit anderen ausführenden Methoden, u. a. Klistier, Aderlaß, die Therapie bis in die frühe Neuzeit hinein (zB. ‚Blutreinigungs'-Tee = mildes Laxans, ‚Entschlackungs'-Mittel; zu den Arzneimitteln des Hippokrates im einzelnen Artelt 49/96; Berendes 1, 178/245 [außer Maße u. Gewichte]; J. H. Dierbach, Die Arzneimittel des Hippokrates [1824]).

d. Arzneiformen. Als Arzneiformen (Verarbeitungen u. damit Composita, im Gegensatz zu einzelnen Arzneipflanzen, den Simplicia) finden sich im Corpus Hippocraticum: ἀποζέματα, πότοι (Abkochungen u. Tränke); κατάποτα ([mit Flüssigkeit eingenommene] Boli, Arzneibissen); ἐκλεικτά (Leckmittel); φθοΐσκοι (Räucherpastillen); γαργαρισμός (Gurgelwasser); ὑποθυμιάσεις (Räucherungen); πυρίαι (Bähungen); πυριήσεις (feuchte Bähungen); καταπλάσματα (Umschläge); κλυσμοί (Klistiere); βάλανοι, προσθέματα (Zäpfchen, Suppositorien); μαλάγματα (erweichende Umschläge); μύρος (Salbe); ἄκοπος (Stärkungsmittel in Salbenform); ἔγχριστα (Linimente); ἔμπλαστρον (Pflaster, zunächst aber nur Augenmittel); παράπαστον (Streupulver); πταρμικόν (Niesmittel); κολλύριον (‚Brötchen', Augenmittel, -salbe, später anstelle von Suppositorien, dann wieder nur *Augensalbe) (Berendes 1, 236/42, ebd. 204/35 die einzelnen Pflanzen). – Die Grenze zwischen Nutz- u. Gewürzpflanzen (Lallemand/Dittmann 1173f), die mehr in den Bereich der Diätetik (*Ernährung) fallen, u. eigentlichen Heilpflanzen, zu denen je nach Dosis auch im Corpus Hippocraticum Giftpflanzen (Barb 1210) gehören, ist schwer zu ziehen (zur Wirkungsweise einzelner Arzneien Berendes 1, 178/242; W. Voegelin, Vom Arzneischatz des Arztes in der Antike: CibaZs SonderNr. ‚Die Arznei u. ihre Zubereitung' [1942] 25/35; G. Jüttner, Der Arzneischatz der griech. Ärzte: HellenikaJb [1980] 76/86; *Alraun; *Bilsenkraut; *Elleborus). Daß der Gebrauch von Abortiva verbreitet war, bezeugt u. a. der hippokratische Eid, welcher die *Abtreibung, ebenso wie die Sterbehilfe durch Gifte, ausdrücklich untersagt (4, 630 Littré [von K. Deichgräber, Der Hippokratische Eid[4] (1983) 23 um 400 vC. datiert]; L. Lewin, Die Fruchtabtreibung durch Gifte u. andere Mittel[4] [1925]; J. H. Waszink: o. Bd. 1, 56f).

e. Das Contraria- u. das Simile-Prinzip. Sowohl in der Symptombekämpfung als auch in dem Versuch der Therapie der von den Hippokratikern schon unterschiedenen Krankheitsursachen herrscht das ‚contraria contrariis curantur'-Prinzip, der Gabe gegensätzlich wirkender H. vor, wie es für die spätere Antike u. das MA in der Vier-Säfte-Lehre dann dogmatisiert wurde (Galen). Doch geht aus dem hippokratischen Περὶ τόπων τῶν κατ' ἄνθρωπον (42 [6, 334/6 Littré]; Artelt 56f) eine zusätzliche Beachtung des Ähnlichkeitsprinzipes ‚similia similibus curantur' hervor, die, erst von Paracelsus wieder aufgegriffen, Grundlage für die Homöopathie S. Hahnemanns (gest. 1843) werden sollte.

IV. Ausformung u. botanisches System. Theoretische Ausführungen zur Arzneimittelwirkung finden sich bei Aristoteles u. Schülern (problemata physica), wo der dynamis-virtus-Charakter der H. betont wird, u. bei Platon (leg. 11, 932e/3e), wo auf das Nebeneinander des rationalen u. magischen φάρμακον-Begriffes eingegangen wird. In den Schriften des Aristoteles-Schülers Theophrast (4./3. Jh. vC.) über Pflanzenkunde wurden erstmals botanisch-deskriptive Strukturen vermittelt u. eine Fülle von Arzneipflanzenwirkungen beschrieben. Gleichzeitig setzt mit Diokles v. Karystos (4. Jh. vC.) eine eigene Kräuterbuchliteratur ein (Ῥιζοτομικά u. Περὶ θανασίμων φαρμάκων, bis auf Fragmente verloren; M. Wellmann, Das älteste Kräuterbuch der Griechen: Festgabe F. Susemihl [1897] 1/30), die über Krateuas (um 70 vC.; zur Anlage seines ῥιζοτομικόν Plin. n. h. 25, 8; vgl. M. Wellmann, Krateuas = AbhGöttingen NF 2, 1 [1897]) u. Sextius Niger (um 30 nC.; vgl. M. Wellmann, Sextius Niger: Hermes 24 [1889] 530/69) Grundlage zum Werk des Dioskurides (1. Jh. nC.) werden sollte. ZZt. der zwei ersten Ptolemäer begründete ein gewisser Apollodor eine eigene Giftkunde (Iologie) u. blieb bis Plinius u. Dioskurides deren Hauptgewährsmann.

C. Rom. I. Sprachliches. H. ist medicamen, medicamentum, im weiteren Sinne auch remedium. Venenum (bonum et malum), ursprünglich also vox media wie φάρμακον, wird bald auf Gift (dies auch mit virus, ἰός nahestehend, bezeichnet) eingeschränkt (Schäfer; R. Beutler, Art. medicamen, medicamentum: ThesLL 8 [1936/66] 529/35).

II. Laienmedikation. Im älteren Rom besteht der Arzneischatz noch übersichtlich aus Simplicia, den heimischen Heil- u. Nutzpflanzen, sowie Gewürzen (Lallemand/Dittmann, bes. 1173f), die in der Ackerbau- u. Hortikultur-Literatur erwähnt werden u. entsprechend diätetischen Charakter haben (als Beleg zT. verschollener früherer Autoren ist, obgleich spät, Plinius [bes. n. h. 20] für diese H. wesentlich). Besonders Kohl fand als H. Beachtung. Sie werden in Laienmedikation durch den pater familias verabreicht, sind demnach der Hausväter-Medikation zuzurechnen.

III. Aufnahme griech. Medizin. a. Arzneibereiter, Mißstände. Die komplexe griech. Arzneikunde u. der Therapeut als Beruf wurden zunächst abgelehnt (Cato d. Ä. 3./2. Jh. vC.; vgl. R. Goujard, Caton. De l'agriculture [Paris 1975] Reg. s. v. medicamentum u. Plut. Cat. mai. 23, 3f), dann später als gehobenes Handwerk (ars honesta; Cic. off. 1, 151), zunächst oft von griechischen Sklaven u. Freigelassenen ausgeübt, erst allmählich anerkannt. Zu der ungünstigen Einstellung trug (nach Plinius) auch das Treiben der meist griech. Arzneihändler, Zubereiter u. Verkäufer in Rom bei, welche als circulatores, circuitores u. circumforanei (περιοδευταί) mit ihren Mitteln hausierten, von Markt zu Markt wanderten oder als sellularii Kramläden besaßen u. auch in erheblichem Maße Therapie betrieben (F. Kudlien, Schaustellerei u. H.vertrieb in der Antike: Gesnerus 40 [1983] 91/8; Berendes 2, 4f; *Heilkunde).

b. Arzneivertrieb. Es waren dies Pharmakopolen (W. Morel, Art. Pharmakopoles: PW 19, 2 [1938] 1840f), Rhizotomen, Myropolen, Migmatopolen, Unguentarii u. Pigmentarii (da sie auch Farben u. gefärbte Heiltinkturen [tingere, ‚färben'] vertrieben), die in bestimmten Quartieren, zB. dem vicus unguentarius in Rom, konzentriert waren u. als Seplasiarii (nach Seplasia, einer Straße der Salbenhändler in Capua) in Seplasien in Rom Kurpfuschertum betrieben.

c. Arzneianfertigung, ‚Apotheke'. Als Apotheken (in der Antike in der Grundbedeutung Aufbewahrungsort [auch von Arzneien], Magazin, auch Bibliothek, genutzt u. erst nach der definierten Trennung von Arzt u. Apotheker [13. Jh.], seit dem 14./15. Jh. auf Arzneimagazin u. Arzneibereitungsort [Pharmacie, Pharmacy] eingegrenzt; vgl. R. Schmitz, Art. Apotheke, Apotheker: LexMA 1, 794/801) kann man diese Stätten nicht bezeichnen, wohl als Umschlagplatz u. Auslieferungsort des für das spätere Rom als Wirtschaftsfaktor bedeutenden Drogenimportes. Der seriöse Arzt, bzw. sein Helfer, dispensierte weiterhin die meisten Arzneien in seiner Praxis. Räumliche Vorformen späterer Apotheken finden sich erst in den spätantiken u. christl. Valetudinarien, in christlichen Klöstern u. Krankenhäusern sowie in islamischen Spitälern.

D. Spätere griech.-röm., hellenist. Entwicklung. I. Drogenhandel, Sammler (Rhizotomen). Die materia medica ist durch die Ausweitung des Imperium Romanum vielfältig bereichert worden. Es entwickelte sich ein ausgedehnter Drogen- u. Gewürzhandel (Lallemand/Dittmann, bes. 1184f; A. Schmidt, Drogen u. Drogenhandel im Altertum [1924]; R. Schmitz, Art. Droge, Drogenhandel: LexMA 3, 1402/4) auch weit über die Grenzen des Imperiums hinaus. Dieser bestand auch schon in früherer Zeit, wie die Zeugnisse über Silphion (laserpitium) seit dem 6. Jh. vC. in Griechenland zeigen (Arkesilas-Schale: A. Furtwängler/K. Reichhold, Griech. Vasenmalerei 3 [1932] Taf. 151). Diese auch als Gewürz geschätzte Heilpflanze (Lallemand/Dittmann 1176. 1184; Jüttner aO.) aus Kyrene war auf dortigen Münzen eingeprägt, wurde mit Gold aufgewogen u. bildete noch zu Caesars Zeiten einen Teil des röm. Staatsschatzes, bis sie durch Überweidung u. Raubbau ausgerottet wurde. Auch die Terra sigillata, zunächst lemnische Heilerde, war ein wichtiger, durch die jeweilige Staatsgewalt monopolisierter (gesiegelter) Wirtschaftsfaktor. Der Theriak schließlich hat als Antidotum (Schäfer 458f; Barb 1224) bis in die frühe Neuzeit den Charakter einer Panacee, eines Allheilmittels, beibehalten. Arzneizulieferer waren die Rhizotomen, die ‚βοτανικοὶ ἄνδρες', die ‚herbarii', welche aus allen Teilen des Reiches, bes. auch aus Kreta, Arzneipflanzen (zB. den Diptam [Aschwurz]) nach Rom an Hof u. Arzneihandel sandten.

II. Kräuterkunde u. Arzneibereitung. a. Plinius, Dioskurides. Die Kräuterkunde des Diokles v. Karystos (4. Jh. vC.; s. o. Sp. 260), des Nikander v. Kolophon (die Lehrgedichte Theriaca u. Alexipharmaka; 2. Jh. vC.), des Krateuas (o. Sp. 260) u. vor allem des Sextius Niger (o. Sp. 260) ließen eine pragmatische Heil- u. Giftkräuterkunde entstehen, die in Plinius' Historia naturalis (bes. 20. 26. 27; medizinische Erläuterungen in der Ausgabe von R. König/G. Winkler [1979/83]), einer vor allem vulgärmedizinischen Kompilation, deren Abneigung gegen die griech. Ärzte in dem Satz gipfelt, nur noch Leute aus dem Volk, die mit der Natur lebten, besäßen wirkliche Kenntnis von H. (n. h. 26, 16), u. in der ‚Materia medica' (Περὶ ὕλης ἰατρικῆς, auch Τὰ τῶν ὑλικῶν βιβλία) des Dioskurides (1. Jh. nC.) kulminierte u. für das MA bis in die frühe Neuzeit als Handbuch bestimmend gewesen ist. Dioskurides beschreibt neben mineralischen u. tierischen Produkten, denen Plinius die Bücher 28/37 widmet, über 600 Heilpflan-

zen nach Form, Gestalt u. Wirkung, insgesamt etwa 1000 H. u. dazu organoleptische Identifikationsproben, sowie die Verfälschungsmöglichkeiten.

b. Substitution (Ersatz). Falsifikate waren im Drogenhandel weit verbreitet u. sind als ‚adulteratio' von dem medizinischen Ersatz, der ‚substitutio', zu unterscheiden, bei der aus Kosten- oder Zeitgründen ähnlich wirkende H. eingesetzt werden. Dieses letztere ‚Quid pro quo' (P. H. Berges, Quid pro quo, Diss. Marburg [1975]), negativ als illegales Gewinnstreben (daher Apotheker im MA auch ‚Quidproquoter'), positiv als Austauschhilfe in Substitutionslisten nach den ps-galenischen 'Αντιβαλλόμενα, waren im MA weit verbreitet u. schon in des Dioskurides Εὐπόριστα (leicht zu beschaffende Arzneimittel, Berendes 1, 290; zur Echtheitsfrage dieser Schrift Schmid/Stählin 2, 1, 454 mit Anm. 2) angelegt. Neben der Fülle dieser rationalen H. hat durch Öffnung zum Orient der Hellenismus die magische H.komponente in Aberglaube u. Amulettwesen (vgl. Plin. n. h. 26f. 28f; vgl. Th. Köves-Zulauf, Reden u. Schweigen. Röm. Religion bei Plinius Maior [1972] 158f u. Reg. s. v. Medizin) wieder verstärkt.

c. Galen u. Nachfolger. Der Eklektizismus der Spätantike ermöglichte eine Zusammenfassung der H. aus verschiedensten Krankheitstheorien, etwa der Ärzteschulen der Epigonen, u. das Miteinander von Zauberei, Inkubation u. magischer Prophylaxe. – Während sich aber Dioskurides den rationalen Arzneiwirkungen der Pflanzen (Simplicia) widmet, faßt im Rahmen einer Ausgestaltung u. Mathematisierung der Humoralpathologie (s. o. Sp. 258) *Galenos v. Pergamon (2. Jh. nC.) die H. u. ihre Zubereitungsarten (Arzneiformen [Composita]) noch einmal in einem Monumentalwerk zusammen, das für das MA u. auch, was die Therapie anbetrifft, für die frühe Neuzeit bestimmend geworden ist, so daß Arzneiformenlehre u. -technologie auch Galenik benannt sind u. die Zubereitungen als Galenika geführt werden (Arzneimittel des Galen: Berendes 2, 56/85). Seine Gradenlehre (τάξεις, s. o. Sp. 258) differenziert die H.wirkungen in vier Stufen (leicht bis stark wirkend), u. er gab damit u. mit den verschiedenen den H. zugemessenen Qualitäten ein Schema vor, in welches auch die empirisch ermittelten H. sinnvoll nach dem damaligen u. auch noch späteren Wissensstand eingereiht werden konnten. – Auf die Fülle der Einzel-Rezepturen kann nicht eingegangen werden. Für die Erleichterung der Rezeptschreibung waren auch ‚Stempel' in Gebrauch, die, in Abkürzung, häufige Verschreibungen im Steinsiegel oder Stempel aus anderem Material festhielten (zB. Signaculum oculariorum; H. Lieb, Nachträge zu den röm. Augenärzten u. den collyria: ZsPapyrEpigr 43 [1981] 207/15; M. Mirković, Zwei neue Stempel von Augenärzten aus Obermösien: ebd. 64 [1986] 217f Taf. X). Arztsiegel als Roll- bzw. Zylindersiegel sind schon in sehr viel früherer Zeit in Gebrauch (G. Contenau, La médicine en Assyrie et en Babylonie [Paris 1938] 41 Abb. 24). – Des Scribonius Largus (1. Jh. nC.) ‚Compositiones medicamentorum', eine 271 Vorschriften umfassende Rezeptsammlung mit 242 Vegetabilia, 29 Animalia u. 36 Mineralia, beeinflußt spätere Rezeptarien. Des A. C. Celsus (1. Jh. nC.) ‚Medicina' (erhalten aus einer ursprünglich umfangreichen Enzyklopädie verschiedener Künste) bietet im 5. Buch (materia medica) viel Material zur H.kunde der Antike (Berendes 2, 13/35; H. Schelenz, Geschichte der Pharmazie [1904] 166f; O. Zekert, Das ärztliche Rezept [1960]). Sie steht für die damals übliche Einteilung: Abführmittel (Aloe, Helleboros niger); Ätzmittel (Alaun, Arsenik); Antidota; blutstillende Mittel (Alaunerde, Eisenvitriol); Brechmittel (Veratrum album); harntreibende Mittel; Schlafmittel; Wundmittel. Arzneiformen sind Abkochungen, ‚Zeltchen' (trochisci), Öle, Einreibungen, Klistiere, Umschläge, Pflaster, Salben, Bäder. Kurzer Gesamtüberblick über die medizinisch-pharmazeutische Literatur bis Galen bei J. Büchi, Die Entwicklung der Rezept- u. Arzneibuchliteratur 1 (Zürich 1982) 32/64; zu einzelnen H. vgl. u. a. *Asphalt, *Asphodelos, *Auster, *Balsam, *Basilisk, *Aussatz, *Epilepsie.

d. Giftkunde, Antidotum. Dem Gebiet der Giftkunde u. damit der Gegenmittel (*Antidotum) galt aus eigener Gefährdung das Interesse vieler hellenistischer Herrscher. Die Theriak- u. Mithridat-Literatur (nach Mithridates VI Eupator v. Pontos) zeigen Beispiele erhoffter Heilung u. Prophylaxe (auch mit Menschenexperimenten verbunden) durch vielfältige Kombinationspräparate, die noch lange nachwirkten (P. Dilg, Theriaca – die Königin der Arzneien: DtApothekZtg 49 [1986] 2677/82; Barb 1214. 1218).

E. Judentum. I. Reinigung u. Opfer. H.

sind im AT vornehmlich Reinigungen gemäß der magisch-religiösen Vorstellung von Krankheit als Sündenfolge oder Erprobung (*Hiob). Eine eigenständige Arzneiformenkultur wie in den benachbarten archaischen Hochkulturen (zB. waren nach dem Papyrus Ebers in Ägypten 700 Arzneistoffe bekannt; zur altägypt. Medizin s. H. v. Deines/H. Grapow/W. Westendorf, Grundriß der Medizin der alten Ägypter 1/9 [1954/73]; auch die babyl.-assyr. Medizin bestand fast nur aus Rezeptsammlungen) hat sich während der Nomadenzeit nicht entwickelt, so daß nach der Seßhaftwerdung neben den gewohnten Reinigungsriten u. Opfern (Stellvertreter: Sündenbock) nur die Simplicia, gesammelte Heil- u. Nutzpflanzen, weiter verwandt wurden (zB. Öl [Jes. 1, 6], Balsam [Jer. 9, 22; 46, 11; 51, 8], Feigenpflaster [2 Reg. 20, 7] u. Lallemand/Dittmann 1190/201; zur Fischgalle als *Augensalbe F. W. Bayer: o. Bd. 1, 974; zum Stand der altisraelit. Medizin J. Hempel, Heilung als Symbol u. Wirklichkeit im biblischen Schrifttum[2] [1965] 237/60, bes. 252, wo das Feigenpflaster [Jes. 38, 21] als ‚das einzige halbwegs ‘vernünftige’ Mittel‘ bezeichnet wird, ‚von dem wir im altisraelit. Schrifttum hören‘; vgl. auch A. Lods, Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes: ZAW Beih. 41 [1925] 181/93; auch später wird die Verwendung von Wurzeln, Kräutern u. ihren Samen bes. hervorgehoben: Sap. 7, 20; Hen. aeth. 7, 2; hebr. Noah: A. Jellinek, Bet ha-Midrasch 3 [1853] 155; Joseph. b. Iud. 2, 136) oder man aus höher entwickelten H.lehren benachbarter Kulturen schöpfte (vgl. zB. Ex. 30, 25: ‚wie sie die Salbenbereiter zu bereiten pflegen‘, u. spätere Notizen wie die, König Hiskia habe ein, angeblich von König Salomo verfaßtes, ‚H.buch‘ versteckt; bBerakot 10b; bPesachim 56a). Vielfach wird Arzneigebrauch mit dem Hinweis auf Gott als alleinigen Heiler ganz abgelehnt (vgl. Barb 1228/32).

II. Jesus Sirach u. Essäer. Der hellenist. Jesus Sirach (um 200 vC.) geht unter Hinweis auf den Willen Gottes diesem Fatalismus entgegen: ‚Ehre den Arzt, um der Not willen, denn der Allerhöchste hat ihn erschaffen; denn alle Arznei ist von Gott; durch sie heilt er u. lindert den Schmerz; der Arzneibereiter (μυρεψός, ‚Salbenbereiter‘) macht liebliche Arzneien, bereitet gesunde Salben u. seines Tuns ist kein Ende‘ (vgl. Sir. 38, 1/15: F. Kudlien, Art. Heilkunde: o. Sp. 239f). – Nach der Einleitung des wahrscheinlich erst in nachtalmudischer Zeit entstandenen Sefer Asaf ha-Yehudi (oder ha-rofe; S. Muntner, Art. Asaph ha-rofe: EncJud 3 [Jerus. 1971] 673/6) sei bereits Noah auf Gottes Geheiß von einem Engel über verschiedene H. belehrt worden. Dieser habe es aufgeschrieben, u. aus dem so entstandenen Buche Noah (Jellinek aO. XXX/XXXIII. 155/60) hätten die ältesten Weisen Indiens, Makedoniens u. Ägyptens ihre Heilkunde entlehnt, die sich dann bis auf Galen weiter entwickelt hätte (S. Muntner, Mavo ha-sefer Asaf ha-rofe [Jerusalem 1957]; L. Venetianer, Asaf Judaeus, der älteste medizinische Schriftsteller in hebräischer Sprache 1/3 [Budapest 1915/17]; E. Lieber, Asaf's book of medicines: DumbOPap 38 [1983] 233/49). Dies stimmt mit dem Bericht Jub. 10, 12/4 überein (JüdSchrHRZ 2, 3, 381 mit den Anm. von K. Berger), der essenischem Milieu entstammen dürfte (vgl. Joseph. b. Iud. 2, 136). Bis ins 4. Jh. nC. hinein haben sich wohl die Essäer, die gewisse Ähnlichkeiten mit Philons ‚Therapeuten‘ haben, der Heilkunde in besonderer Weise angenommen. – Zu den in AT u. Talmuden erwähnten H. Berendes 1, 82/124. Irrational-magische u. Sympathiemittel sowie rituelle Reinigung sind jedoch vorherrschend.

F. Christentum. I. Ablehnung u. Anerkennung. Jesus ist der, der gekommen ist, die Kranken gesund zu machen (vgl. Mc. 2, 17 par.; J. Leipoldt, Von Epidauros bis Lourdes [1957] 255f mit Anm. 93 vermutet wohl zutreffend, daß im Bereich griechischer Zunge schon der Name Jesus mit dem griech. ἰᾶσθαι, ‚heilen‘, in Verbindung gebracht wurde). Dies geschieht entweder durch sein Wort u. den Glauben der Kranken (Mc. 10, 46/52) oder zusätzlich durch Berührung (Mc. 1, 40f; 5, 25/34 u. ö.), die Verwendung bekannter Mittel wie des heilkräftigen Speichels (7, 33; 8, 23). In Jesu Kraft heilten auch die Apostel (vgl. Mt. 10, 1 par. Lc. 9, 1f), indem sie die Kranken ansprachen (Act. 9, 34; 14, 9f) oder anrührten (ebd. 3, 7), ihnen die Hände auflegten (Mc. 16, 18; vgl. Act. 5, 12) oder sie mit Öl salbten (Mc. 6, 13). Paulus spricht nur von besonderen Heilgaben, die Gott zuteilt, wie er will (1 Cor. 12, 9. 28/30). Für des Apostels eigenes Leiden weiß sein Arzt Lukas (Col. 4, 14) anscheinend kein Mittel (2 Cor. 12, 7 mit den Komm. zSt.). Außerdem bewirkt die mit Fürbittgebet verbundene Krankensalbung durch die Presbyter Heilung u. Vergebung

der Sünden (Jac. 5, 14/6). Daneben aber kennt schon das NT die Verwendung natürlicher H. (zB. Öl u. Wein Lc. 10, 34; 1 Tim. 5, 23; Salbe für die Augen Apc. 3, 18) u. die allerdings zurückhaltend beurteilte (Mc. 5, 26 par.) Hilfe des Arztes u. der ihm zu Gebote stehenden Mittel. Da auch die rationale hippokratische Medizin u. Therapie eine von nichtchristlicher Religion durchtränkte Wissenschaft war (G. Fichtner, Christus als Arzt. Ursprünge u. Wirkungen eines Motivs: FrühmittelalterlStud 16 [1982] 2f), wurde diese Reserve zunächst auch nicht aufgegeben. Vorherrschend blieb die Überzeugung, Jesu Heilkräfte seien an Märtyrer u. Heilige (Kosmas u. Damian; Kyros u. Johannes; *Heilgötter), an die Krankheitspatrone u. Kleriker der Kirche, ähnlich der frühen Priester-Arzt-Konstellation, übergegangen (zum Sprachlichen Barb 1232/7; φαρμακός ist hier aber des öfteren gleichbedeutend mit maleficus, Giftmischer; vgl. o. Sp. 254). Obwohl fast nur der später gemilderte ethische Rigorismus bei Tertullian (G. Rialdi, La medicina nella dottrina di Tertulliano [Pisa 1968]), Tatian u. Makarios in der Überfülle heidnischer rationaler u. irrational-magischer H. in der Spätzeit Roms eine Art Hybris angesichts der Allgewalt Gottes sah, wurden doch Gebete u. Sakramente, Heil(Weih-)wasser u. Benediktionen (H. H. Lauer, Art. Benediktionen: LexMA 1, 1903; F. Grass, Volksmedizin, Sakralkultur u. Recht: SavZsKan 46 [1960] 442/52 bzw.: E. Grabner [Hrsg.], Volksmedizin = WdF 63 [1967] 399/412) für verschiedene Erkrankungen sowie *Exorzismus auch allgemein als H. wichtig. Zunehmend galten auch Splitter vom Kreuzesholz, Reliquien u. Öl aus den Lampen von Heiligtümern oder Öl, das mit Reliquien in Berührung gebracht worden war oder zusammen mit Wasser während der Eucharistiefeier unter dem Altar gestanden hatte (Jac. Edess. respons. ad Addai 29 [CSCO 367/Syr. 161, 263]), Epiphaniewasser (ebd. 35 [264]), ja sogar dem Essen beizumischender Staub aus dem Altarraum (ebd. 30 [263]) als besonders heilkräftig, wobei insbesondere dem Öl weit über seine natürlichen Eigenschaften hinaus wunderbare Heilkräfte zugeschrieben wurden (vgl. J. Engemann, Paläst. Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn: JbAC 16 [1973] 11/3; zu Weihe u. Verwendung [Trinken, Waschen, Besprengen] von Heilwasser zu Beginn der frühbyz. Zeit A. Jacob, Note sur la prière Κτίστα τῶν ὑδάτων: Byzant 56 [1986] 139/47). Selbst bei Wunderheilungen (kurze Zusammenstellung D. Goltz, Die Rolle des Arzneimittels in antiken u. christlichen Wunderheilungen: ArchGeschMed 50 [1966] 401f; vgl. K. Heinemann, Die Ärzteheiligen Kosmas u. Damian. Ihre Wunderheilungen im Lichte alter u. neuer Medizin: MedHistJourn 9 [1974] 255/317; zum Unterschied zwischen antiken u. christlichen Heilungswundern Goltz aO. 403) wurde aber die Erfahrungswirkung einzelner als von Gott geoffenbarter Arzneipflanzen u. einfacher anderer, auch von gewöhnlichen Ärzten verordneter H. keineswegs unterschätzt (vgl. außer den Belegen bei Frings 53/60 zB. die Ausführungen Gregors v. Naz., der ebenso wie sein Freund Basilius in Athen Medizin studiert hatte, zum H.einsatz, wobei aber nichts nahelegt ‚that drugs were … of overwhelming importance in the medicine of Gregory's days': M. E. Keenan, St. Gregory of Naz. and early byz. medicine: BullHistMed 9 [1941] 26f mit Anm. 107; N. Fernández Marcos, Los ‚Thaumata' de Sofronio [Madrid 1975] 136/46; A.-J. Festugière, Collections grecques de miracles [Paris 1971] bes. 226/31). Namentlich in der späteren westl. Mönchsmedizin (s. u. Sp. 273) wurde die Kraft des rationalen H. genutzt (vgl. die griech. medizinischen Schriftsteller, deren Studium Cassiod. inst. div. 1, 31 empfiehlt; außerdem die Isidors Bibliotheksschrankversen [PL 83, 1110 nr. XV] angehängten, anscheinend in Verse gebrachten Aufschriften von Arznei-Standgefäßen in einer Kräuterkammer bzw. Apotheke [ebd. 1111 nr. XVI], wobei allerdings fraglich bleibt, ob diese ‚Widmungsverse in einer Handapotheke' nicht erst aus nachisidorianischer Zeit stammen [vgl. K. Sudhoff, Die Verse Isidors v. Sevilla auf dem Schrank der medizinischen Werke seiner Bibliothek: MittGeschMedNatWiss 15 (1916) 200/4, bes. 203f; in Isidors eigenem Traktat De medicina (= orig. 4) geht es cap. 12 fast ausschließlich um Öle u. Salben]). Einzelne Termini haben schon früh eine eingegrenzte spezifische Bedeutung gewonnen. So wird φίλτρα (dazu A.-M. Tupet, Rites magiques dans l'antiquité romaine: ANRW 16, 3 [1986] 2626/47) noch bei Joh. Chrysostomos als Synonym für Aphrodisiaca gebraucht.

II. Caritas u. Heilmittel. Die Diskrepanz zwischen von Gott gegebener Krankheit, wobei der Christ weniger nach dem ‚Weswegen' als nach dem ‚Wozu' (Läuterung, Erlösung)

fragt, u. menschlichem Heilungsbemühen hat zunächst der gezielten Anwendung von Arzneimitteln entgegengestanden u. die rein caritative Pflege als Barmherzigkeitsauftrag (auch an die Frauen [neben dem *Diakon auch an die *Diakonisse]) gefördert, welche auch in als Strafe u. Heimsuchung empfundenen Epidemiezeiten (Pest u. Cholera, die nur von Gott selbst auch zu heilen sind) durchgeführt wurde. Hingegen fühlten sich hierdurch Ärzte u. Therapeuten im MA in wenigen Einzelfällen ethisch berechtigt, bei Herannahen einer Epidemie zu fliehen oder die Behandlung ‚Gezeichneter' (u. a. vom *Aussatz) abzulehnen, wie dies auch von antiken Ärzten noch ohne caritativen Auftrag u. mit der Möglichkeit, die Behandlung Unheilbar-Kranker abzulehnen, berichtet wird (zB. die vermutete Flucht des Galen vor der ‚Pest des Antonin' iJ. 166 nC. aus Rom; vgl. Th. Meyer-Steineg/ K. Sudhoff, Illustr. Geschichte der Medizin[5] [1965] 87).

III. Heilmittelmetaphorik u. Arzneirealität. Doch sind in der Patristik neben gelegentlicher Ablehnung konkreter Arzneimittel, Heilkunde u. H. (zB. die christl. Tugenden) als Metaphern, als rhetorische Topoi vielfach genutzt worden. Die Eucharistie heißt schon sehr früh φάρμακον ἀθανασίας (Ign. Eph. 20, 2; Iren. haer. 3, 19, 1 [SC 211, 372]; *Antidotum; für Ephraem Syrus s. S. Brock, The luminous eye [Rome 1985] 77: Medizin des Lebens). Origenes u. Gregor v. Nyssa fordern gar Förderung der Heilkunde durch fortschreitende Erfahrung (Frings 34/6; Lallemand/Dittmann 1203). Infirmarien, wie die Krankenanstalt des Basilius im kappadokischen Kaisareia (um 372), sollten als Gegenstück zu den lange noch florierenden Asklepieien (*Epidauros, Kos) u. auch anderen, Tempeln beigefügten ähnlichen Einrichtungen erbaut werden (O. Hiltbrunner, Art. ξενοδοχεῖον, xenodochium: PW 9A, 2 [1967] 1487/503; T. S. Miller, The birth of the hospital in the byz. empire [Baltimore 1985]; *Herberge; E. Kirsten, Art. Cappadocia: o. Bd. 2, 886f). Basilius würdigt in Briefen u. Homilien die Medizin u. die Kraft der H. (Frings 8. 18f u. ö.). Ebenso sind bei Augustinus die Bezüge zum Arzneimittel u. seine Nennungen, wenngleich oft als Metapher der Seelenarznei, zahlreich (zB. doctr. christ. 1, 13, wo der Gegensatz similia-contraria tief in die weltliche Medizin führt; vgl. J. Courtès, S. Augustin et la médicine: Augustinus Magister 1. Congrès international augustinien [Paris 1954] 43/51 u. M. E. Keenan, The life and times of St. Augustine as revealed in his letters [Washington D.C. 1935] 24/88. 170 [Metaphern]; außerdem Bened. reg. 28, 2/6 [CSEL 75[2], 92f]). Vielfach wird als Beleg für die Güte u. Nützlichkeit der gesamten Schöpfung die angenommene heilsame Wirkung giftiger Tiere in den H.verarbeitungen des Mithridat u. Theriak angeführt (u. a. Origenes; Joh. Chrysostomos, vgl. Frings 55f; Barb 1239/45 u. o. Sp. 256). Im Vivarium, das gewisse Ähnlichkeiten mit den Katechetenschulen von Alexandria u. Nisibis hatte (vgl. Th. Klauser, War Cassiodors Vivarium ein Kloster oder eine Hochschule?: Festschr. J. Straub [1977] 411/ 20), gab Cassiodor den Auftrag zur Beschäftigung mit antiken medizinischen Texten (inst. div. 28). – So ist das Bild von einer fatalistischen Eschatologie, die, Körper u. Natur vernachlässigend, das Seelenheil auch durch das Mittel des Leidens (welches damit selbst einen transzendenten H.charakter bekommt) zu erlangen sucht, zumindest zu relativieren, wenn nicht zu revidieren. Oft lag es auch an der sozialen Situation der Patienten, da der Arzt zu weit oder zu teuer (die frühchristl. Forderung auf unentgeltliche Behandlung [ἀνάργυροι; vgl. Kudlien, Heilkunde aO. 244f; *Arzt; *Arzthonorar] setzte sich nicht durch) u. die Arznei unerschwinglich war, als prima u. ultima ratio Zuflucht zu Gebet, den Krankheitspatronen, aber auch magischen Volks-H. zu nehmen.

IV. Überlieferung antiker Arznei-Texte. a. Byzanz. Galenische Schulmedizin wurde in Exzerpten u. Kommentaren vom 4./6. Jh. vor allem in Byzanz von Oreibasios (H.lehre in den Büchern 9 [ab Kap. 21]f. 14/6 [letzteres nur fragmentarisch] seiner nur etwa zu einem Drittel erhaltenen Ἰατρικαὶ συναγωγαί; zur materia medica in seinen Euporista vgl. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner 2 = HdbAltWiss 12, 5, 2 [1978] 294; Barb 1217), Aetios v. Amida (H.lehre bes. die Bücher 1/3 seiner Βιβλία ἰατρικὰ ἑκκαίδεκα [auch Tetrabiblon genannt]; genauere Inhaltsangabe bei Phot. bibl. cod. 221 [3, 140/52 Henry] u. Hunger aO. 295f), Alexander v. Tralles, der in seinen Θεραπευτικά Amulette u. Wundermittel ausführlich berücksichtigt, sich aber auch gegen übertriebene Pharmazie ausspricht (weitere Einzelheiten Hunger aO. 297f), u. Paulos v. Aigina, der während des Einmarsches der Araber

in Alexandria dort als Gynäkologe wirkte (H.lehre im abschließenden 7. Buch seiner Epitome), weiter gepflegt; hier entstand auch der auf antiken Pflanzenabbildungen basierende Codex Constantinopolitanus (Wiener Dioskurides Cod. Vindob. Med. gr. 1; um 512 nC. nach weit älteren Vorlagen gezeichnet; Faksimile-Ausgabe: Dioscurides. Codex Vindobonensis Med. gr. 1 der Österreichischen Nationalbibliothek = Codices selecti 12 [Graz 1965/70]) für Juliana Anikia, die Tochter des weström. Kaisers Olybrios (zur Bestimmung der einzelnen Pflanzen K. H. Basmadjian, L'identification des noms des plantes du Codex Constantinopolitanus de Dioscoride: JournAsiat 230 [1938] 577/621). Weite Verbreitung überwiegend außerhalb der professionellen Medizin erlangten seit dem 3. Jh. die Kyraniden (ed. D. Kaimakis) u. andere gleichfalls als Offenbarungen des Gottes Hermes umlaufende naturwissenschaftlich-psmedizinische Schriften (A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1 [Paris 1950] bes. 137/86). – Näheres zum behandelten Zeitraum u. die weitere Entwicklung: P. G. Kritikos/S. N. Papadaki, Contribution à l'histoire de la pharmacie chez les byzantins: ActPharmHist 5 (1968) 13/78; J. Stannard, Aspects of byz. materia medica: DumbOPap 38 (1983) 205/11; J. Scarborough, Early byzantine pharmacology: ebd. 213/32.

b. Lateinische Kompilationen u. Magie. Im lat. Westen standen nur Übersetzungen aus dem Griechischen oder direkt in lat. Sprache angefertigte Kompilationen u. Breviarien zur Verfügung. So gab Theodorus Priscianus seine ursprünglich griechisch abgefaßte H.lehre, die neben allerlei unappetitlichen Stoffen auch Magischem großes Gewicht beilegt, unter dem Titel Euporista auch lateinisch heraus (Einzelheiten Schanz/Hosius, Gesch. 4, 2, 275/8). Im 6. Jh. entstand der sog. Dioscorides Longobardus, eine lat. Übersetzung der Ὕλη ἰατρική (ed. T. M. Auracher/K. Hofmann: RomanForsch 1 [1883] 49/105; H. Stadler: ebd. 10 [1899] 181/248. 369/446; 11 [1901] 1/121; 13 [1902] 161/243; 14 [1903] 601/36]; vgl. ders.: ArchLatLex 12 [1900] 11/20), die dann die Vorlage des später viel benutzten, alphabetischen Dyaskorides bildete. Unter dem Titel Medicina Plinii waren schon im 4. Jh. Auszüge aus Plin. n. h. 20/32 über medizinisch zu verwendende Pflanzen u. Tiere entstanden (vgl. A. Steier, Art. Medicina Plinii: PW 15, 1 [1931] 81/5; außerdem H. Gertler, Ärztliche Betrügereien im Rom der späten Kaiserzeit. Zu den magischen Anteilen u. den Rezepten aus der Dreckapotheke der Medicina Plinii Secundi Iunioris: Die Rolle der Plebs im spätröm. Reich, Görlitzer Eirene-Tagung 1967 [1969] 77/80). Magisch durchsetzt u. von ausgiebiger Verwendung der sog. Dreckapotheke gekennzeichnet sind die H.- u. Rezeptlisten, die Marcellus Empiricus, Christ aus Bordeaux u. unter Theodosius magister officiorum, für seinen Sohn zusammengestellt hat (Einzelheiten: Schanz/Hosius, Gesch. 4, 2, 278/82; H. Biedermann, Medicina Magica. Metaphysische Heilmethoden in spätantiken u. mittelalterl. Hss.[3] [Graz 1986]; H. Schöpf, Zauberkräuter [ebd. 1986]). In Anlehnung an Plin. n. h. 28/30 schrieb Sextus Placitus Papyriensis über ‚H. aus dem Tierreich' (vgl. Schanz/Hosius, Gesch. 4, 2, 278f). An die Medicina Plinii knüpft Apuleius Barbarus (oder Platonicus) mit seinem Herbarium bzw. De herbarum virtutibus an (CML 4), in dem immerhin noch 128 Heilpflanzen aus Plinius u. Dioskurides kompiliert sind. Die in der Antike in Lithika u. Lapidarien sowie bei Plinius u. Dioskurides verbreitete Lithotherapie (Edel- u. Halbedelsteine sowie Perlen u. Korallen als magische H.; vgl. Hermann, bes. 518) gewann durch die Bibelexegese, zunächst im Physiologos, seit dem 2. Jh. nC. (auf ägyptische u. hebräische Quellen zurückgehend) im Christentum an Einfluß, namentlich durch ‚De XII gemmis' des Epiphanios (4. Jh.; Clavis PG 3748) in der Interpretation der Steine auf dem Brustschild des Hohepriesters Aaron (Ex. 28, 17/20; vgl. 39, 10/3) sowie der Allegorese der Steine von Apc. 21, 11/20. Die Iatromathematik (Einsatz des H. nach astrologischen Grundsätzen), auf babylonisch-sumerischen Annahmen beruhend u. im Hellenismus verbreitet (W./H. G. Gundel, Astrologumena [1966] 16/21 u. Reg. s. v. Iatromathematik), fand hingegen erst über den Arabismus seit dem 11./12. Jh. verstärkt Eingang ins christl. MA.

c. Syrische Übersetzer, Nestorianer, Arabismus. Die eigentliche Tradierung der antiken materia medica geschah durch die Nestorianer u. andere syr. Christen aus Edessa mit Übersetzungen u. a. in Gundischapur u. Nisibis (Akademien in Persien) (zum Stand der Erforschung R. Degen, Ein Corpus Medicorum Syriacorum: MedHistJourn 7 [1972] 114/22; D. Brandenburg, Medizin u. Magie. Heilkunde u. Geheimlehre des islam. Zeitalters 1

[1975]), wo dies später der Islam übernehmen konnte u. was somit zum Arabismus in der Medikamentenkunde geführt hat. Erst seit dem 10./11. Jh., von Salerno ausgehend, sind durch Rückübersetzungen aus dem Arabischen ins Lat. dem christl. MA viele antike Arznei-Texte wieder in vollständiger Fassung erreichbar geworden.

d. Mönchsmedizin. In der Zwischenzeit bewahrte die Mönchsmedizin in den Klöstern des Westens die Kenntnis u. Anwendung von Arzneipflanzen, welche (meist mediterran) nun auch im Norden eingebürgert worden sind. So beschreibt Walahfrid Strabo (9. Jh.) im Kloster auf der Reichenau in seinem Hortulus (Text: MünchBeitrGeschLitNatWissMed SonderH. 1 [1926]) 23 Pflanzen u. ihre Wirkungen, fußend auf der Medicina Plinii, PsApuleius u. Quintus Serenus. Zu gleicher Zeit verfügt Karl d. Gr. im ,Capitulare de villis et curtis imperialibus' (ed. C. Brühl) den Anbau von ca. 80 Heil- u. Gewürzpflanzen, ebenfalls meist mediterraner Herkunft. Die Heilpflanzengärten sind oft, wie im St. Gallener (Ideal-)Klosterplan, von den Nutzpflanzen getrennt u. gehören zum Infirmarium u. Aromatarium (Arzneidepot), dem der aromatarius oder speciarius vorsteht (Identifizierungen gibt R. J. D. v. Fischer-Benzon, Altdeutsche Gartenflora [1894]: Einer ,ambrosia', schon bei Dioskurides u. Plinius [ambrosia vagi nominis: n. h. 27, 28] unklar, wird hier die Deutung Rainfarn [tanacetum] gegeben [das von Plin. aO. schon erwähnte mögliche Synonym artemisia ist jedoch als Beifuß zu verstehen]). Nomenklaturfragen sind vielfach heute noch ungelöst (vgl. R. König/G. Winkler [Hrsg.], C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde 20 [1979]; 26/27 [1983]). Pflanzennamen aus der griech.-röm. Mythologie werden in der lat. christl. Literatur beibehalten (zB. artemisia, paeonia [von Apollon Paion], centaurea, mercurialis), nur in dt. Glossen u. dann bei Hildegard v. Bingen (11. Jh.) werden der Volksmedizin gewiß schon früher vertraute christl. Bezüge (zB. Christwurz, Kreuzkraut, Gnadenkraut, Mariendistel, Johanniskraut) literarisch faßbar (vgl. O. Hovorka/A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin 1/2 [1908/09]; Bächtold/St., sowie die Einzelpflanzenartikel in PW u. RAC u. F. Pfister, Art. Pflanzenaberglaube: PW 19, 2 [1938] 1446/56). Waren die Heilpflanzen in der Antike die ,Hände der Götter' (Herophilos [300 vC.] nach Scrib. Larg. ep. dedic. 1 Sconocchia), so ist das Pflanzen-, Mineral- u. Tierreich im MA für den Christen ,Des Herrgotts Apothek'. Doch wurden in Rezeptarien u. Antidotarien auch Arzneizubereitungen (Composita) überliefert, allerdings gering im Verhältnis zur später rezipierten arab. Pharmazie (J. Jörimann, Frühmittelalterliche Rezeptarien [1925]; H. E. Sigerist, Studien u. Texte zur frühmittelalterl. Rezeptliteratur [1923]).

e. Christus medicus, Christus apothecarius. Das Christus-Medicus-Bild als Christos Soter (ipse medicus, ipse medicina, vgl. u. a. Aug. doctr. christ. 1, 14, 13 [doch hier ipsa (= sapientia dei) medicus, ipsa medicina]; J. H. Croon, Art. Heilgötter: o. Bd. 13, 1220) wird später (ca. 15. Jh.) durch den literarisch-ikonographischen Christus-Apothecarius-Topos ergänzt, wobei er als Heiland die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe u. die christl. Grundtugenden Demut, Sanftmut, Geduld, Gehorsam aus Arzneibehältern zur Seelenarznei vermischt u. austeilt (W.-H. Hein, Christus als Apotheker [1974]).

W. Artelt, Studien zur Geschichte der Begriffe ,H.' u. ,Gift'. Urzeit, Homer, Corpus Hippocraticum = StudGeschMed 23 (1937). – A. A. Barb, Art. Gift: o. Bd. 10, 1209/47. – J. Berendes, Die Pharmazie bei den alten Kulturvölkern 1/2 (1891). – G. Buschan, Über Medizinzauber u. Heilkunst im Leben der Völker (1941). – W. Ebstein, Die Medizin im AT (1901). – G. Friess, Edelsteine im MA (1980). – H. J. Frings, Medizin u. Arzt bei den griech. Kirchenvätern bis Chrysostomos, Diss. Bonn (1959). – A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte = TU 8, 4b (1892). – A. Hermann, Art. Edelsteine: o. Bd. 4, 505/52. – A. Lallemand/H. Dittmann, Art. Gewürz: o. Bd. 10, 1172/209. – I. W. Müller, Zur Geschichte der Blutegeltherapie von den Anfängen bis zum 16. Jh., Diss. Giessen (1983) 22/91. – J. Preuss, Biblisch-talmudische Medizin³ (1923). – G. Rialdi, Introduzione allo studio della medicina nei padri della chiesa = StudStorMed 111 (Pisa 1968). – J. Scarborough (Hrsg.), Symposion on byzantine medicine = DumbOPap 38 (1983). – H. Schadewaldt, Die Apologie der Heilkunst bei den Kirchenvätern: VeröffInternGesGeschPharm 26 (1965) 115/30. – K. Th. Schäfer, Art. Antidotum: o. Bd. 1, 457/61.

Guido Jüttner.

Heimat, Heimatlosigkeit s. Bürgerrecht: o. Bd. 2, 778/86; Domus aeterna: o. Bd. 4, 109/28;

Fremder: o. Bd. 8, 306/47; Gastfreundschaft: ebd. 1061/123; Gottesstaat: o. Bd. 12, 58/81; Grabinschrift I (griechisch): ebd. 467/514; Grabinschrift II (lateinisch): ebd. 514/90; Herberge.

Heiterkeit s. Humor; Lachen.

Hekataios von Abdera.

H., ein philosophierender Literat frühhellenistischer Zeit (2. H. 4. Jh./Anfang 3. Jh. vC.), dem man den ältesten zusammenhängenden griech. Bericht über die Juden, der noch greifbar ist, verdankt. H.' Schriften sind allenfalls nur mehr durch Testimonia u. Fragmente kenntlich (FGrHist 264 mit grundlegendem Komm. von F. Jacoby; vgl. VS 73; H. J. Mette: Lustrum 27 [1985] 37).

A. Heidnisch. I. Die ältesten griech. Zeugnisse über die Juden. (Stern, Authors mit Übers. u. Komm.) Auch wenn bereits in wesentlich früherer Zeit Möglichkeiten der Begegnung zwischen Griechen u. Juden bestanden, erfolgte die eigentliche Entdeckung des Judentums durch die Griechen doch wohl erst verhältnismäßig spät, u. zwar in der Zeit Alexanders bzw. der Diadochen, als die gewaltige Erweiterung des politischen u. geographischen Horizontes zu einem immer lebhafteren Interesse der Griechen für die altoriental. Kulturen führte. Zusammen mit den Peripatetikern Theophrast (ca. 370/288-5; Scholarch ab 322) u. Klearchos v. Soloi (Zypern; geb. spätestens um 340 vC.; I. Michaelidou-Nicolaou, Prosopography of Ptolemaic Cyprus [Göteborg 1976] K 38, zT. unzulänglich) u. dem berühmten Indienautor Megasthenes ist H. einer der ersten Griechen, von denen feststeht, daß sie, in heute verlorenen Schriften, über die Juden berichtet haben; ob freilich bei Theophrast die Juden ausdrücklich als solche bezeichnet waren, muß offenbleiben. Unsicher ist auch, inwiefern (insbes. mit der hellenist.-jüd. *Apologetik, wie sie noch bei Josephos faßbar ist; s. u. Sp. 290f) weitere, frühhellenist. u. auch ältere Autoren hier zu nennen wären. In dieser ersten Phase der Auseinandersetzung mit dem Judentum scheint bei den griech. Autoren noch keine antijüd. Einstellung bestanden zu haben (Conzelmann 43/8): Monotheismus u. Bildlosigkeit des jüd. Kults vermittelten den griech. Gebildeten offensichtlich den Eindruck höherer, philosophischer Religiosität, u. das von der mosaischen Gesetzgebung geprägte, seit der Restauration nach dem Exil innerpolitisch einem Priesterregiment unterstehende Gemeinwesen im kleinen, wirtschaftsgeographisch ganz abseits liegenden ‚Tempelstaat‘ Juda (Hengel, Judentum 44/51. 101f; Schürer, History 1, 138/42; 2, 197; Safrai/Stern 2, 561. 580f; P. Vidal-Naquet: C. Nicolet, Rome et la conquête du monde méditerranéen 2 [Paris 1978] 849f; Lit. ebd. 528/39; Stone 22) mag an das Ideal der Philosophenherrschaft erinnert haben (Meyer 26/8; Jaeger, Diokles 137/53; ders., Greeks [eingeschränkt von Jacoby im Komm. 3a, 48f. 52 zu FGrHist 264 F 6]; Tcherikover 358/61; Hengel, Juden 129/32; Momigliano, Wisdom 83/7). Nach Klearchos, der im Dialog περὶ ὕπνου (frg. 6 Wehrli bzw. Stern, Authors 1, nr. 15 bzw. FGrHist 737 F 1.7a [= Joseph. c. Ap. 1, 176/83 u. Eus. praep. ev. 9, 5]; vgl. frg. 5 W. [= Clem. Alex. strom. 1, 70, 2 u. Eus. praep. ev. 9, 6, 1f]) seinen Lehrer Aristoteles von einer offenbar fiktiven Begegnung mit einem jüd. Weisen berichten ließ (Tcherikover 287. 501; O. Gigon, Vita Aristotelis Marciana [1962] 18. 62; Schürer, History 3, 1, 17. 154. 585_{100}), bilden die das zu Koilesyrien gehörende Land Ἰουδαία mit der Polis Ἱερουσαλήμη (zur auffälligen hebr. Form Hengel, Juden 165f) bewohnenden Ἰουδαῖοι die geistig hervorgehobene Klasse (φιλόσοφοι) bei den Σύροι, entsprechend den Καλανοί bei den Indern (Κάλανος, ursprünglich Individualnamen; von F. F. Schwarz, Invasion u. Résistance: GrazBeitr 9 [1980] 92/102 als ‚außerbrahmanischer Asket‘ verstanden). Die Ein-

heit der im Zuge von Alexanders Erschließung des Ostens bis nach Indien neuentdeckten bzw. näher bekannt gewordenen Weisheit der Urvölker des Orients, unter denen sich insbesondere die Individualität eines jüd. Priestervolkes abzuzeichnen beginnt, kommt bei Klearchos darin zum Ausdruck, daß die Juden zu Nachfahren der ihrerseits von den Μάγοι abstammenden φιλόσοφοι der Inder (frg. 13 W. bzw. FGrHist 737 F 7b [= Diog. L. 1, 9 aus περὶ παιδείας]; hier mit der Bezeichnung Γυμνοσοφισταί für die indischen Weisen) gemacht werden, deren vielgerühmte καρτερία (Schwarz aO. 86/8) u. σωφροσύνη ja auch den freilich ganz hellenisierten Juden des Aristoteles (Walter, Thoraausleger 42f) auszeichnen. Die Vorstellung von den Juden als Philosophen begegnet auch bei Megasthenes (FGrHist 715 F 3; 737 F 8 bzw. Stern, Authors 1, nr. 14 [= Clem. Alex. strom. 1, 72, 5 u. Eus. praep. ev. 9, 6, 5; Cyrill. Alex. c. Iulian. 4 (PG 76, 705C), dazu Walter, Thoraausleger 8f; ders., Exegeten 264]), der sich als Gesandter Seleukos' I Nikator um etwa 300 vC., offenbar wiederholt, in Pali(m)bothra (Pāṭaliputra; heute Patna) am Hofe des Sandrakottos (Candragupta) aufhielt (E. Olshausen, Prosopographie der hellenist. Königsgesandten 1 [Louvain 1974] 127; É. Will, Histoire politique du monde hellénistique [Nancy 1979/82] 1^2, 263/7); insbesondere glaubte er die Lehren περὶ φύσεως der älteren griech. Denker bei den außergriech. φιλοσοφοῦντες, den Βραχμᾶνες u. den ‚sog. Ἰουδαῖοι', wiederzufinden. Die bestechende Annahme, die soziologische Parallele, die Megasthenes zwischen Juden in Συρία u. Brahmanen bei den Indern gezogen habe, sei Vorbild für Klearchos gewesen (Jaeger, Diokles 141f; F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles 3^2 [Basel 1969] 45), hat an Überzeugungskraft verloren, seitdem aus einer 1966 im baktrischen Ai Khanum gefundenen Inschrift Klearchs eigene Anwesenheit im Fernen Osten erschlossen wurde (L. Robert: P. Bernard [Hrsg.], Fouilles d'Aï Khanoum 1 [Paris 1973] 211/37; J./L. Robert, Bull. ép.: RevÉtGr 82 [1969] 531f nr. 601). Ob bei Theophrast mit den ersten Urhebern von Tier- u. Menschenopfern, auf deren Opferritual Porphyr. abst. 2, 26 (Eus. praep. ev. 9, 2) in einem Auszug aus περὶ εὐσεβείας (Stern, Authors 1, nr. 4 bzw. FGrHist 737 F 6) Bezug genommen wird, ausdrücklich die Ἰουδαῖοι, als ein Teil der Σύροι, gemeint waren (so die herkömmliche Meinung), läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden (zur Frage des Verhältnisses zwischen H. u. Theophrast s. u. Sp. 281f).

II. Hekataios v. Abdera. a. Leben u. Werke. Vom Bios des als Ἀβδηρίτης gekennzeichneten Autors (ProsPtol 6, 16750. 16850. 16915) ist so gut wie nichts bekannt. Als Heimatstadt galt bisweilen auch Abderas ion. Metropolis Teos (FGrHist 264 T 2; F 13; F. Jacoby im Komm. 3a, 31f zu FGrHist 264 T 1; zur engeren Verbindung beider Städte P. Herrmann: Chiron 11 [1981] 27/30; Fraser 2, 718_5 überzeugt nicht). H.' Ägyptenaufenthalt datiert Diod. Sic. 1, 46, 8 (= FGrHist 264 T 4, ohne Ethnikon) in die Zeit Ptolemaios' I, dem das Land seit 323 vC. unterstand (vgl. Joseph. c. Ap. 1, 183 [= FGrHist 264 T 7a]; Suda s. v. Ἑκαταῖος Ἀβδηρίτης [= T 1]). Ob H. am Hofe lebte, ist nicht absolut sicher (Jacoby, H. 2752; ders. im Komm. 3a, 62f zu FGrHist 264 F 21/4; Murray, Hecataeus 144). Nach Diog. L. 9, 69 (= FGrHist 264 T 3a), der ihm keinen eigenen Bios gibt, hatte der offenbar eines individuellen Profils ermangelnde ‚Philosoph' (Suda s. v. Ἑκαταῖος Ἀβδηρίτης [T 1]; Joseph. c. Ap. 1, 183 [T 7a]; Plut. vit. Lycurg. 20, 3; quaest. conv. 4, 3, 1, 666 DE [T 5; F 17]) den Skeptiker Pyrrhon v. Elis (ca. 360/275-70) zum Lehrer, der seinerseits als Schüler des Demokriteers Anaxarchos v. Abdera galt (VS 69 A 1, 15; 70 A 1, 5f; 72 A 2, 6) u. mit diesem auch Alexander nach Asien begleitete (Begegnung mit den Gymnosophisten; J. W. Sedlar, India and the Greek world [Totowa 1980] 75/8; F. Decleva Caizzi, Pirrone. Testimonianze [Napoli 1981] 136/43 [ebd. testim. 39A: Diog. L. 9, 69]; G. Reale, Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide: G. Giannantoni [Hrsg.], Lo scetticismo antico 1 [Napoli 1981] 283/5. 329/33; C. Colpe, Heidn. u. christl. Hellenismus in ihren Beziehungen zum Buddhismus: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 65f). Inwieweit man aus den schwachen Spuren systematischer Philosophie auf engere Beziehungen H.' zur Atomistik Demokrits u. zu den ‚Abderiten' (Clem. Alex. strom. 2, 130, 4f [= FGrHist 264 T 3b]; u. Sp. 303) schließen kann, bleibt eine offene Frage. Zum ‚terracotta relief', das angeblich H. darstellen soll (Murray, Date 165; ders., Art. Aristeasbrief: RAC Suppl. 1, 574), s. Fraser 2, 969_{115}. Von den noch greifbaren Schriften des H. ist περὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου nicht direkt kenntlich;

ihr verdankt H. vielleicht die Bezeichnung κριτικὸς γραμματικός (Suda s. v. Ἑκαταῖος Ἀβδηρίτης [T 1]). Die vermutlich vielgelesene Schrift περὶ Ὑπερβορέων (FGrHist 264 T 6; F 7/14), die Vorbild gewesen sein mag für die Art der Einkleidung der zeitlich nicht weit abliegenden, in Form eines ‚Reiseromans' dargestellten Utopie des Euhemeros (K. Thraede, Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 877f; Fraser 1, 289/301; 2, 447/61), sowie das Ägyptenbuch, offenbar H.' einflußreiches Hauptwerk (Diod. Sic. 1, 46, 8 [= FGrHist 264 T 4]; ebd. F 1/6), werden von Jacoby, H. 2755 als ‚ethnographische Utopien' verstanden, d. h. als ‚lehrhafte Dichtungen' (v. Wilamowitz), die Form u. Inhalt der Ethnographie u. dem Reisebericht entnehmen u. historisch-ethnographisches Material mit Philosophie (Murray, Herodotus 207f) u. freier Erfindung so verbinden, daß Idealvorstellungen von Staat u. Gesellschaft oder andere philosophische Theorien als bei einem realen oder mythischen Volk der Gegenwart oder der Vergangenheit verwirklicht erscheinen (Einfluß von ‚Sophistik' u. alter Allegorese, Mythopoiie u. Staatsdenken des 4. Jh. [Platon u. a.; R. Bichler, Zur historischen Beurteilung der griech. Staatsutopie: GrazBeitr 11 (1984) 195f]). Unsere Vorstellung von Art u. Tendenz des Ägyptenbuches, das im Unterschied zur ausgeprägteren Utopie von περὶ Ὑπερβορέων ein reales, dem Autor aus eigener Anschauung bekanntes Land behandelte, stützt sich vor allem auf Diodors Aigyptiaka (1, 10/98 [= FGrHist 264 F 25; vgl. ebd. 665]; Mitte 1. Jh. vC.), die nach E. Schwartz (Hekataeos v. Teos: RhMus 40 [1885] 223/62; ders., Art. Diodoros nr. 38: PW 5, 1 [1903] 670/2 bzw. ders., Griech. Geschichtschreiber [1957] 45/9) u. Jacoby (H. 2758f; ders. im Komm. 3a, 75 u. ö. zu FGrHist 264) H. zur Grundlage haben; darüber hinaus führte K. Reinhardt (H. v. Abdera u. Demokrit: Hermes 47 [1912] 492/513 bzw. ders., Vermächtnis 114/32) auch Diodors Kosmogonie (mit Zoogonie) u. allgemeine Kulturgeschichte (Diod. Sic. 1, 7f) auf H. (u. über ihn auf Demokrit) zurück. Nach lebhaften quellenkritischen Diskussionen ist freilich die genaue Abgrenzung des hekatäischen Anteils in Diod. Sic. 1 wieder problematischer geworden (Spoerri, Berichte, bes. zu Diod. Sic. 1, 7f. 10/3 [1, 7, 3/6. 10, 2. 6f jetzt = Posidon. frg. 306 Theiler]; A. Burton, Diodorus Siculus. Book 1. A commentary [Leiden 1972]; Diamond; M. Sartori, Storia, ‚utopia' e mito nei primi libri della ‚Bibliotheca historica' di Diodoro Siculo: Athenaeum 62 [1984] 492/536; wiederum für Reinhardt: Murray, Hecataeus 169f unter Berufung auf den Rettungsversuch von Th. Cole, Democritus and the sources of Greek anthropology [Cleveland 1967] 174/92; anders Fraser 2, 721_{19}). Während nach herkömmlicher Auffassung Systematik des Aufbaus u. innere Geschlossenheit der Aigyptiaka Diodors die Grundschrift unmißverständlich erkennen lassen (Jacoby, H. 2759/65; ders. im Komm. 3a, 79/82 zu FGrHist 264 F 25; Murray, Hecataeus 144/52; ders., Rez. Burton: JournHellStud 95 [1975] 214f; Fraser 1, 497/505; 2, 720/7. 1116 [für weniger engen Anschluß Diodors an H.]), folgert Burton aO. 1/34 aus den Unstimmigkeiten in Diodors Darstellung, daß dieser Materialien verschiedenster Herkunft in das von ihm selbst entworfene Schema eingeordnet hat. Disposition der Aigyptiaka Diodors: Ausgehend von der thesenhaften Grundlegung allen menschlichen Lebens im Niltal u. der ebenfalls zur Urgeschichte gehörenden, auf allegorisch-kosmologischer u. rationalistisch-pragmatischer Auffassung von Religion u. Mythos beruhenden Behandlung der ägypt. Theologumena (Diod. Sic. 1, 10/29 [J. Kaerst, Gesch. des Hellenismus^2 2 (1926) 178/94; Spoerri, Berichte 164/211; Wendland, Kult.^{4} 116/9] mit cap. 28f Anhang über die ägypt. Kolonisation: Babylon, Juden [Stern, Authors 1, nr. 55; vgl. nr. 57; Fauth 69], Argos [Danaos, s. u. Sp. 284], Athen usw.), gipfeln sie zum Schluß nach einem der Chorographie u. der Königsgeschichte gewidmeten Mittelteil (Diod. Sic. 1, 30/41. 43/68 [mit Einleitung über den Urbios]) in der paradigmatischen Schilderung der altägypt. Nomima (ebd. 1, 69/93; Kaerst aO. 149/57; zum Tierkult Diod. Sic. 1, 83/90 s. K. A. D. Smelik/E. A. Hemelrijk, Opinions on Egyptian animal worship in antiquity as part of the ancient conception of Egypt: AufstNiedergRömWelt 2, 17, 4 [1984] 1895/903; ägypt. Gesetzgeber: Diod. Sic. 1, 94f [94, 2 Hinweis auf Mose = Stern, Authors 1, nr. 58]; Griechen, die in Ägypten gelernt haben: Diod. Sic. 1, 96/8; R. Mortley, L'historiographie profane et les Pères: Paganisme, Judaïsme, Christianisme, Festschr. M. Simon [Paris 1978] 320f). Die These von der Vorbildlichkeit der ägypt. Politeia, verbunden mit der Überzeugung, daß in Ägypten mit seiner uralten Geschichte, vor der die griech. Di-

mensionen völlig verschwanden, der Ursprung der Menschheit u. der Ursitz von Religion, Kultur u. Weisheit sein müsse (Geffcken, Apol. Xf), macht Diod. Sic. 1 bzw. H. zu einem wichtigen Zeugen antiker Ägyptozentrik. Weitgehende Berufung auf epichorische, bes. priesterliche Quellen (ἀναγραφαί) betont den Anspruch der Darstellung auf Authentizität; daß tatsächlich Anschauungen der ägypt. Priesterschaft vorliegen, macht wie schon Meyer, Gesch. 2^2, 2, 42/5 (zum Idealbild des ägypt. Königtums Diod. Sic. 1, 69/72; anders Jacoby im Komm. 3a, 36f. 87 zu FGrHist 264 F 1/6. 25; vgl. M. Zumschlinge, Euhemeros, Diss. Bonn [1976] 126/33) auch wieder Murray, Hecataeus 151/64 plausibel; mehr bei Burton aO.; zum griech. Material (*Herodot, dessen Ägyptenauffassung eine starke u. dauernde Wirkung ausübte, von Isokrates u. Platon bis zur durchgehenden Idealisierung bei H.) Fraser 1, 500/4; Murray, Herodotus 207. Zur Frage der aktuellen, praktisch-politischen Bezüge von H.' Ägyptenbuch (ptolem.-ägypt. Kulturpropaganda, Idealisierung des ägypt. Staatswesens mit protreptischer Bestimmung für Ptolemaios I u. seine griech. Untertanen usw.) Jacoby, H. 2758. 2760/5; ders. im Komm. 3a, 37 zu FGrHist 264 F 1/6; Jaeger, Diokles 129/32; ders., Greeks 136f. 141; Murray, Ptol. kingship 337f; ders., Hecataeus 153. 159. 166f; ders., Date 164. 166; Fraser 1, 497. Die Abfassung der Schrift muß nicht mit der Annahme des Königtitels durch Ptolemaios I (wohl 305 vC.) in Verbindung stehen (Jacoby im Komm. 3a, 33 zu FGrHist 264 T 1; Murray, Date 164; anders Jaeger, Diokles 132). Für die Chronologie nicht unwichtig ist die seit Jaeger (ebd. 114/53; ders., Greeks 131/9) oft erörterte Frage des Verhältnisses H.' zu Theophrast. Einen terminus ante liefert das Datum von Theophrasts περὶ λίθων (315/14 vC. bzw. kurz danach [§ 59]; die auffällige Herabrückung auf die Zeit nach 300 vC. hat Jaeger [Scripta 247f] selbst wieder abgeschwächt), falls H. mit Recht als Quelle für ägyptische Fakten in περὶ λίθων (§§ 24. 55 unter Berufung auf die ägypt. ἀναγραφαί: FGrHist 665 F 36f) angesetzt wird; demnach Abfassung der Aigyptiaka um 320/15 (Jacoby im Komm. 3a, 32f. 38 zu FGrHist 264 T 1; F 1/6; Fraser 2, 719f_7; Murray, Date). Für Jaegers Spätdatierung ‚nicht vor 305 vC.' (Diokles 132) spricht sich Stern, Sequence 160/3 aus, folgt ihm aber nicht in der Frage der Abhängigkeit Theophrasts von H. Die weitere These Jaegers, daß Theophrast (o. Sp. 277) dem H. auch seine Kenntnis der Juden verdanke (Diokles 137/51; vgl. Jacoby im Komm. 3a, 38 zu FGrHist 264 F 1/6), wird stark angezweifelt, u. es steht wieder zur Debatte, ob nicht doch Theophrast (περὶ εὐσεβείας, etwa 320/14 [310]?) als Urheber der ältesten bedeutenderen griech. Äußerung über die Juden zu gelten habe (Stern, Sequence 159/63; Murray, Date 167f; Stern, Authors 1, 8f; ders., Jews 1105; Conzelmann 55).

b. Der Judenexkurs. H.' ganz auf Mose eingestellter historisch-ethnographischer Bericht über Anfänge (κτίσις) u. Einrichtungen (νόμιμα) des jüd. Volkes ist noch greifbar im berühmten, allein bei Phot. bibl. cod. 244, 380 ab (6, 134/7 Henry) erhaltenen (stark kürzenden?; Murray, Date 167f; Jacoby im Komm. 3a, 48 zu FGrHist 264 F 6; anders ders., H. 2766; Gauger 21_{50}) Exzerpt, das Diod. Sic. 40 (Mitte) unter ausdrücklicher Angabe der Quelle (das den alten ‚Logographen' bezeichnende Ethnikon Μιλήσιος bei Photios ist trotz Dornseiff 54/65 Irrtum, offenbar Diodors selbst) als Exkurs seiner Darstellung von Pompeius' Judenkrieg (Spätsommer/Herbst 63 vC.: Erstürmung des Tempelberges von Jerusalem; V. Burr, Rom u. Judäa im 1. Jh. vC.: AufstNiedergRömWelt 1, 1 [1972] 879f; Schürer, History 1, 238/40; Will aO. 2^2, 513f) vorausgeschickt hatte (FGrHist 264 F 6; 737 F 12 bzw. Stern, Authors 1, nr. 11. 65). Zentrales geschichtliches Faktum war der *Exodus u. die ‚Kolonisierung' des später Judäa genannten Landes unter der kraftvollen Führung der überragenden Persönlichkeit Moses (zur griech. Namensform Heinemann, Moses 360; F. Blaß/A. Debrunner/F. Rehkopf, Grammatik des ntl. Griechisch[14] [1976] § 38, 3), der, als *Gründer u. νομοθέτης verstanden (Walter, Historiker 99. 122; D. Timpe, Moses als Gesetzgeber: Saeculum 31 [1980] 66/77; R. Mortley, The past in Clement of Alex.: E. P. Sanders u. a. [Hrsg.], Jewish and Christian self-definition [Philadelphia 1980/81] 1, 192; Fauth 44), Kult u. politisch-rechtliche Ordnung in dem von ihm geschaffenen u. durch Kriegszüge gegen die Nachbarn vergrößerten Priesterstaat stiftete. Von den Patriarchen u. der vormosaischen Geschichte vernimmt man nichts. H.' Schilderung des fremdartigen, zu religiöser Absonderung u. Abschirmung nach außen tendierenden Staatswesens (FGrHist 264 F 6, 4: die θυσίαι u. κατὰ τὸν βίον ἀγωγαί sind ἐξηλλαγμέναι τῶν πα-

ρὰ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι; ebd. § 8a: πολὺ τὸ παρηλλαγμένον; vgl. ebd. § 1a: διηλλαγμένοις ἔθεσι) zeichnet sich aus durch Unbefangenheit, ruhige Objektivität u. offenkundiges Interesse für Religion u. πολιτεία: Moses Einteilung des Volkes in zwölf φυλαί, ‚Stämme' (ebd. § 3; nach AT vormosaisch, als geschichtliche Größen wohl erst im Verlauf der Landnahme entstanden), Bildung der priesterlichen Herrscherklasse aus den geborenen Führern (ebd. §§ 4/6; die Priester haben auch richterliche Autorität u. sind Hüter von Gesetzen u. Sitten; an ihrer Spitze der als ἄγγελος τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων geltende ἀρχιερεύς), Kriegswesen (ebd. §§ 6a/7; Erziehung der Jugend zu ἀνδρεία u. καρτερία), Gesetze über Verteilung des Besitzes, Ehe u. Begräbnisse (ebd. §§ 7/8a; Gebot, alle Kinder aufzuziehen [keine *Kindesaussetzung], u. daher πολυανθρωπία; Fauth 74f; L. Gallo, Popolosità e scarsità di popolazione: AnnSc-NormPisa Ser. 3, 10 [1980] 1255f). Den einzig dastehenden bildlosen Monotheismus der Juden (*Bild I; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 765/71), von dem Pompeius sich an Ort u. Stelle zu überzeugen vermochte, erklärt H. aus dem theologischen Denken der griech. Philosophie heraus, indem er Mose zu einem philosophischen Gottesverehrer macht (FGrHist 264 F 6, 4: ‚Gott sei nicht menschengestaltig, ἀνθρωπόμορφος' [Funke aO. 747f], ‚sondern der die Erde umfassende Himmel, der allein sei Gott u. Herr des Alls'; Fauth 80/4); daß Pompeius mit seinem Gefolge den Tempel u. selbst das Allerheiligste betrat, was zuvor nur Antiochos IV Epiphanes gewagt hatte (s. u. Sp. 304f), haben ihm die Juden nicht vergessen; in ihr traditionelles Geschichtsbild ist er als einer der Erzfrevler eingegangen (Fauth 115f. 125/7). Mit seiner Version des *Exodus (J. Daniélou: o. Bd. 7, 26/31) als allgemeiner Fremdenaustreibung (ξενηλασία; Veranlassung: eine Seuche, die die Ägypter auf den Zorn der einheimischen Götter über die zersetzenden religiösen Übungen der vielen Fremden zurückführten) u. der Charakterisierung der von Mose eingeführten, exklusiven Lebensweise als ἀπάνθρωπός τις καὶ μισόξενος βίος (Hecat. Abd.: FGrHist 264 F 6, 4; Fauth 43f. 65) gehört H. zur Geschichte des *Antisemitismus, wenngleich er selbst (die jüd. Absonderung entschuldigt er mit den bitteren Erfahrungen in Ägypten, u. aus θαυμάσια sind noch keine politischen Ärgernisse geworden; s. u. Sp. 304f) keinesfalls als Antisemit anzusehen ist u. auch die ξενηλασία sich nicht auf die Juden beschränkte, sondern Ausdruck allgemeiner Fremdenfeindlichkeit der Ägypter war; im Gegensatz zu der nach ‚Judäa' ziehenden großen Masse gelangten die Vornehmsten u. Tatkräftigsten der Flüchtlinge unter Führern wie Danaos u. Kadmos nach Griechenland (Hengel, Judentum 133f; ders., Juden 161f; Fauth 32) u. in weitere Länder (Hecat. Abd.: FGrHist 264 F 6, 2). Der durch den ägypt. Priester *Manetho (1. H. 3. Jh. vC., nicht viel jünger als H.) Joseph. c. Ap. 1, 227/51 (= FGrHist 609 F 10a bzw. Stern, Authors 1, nr. 21) vermittelten ägypt. Volkssage zufolge (Manetho hier bes. mit polemischer Zielsetzung von Josephos herangezogen; vgl. c. Ap. 1, 252/87) sind Osarseph, der rebellierende Priester aus Heliopolis (W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1004), u. seine Leute selbst Aussätzige (λεπροί, μιαροί); fraglich ist freilich, ob schon Manetho selbst von der Identifizierung des gegen Landesgötter u. Theriolatrie eifernden u. auf Absonderung von den gesunden Teilen der Bevölkerung bedachten Osarseph mit Mose (Joseph. c. Ap. 1, 250) wußte bzw. die von ihm herbeigerufenen u. später zusammen mit den ‚Befleckten' aus Ägypten verdrängten ‚Hirten', Ποιμένες, die sich einst (so ebd. 1, 90 [Eus. chron. arm. 72, 9/13; praep. ev. 10, 13, 10], gleichfalls nach Manetho, der c. Ap. 1, 73/105 [FGrHist 609 T 7a; F 8. 9a bzw. Stern, Authors 1, nr. 19f] als apologetischer Zeuge benutzt wird) nach ihrem ersten Abzug aus Ägypten in ‚Judäa' niedergelassen u. dort Jerusalem (Ἱεροσόλυμα) gegründet hatten (laut c. Ap. 1, 82 [Eus. chron. arm. 71, 10/4; praep. ev. 10, 13, 3] = Hyksos; nach Jacoby in den Anm. zu FGrHist 609 [S. 84. 86. 91] nicht mehr echter Manetho), mit den Vorfahren der Juden gleichsetzte; vgl. Meyer, Gesch. 1, 2^3, 12/6. 312/5; 2^2, 1, 420/6; Heinemann, Antisemitismus 26f; Jacoby in den Anm. zu FGrHist 609 F 8. 9a. 10a; Tcherikover 361/4. 369. 531; Walter, Thoraausleger 43. 47_5; ders., Historiker 125_{20}; Parente 213/5; Fraser 1, 506/9; 2, 730/4; Gager, Moses 113/8; Stern, Authors 1, 62/86; 2, 689; ders., Jews 1111/6. 1134. 1147; Sevenster; L. Troiani, Commento storico al ‚Contro Apione' di Giuseppe (Pisa 1977) 33. 37/9. 46/8. 87/96. 124/34. 141/5 (dazu s. ders., Sui frammenti di Manetone nel primo libro del ‚Contra Apionem' di Flavio Giuseppe: StudClassOrient 24 [1975] 97/126); Conzelmann 74/9; Fauth 24f.

30/2. 34/8. 43; Smelik/Hemelrijk aO. 1910/2; P. W. van der Horst, Chaeremon (Leiden 1984) 49/51 (unzureichend informiert A. Barzanò, Cheremone di Alessandria: AufstNiedergRömWelt 2, 32, 3 [1985] 1981/2001); Feldman Abt. 10. 8/9; 12. 12; Schürer, History 3, 1, 151. 595/7; C. Aziza, L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (4e s. av. J.-C. – 1er s. ap. J.-C.): AufstNiedergRömWelt 2, 20, 1 (1987) 41f. 46/55 (die ägyptolog. Hyksos-Lit. ist unübersehbar). Dem AT widersprechen bei H. nicht nur die näheren Umstände des Exodus (Vertreibung), sondern auch Moses ganze, angebliche cisjordanische Tätigkeit mit der Gründung Jerusalems u. dem Bau des Tempels (FGrHist 264 F 6, 3 [Fauth 42f. 106f. 109f], falls wortgetreu, ältester Beleg für die griech. Lautform Ἱεροσόλυμα; ebd. 28f; Walter, Epik 140_7), sowie überhaupt die Säkularisierung der Mosegestalt, die sich durch φρόνησις u. ἀνδρεία auszeichnet (Hecat. Abd.: FGrHist 264 F 6, 3; εὐσέβεια fehlt); auffällig auch, daß das nachmalige Judäa vor der Landnahme noch eine Einöde gewesen sein soll (ebd. F 6, 2). Freilich: im Unterschied zur weitverbreiteten Meinung, wonach die Juden u. bes. Mose Ägypter sind (‚Manetho'; Poseidonios [u. Sp. 287] usw.), stellt H. sie als Fremde dar. Vom atl. Königtum scheint er nichts zu wissen (F 6, 5; D. Mendels, Hecataeus of Abdera and a Jewish ‚patrios politeia' of the Persian period [Diodorus Siculus XL, 3]: ZAW 95 [1983] 104f). Das auffällige ‚Torazitat', das Mose als Träger göttlicher Offenbarung erweist (Hecat. Abd. aO. 6, 6), dürfte kaum aus eigener Lektüre stammen (Gager, Moses 32; Wacholder 90_{89}; Conzelmann 53). Quellen H.': ägyptische Priester u. Juden. Murray, Date 165. 168 erwägt, ob H. sich seine Kenntnis der Judaica nicht in Verbindung mit Ptolemaios' I Erstem Syr. Feldzug (wohl 319 vC.) verschafft hat (vgl. Wacholder 92. 96, der einen Besuch Jerusalems für möglich hält). Allem Anschein nach bildete H.' Judenbericht (zur Frage von Tendenz u. Authentizität s. bes. Mendels aO. 96/110: die Darstellung als πολιτεία Moses spiegle Anschauungen gewisser Kreise der jüd. Priesterschaft wider, wie sie insbes. seit der Perserzeit [Esra-Nehemia; Will 26/32] wirksam waren) einen Exkurs zum Ägyptenbuch. Zweifelhaft bleibt indessen seine Stellung innerhalb des Gesamtwerkes (Jacoby im Komm. 3a, 49f zu FGrHist 264 F 6); im Kolonialbericht Diod. Sic. 1, 28f (s. o. Sp. 280), von E. Meyer, Gottesstaat, Militärherrschaft u. Ständewesen in Ägypten: SbBerlin 1928, $526f_2$ dem H. abgesprochen, ist von ξενηλασία nicht die Rede. – Lit.: Reinach 14/20; Willrich, Juden 48/51; ders., Judaica 87/9; Jacoby, H. 2765f; ders. im Komm. 3a, 46/52 u. ö.; Meyer 28/31; Reinhardt, Vermächtnis 405f. 412/4. 444; Heinemann, Antisemitismus; ders., Moses; E. Bikkermann, Der Gott der Makkabäer (1937) 56/8 bzw. The God of the Maccabees (Leiden 1979) 36/8; Jaeger, Diokles 134/53; ders., Greeks 136/43 (mit Ausblick auf Christentum, bes. kath. Kirche); Dornseiff 52/65; Tcherikover 58f. 122f. 360f. 426f. 530; Murray, Hecataeus 158; Parente 212f; Gager, Moses 26/37; Hengel, Judentum 465/7; J. C. H. Lebram, Der Idealstaat der Juden: Josephus-Studien, Festschr. O. Michel (1974) 244/53 (nicht überzeugend); Stern, Authors 1, 20f. 26/35; Wacholder 79f. 87/96; Diamond; dies., Hecataeus of Abdera and the Mosaic constitution: Panhellenica, Festschr. T. S. Brown (Lawrence 1980) 77/95; Sevenster; Safrai/Stern 2, 1248, Reg. s. v. H.; Schürer, History 2, 202; Mortley, Past aO. 192/4 (hellenist. Mosebild bei Clemens v. Alex., ältester Vorläufer H.; vgl. Sp. 289f); Conzelmann 56/8; Mendels aO. 96/110; F. F.Bruce, Tacitus on Jewish history: JournSemitStud 29 (1984) 33/40.

c. Nachleben des Hekataios. Auch über Diodor (s. Sp. 279/86) hinaus wird H.' Einfluß für nicht ganz unbeträchtlich veranschlagt. Über H.' Nachwirken in hellenistischer Historie, Ethnographie (Megasthenes, Berossos, Manetho [Spoerri, Berichte 195. 205_{19}. 222f], Agatharchides u. a.) u. Dichtung vgl. Jacoby im Komm. 3a, 34f. 37f. 52. 58/61 zu FGrHist 264; A. Dihle, Ind. Philosophen bei Clemens Alex.: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 68_{38} bzw. ders., Antike u. Orient (1984) 86_{38}. 205; Murray, Hecataeus 154. 160. 163. 166/9; ders., Date 166; ders., Herodotus 207/10; Fraser 1, 506. 512; A. Zambrini, Gli ‚Indiká' di Megastene: AnnScNormPisa Ser. 3, 12 (1982) 71/149. Zu Theophrast u. Euhemeros s. Sp. 281f. 279. Jaeger, Diokles 128f. 132f erwägt auch Benutzung H.' durch den Akademiker Krantor, Autor des ersten Timaioskommentars, u. zwar in Verbindung mit der Atlantissage (FGrHist 665 F 31; Crant. frg. 8 Mette: Lustrum 26 [1984] 23f); vgl. aber auch A. Cameron, Crantor and Posidonius on Atlantis: ClassQuart 33 (1983) 81/8. Mit Jacobys These,

daß Euhemeros die ägypt.Theologumena H.', der seinerseits vermutlich vom sog. Leon v. Pella (FGrHist 659, bes. bei Kirchenvätern zitiert; vgl. W. Spoerri, Art. Leon nr. 7: KlPauly 3, 565f; Murray, Hecataeus 151_4; J. S. Rusten, Pellaeus Leo: AmJournPhilol 101 [1980] 197/201; Stern, Authors 3, 41) abhängig sei, ins Griechische übertragen habe, setzt sich Spoerri, Berichte 189/95 auseinander (*Euhemerismus; Zumschlinge aO. 82/6; zu den Götterkönigen Murray, Hecataeus 151). Zur Frage der Beziehungen von Diod. Sic. 1, 10f (o. Sp. 279f) zu Hippys v. Rhegion (FGrHist 554) Spoerri, Berichte 207_{10}; ders.: KlPauly 2, 1179; anders Jacoby im Komm. 3a, 38 zu FGrHist 264 F 1/6. Auf H.' ,Judenexkurs' (s. Sp. 282/6) hat wohl Poseidonios zurückgegriffen, dessen entsprechende Darstellung mit der auffälligen Würdigung von Moses Religionsstiftung u. Staatsgründung (als Einleitung zum Feldzug des Antiochos Sidetes, u. Sp. 304f; Jacoby im Komm. 3a, 47 zu FGrHist 264 F 6; W. Theiler, Poseidonios 2 [1982] 96f; K. Reinhardt, Art. Poseidonios nr. 3: PW 22, 1 [1953] 639 dachte an eine Pompeiusmonographie) nach Meinung namhafter Poseidonioskenner bei Strab. 16, 2, 35/9 (= FGrHist 87 F 70 bzw. Stern, Authors 1, nr. 115; Posidon. frg. 133 Theiler) zugrunde liegt; anders J.-D. Gauger, Eine mißverstandene Strabonstelle (zum Judenbericht XVI 2, 37): Historia 28 (1979) 211/24; vgl. Gager, Moses 38/47; Stern, Authors 1, 143. 263/7; ders., Jews 1124f. 1131/7; Conzelmann 61. 63/8. Weitere Lit.: Spoerri, Berichte 63_{16}; Hengel, Judentum 469/73. Aus Strabons Bericht sind folgende Punkte zu nennen: Freiwilliger Exodus Moses, der hier als ägyptischer, dissidenter Priester erscheint, u. seiner Anhänger aus Mißbilligung der bestehenden Religion (Fauth 34. 44); seine der Philosophie entstammende Vorstellung vom Einen allumfassenden Weltgott, Ablehnung von *Anthropo- u. Theriomorphismus, Forderung eines bildlosen Kults (zur poseidonischen Umwandlung von H.' Formulierung [o. Sp. 283] s. Reinhardt, Vermächtnis 405/11; ders., Poseidonios aO. 639f); Eignung von Jerusalem als religiösem Zentrum; Friedfertigkeit u. Versöhnlichkeit gegenüber den Nachbarvölkern, Attraktivität des rein ethischen Gottesdienstes; später allmähliche Entartung (H. Dörrie, Art. Entwicklung: o. Bd. 5, 485f) der reinen mosaischen Urreligion u. der alten Zucht (δεισιδαιμονία, Speisegebote, *Beschneidung, Gewaltherrschaft u. Räuberei; J. Malitz, Die Historien des Poseidonios [1983] 308f); weitere vorzeitliche Daimonträger (vgl. Clem. Alex. strom. 1, 170, 2/4). Zur Sache auch Heinemann, Antisemitismus 34f; ders., Moses 364f; Bickermann aO. 130/3; Tcherikover 364; Lebram aO. 234/44 (nicht überzeugend); Wacholder 92/4; Sevenster 121; Amir 6/11; Timpe aO. (o. Sp. 282) 74; Malitz aO. 305f. 312/23. Es spricht allerhand für die Annahme, daß Poseidonios letztlich auch bei Diod. Sic. 1, 94, 1f (= Stern, Authors 1, nr. 58; Katalog vorzeitlicher Befehlsüberbringer u. ihrer göttlichen Auftraggeber, darunter Mose-'Ιαώ [= Jahwe]) mit dem ersten griech. Beleg (Varro in der lat. Überlieferung; ebd. nr. 75) für den jüd. *Gottesnamen (Gager, Moses 30f; Hengel, Judentum 472. 476/80. 485; ders., Juden 130f; Stern, Authors 1, 172. 212; M. Simon, Jupiter-Yahvé: Numen 23 [1976] 45/7; Fauth 89) vorliegt (Posidon. frg. 134 Th.); für H. trat u. a. wieder Wacholder 86 ein. Diodors Bericht selbst zeigt eine ausgesprochen rationalistische Einstellung (Reinhardt, Vermächtnis 442_{66}; W. Speyer, Religiöse Pseudepigraphie u. liter. Fälschung im Altertum: JbAC 8/9 [1965/66] 103. 107 bzw.: N. Brox [Hrsg.], Pseudepigraphie in der heidn. u. jüd.-christl. Antike = WdF 484 [1977] 222f. 230f; zur Beurteilung göttlicher Urheberschaft der Gesetze durch Juden u. Christen ebd. 107/9 bzw. 230/4). Theiler aO. 2, 98 (zur Lydusstelle auch É. des Places, Le ,Dieu incertain' des Juifs: JournSav 1973, 289/94; Fauth 83) schließt den ersten ägypt. Gesetzgeber Mneues (Diod. Sic. 1, 94, 1; vgl. u. Sp. 304) zu Recht nicht in Diodors ,Einschub aus Poseidonios' mit ein; für andere (Schwartz, Diodoros aO. [o. Sp. 279] 670; Meyer, Gottesstaat aO. 528_3; Jacoby im Komm. 3a, 52. 78 zu FGrHist 264 F 6. 25; Murray, Hecataeus 146. 149) ist der ganze Komplex Diod. Sic. 1, 94f (o. Sp. 280; FGrHist 665 F 119) Zusatz zu Diodors Grundlage H. In der Kaiserzeit zitieren H. noch als Quelle für ägyptische Religion u. ,Philosophie' (zusammen mit Manetho) Plutarch u. Diogenes Laertios (FGrHist 264 F 1. 3[?]. 4f; ebd. 609 F 17. 19); zum Nachleben des Hyperboreerbuchs, das Diod. Sic. 2, 47 (FGrHist 264 T 6c; F 7) wohl nicht mehr selbst las, bis in spätantike (byzantinische) Zeit Jacoby im Komm. 3a, 52/9 zu FGrHist 264 F 7/14; *Hyperboreer.

B. Jüdisch u. christlich. I. Allgemeines. H.' starke Wirkung in der jüd.-hellenist. Li-

teratur (zum Begriff C. Colpe: KlPauly 2, 1507; Schürer, History 3, 1, 470/3) zeigt sich darin, daß die Juden seinen Nachlaß durch Pseudepigrapha vermehrten. Diese gehören zu den Versuchen jüdischer Literaten, die Anliegen des Judentums auch unter heidnischer Maske vorzutragen (Hengel, Anonymität 285/303. 309; Schürer, History 3, 1, 617f). Namen u. Autorität borgte man vom ersten Griechen, der ausführlicher u. jedenfalls noch ohne polemische Tendenz über die Juden berichtet hatte. Das H.-Bild der christlichen, zT. von Josephos abhängenden Tradition wird durch die Pseudepigrapha bestimmt; eine philosophie-historische Notiz zum echten H. hat Clemens v. Alex. aufbewahrt (s. u. Sp. 303). Während das nationalägypt. Konkurrenzbuch Manethos (s. o. Sp. 284f; FGrHist 609; ProsPtol s. v.; Fraser 1, 505/10; 2, 727/35), das deutlich macht, wie man damals bis zu einem gewissen Grade ‚wirkliche Geschichte' Ägyptens hätte schreiben können, uns durch (zT. überarbeitete, mehrfach entstellte) Exzerpte bei Juden u. Christen greifbar wird, kennen die Kirchenschriftsteller H.' Ägyptenbuch allenfalls in der Brechung bei Diod. Sic. 1. Daß sich überhaupt noch ein Exzerpt aus H.' ‚Judenexkurs' erhalten hat (s. o. Sp. 282), verdankt man einem Byzantiner (Photios; s. o. Sp. 282). Aus heidnischer Literatur ist eine einzige Erwähnung von PsH. bekannt (Philon v. Byblos; s. u. Sp. 305f).

II. Jüdisch. a. Hekataios. Benutzung des H. wird angenommen für den **Aristeasbrief sowie die romanhafte Mosebiographie des Artapanos (ProsPtol 6, 16967; Hengel, Juden 134f; Küchler 123/5; Conzelmann 149/52; K. Hoheisel, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 59f; Schürer, History 3, 1, 521/5), in der Mose, Urheber aller wichtigen kulturellen Errungenschaften Ägyptens (= Hermes[-Thot] u. Musaios, angeblicher Lehrer des ‚Griechen' Orpheus; bei Diod. Sic. 1, 96 ist dieser Ägypterschüler), als Universalerfinder u. unvergleichlicher Kulturheros (*Erfinder II; W. Schottroff, Art. Gottmensch I: o. Bd. 12, 228/33) verherrlicht wurde; vgl. Geffcken, Apol. XIIf; Jacoby, H. 2765/7; Murray, Hecataeus 167/9; ders., Sources 127; Speyer 156; Wacholder 80f. 85/7. 96. 256 (auch Eupolemos benutze H.); Walter, Historiker 122/4. 129/31; ders., Dichtung 230. Der in jüdisch-hellenistischen Kreisen gängigen These von der direkten bzw. indirekten Abhängigkeit (über Phönikier oder Ägypter) der Griechen von den Juden in Weisheit u. Kultur (Eupolemos [B.Z. Wacholder: EncJud 6 (Jerus. 1971) 964f; ders.,The dawn of Qumran (Cincinnati 1983) 62/77; Fraser 2, 962; Schürer, History 3, 1, 517/21], mit Mose als πρῶτος σοφός [FGrHist 723 F 1 bzw. A.-M. Denis, Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis: ders./M. de Jonge, Pseudepigrapha VT Graece 3 (Leiden 1970) 179f; Übers. Walter, Historiker 99]; Aristobulos [Hoheisel aO. 58]; Artapanos u. a.; vgl. Heinemann, Moses 365/9; *Erfinder II; Speyer 156/8; Zeegers-VanderVorst 180/3; Hengel, Anonymität 238. 249/51; ders., Judentum 166. 169/75. 300; Wacholder 71/96; Walter, Exegeten 263/5; ders., Literatur 81; Küchler 120/7; Conzelmann 143f. 154f; Schürer, History 3, 1, 582. 584f. 611) entspricht griechischerseits bei Diod. Sic. 1 bzw. H. die Herleitung griechischer Weisheit, Kultur u. Religion aus Ägypten (Mortley aO. [o. Sp. 282] 196). Zu Eupolemos u. Artapanos s. auch Holladay 1, 93/156. 189/243 (Lit. ebd. 105/7. 199/201); F. Fallon, Eupolemus: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 861/72; J. J. Collins, Artapanus: ebd. 889/903; Doran 263/70. 257/63 (259f: Vergleich der Erfindertätigkeit Moses mit den entsprechenden Leistungen der ägypt. Kulturheroen bei Diod. Sic. 1); Walter, Literatur 98f.

b. Die Pseudepigrapha. (Fragmente: FGrHist 264 bzw. Denis aO. 199/202. 162f bzw. Holladay 1, 301/35 [mit engl. Übers. u. Anm.; wichtige Einleitung ebd. 277/97, nicht immer ganz zuverlässig; Lit.: ebd. 25/50. 298/300]; dt. Übers. Walter, Historiker 154/60; engl. Übers. R. Doran, Pseudo-Hecataeus: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 909/19.) Mindestens zwei solcher Schriften sind noch kenntlich, ein eigenes Buch über die Juden (= PsH.I) u. ein weiteres Κατ' Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους (= PsH.II), die beide von Josephos zitiert werden (PsH.I c. Ap. 1, 183/205. 213f; 2, 43 [= FGrHist 264 T 7ab; F 21f; zum Umfang von F 22 Jacoby im Komm. 3a, 65. 70. 74 (anders ders., H. 2766; unrichtiges Referat Walter, Historiker 149_{25}. 157_{43a}); vgl. FGrHist 737 F 1 bzw. Stern, Authors 1, nr. 12f]; PsH. II Joseph. ant. Iud. 1, 159 [= FGrHist 264 T 8a; vgl. 737 F 2]), letzteres auch, mit vollem Titel (Walter, Thoraausleger 195. 198; ders., Historiker 149) u. ‚Sophokles'-Zitat, von Clemens v. Alex. (strom. 5, 113, 1f = FGrHist

264 T 8b; F 24). Daß überhaupt einzelne Stücke aus PsH.I aufbewahrt wurden, verdankt man der durchweg im Dienste jüdischer Apologetik (Schürer, History 3, 1, 594/616) stehenden u. durch die vielen Zitate aus verlorener Literatur wertvollen Schrift Gegen Apion des Josephos (L. Troiani, Commento storico al ‚Contro Apione' di Giuseppe [Pisa 1977]; Conzelmann 204/10). Die lose aneinandergereihten, wörtlichen Auszüge Joseph. c. Ap. 1, 183/205 sind Teil einer Sammlung wirklicher oder vermeintlicher Zeugnisse hellenistischer u. auch älterer griech. Autoren über die Juden (s. o. Sp. 275/8), die Joseph. c. Ap. 1, 161/218 (= FGrHist 737 F 1) im Rahmen des ‚Altersbeweises' vorlegt (die drei c. Ap. 1, 218 genannten, in Wirklichkeit wohl jüd. Schriftsteller hielt Josephos wie seinen H. für Griechen; Walter, Thoraausleger 53_1. 54f; ders., Historiker 94. 109. 112f; ders., Exegeten 280; ders., Epik 139. 154; Hengel, Anonymität 235); PsH.I folgt dabei auf Klearchos (s. o. Sp. 276). Während die Texte aus PsH.I nur die Verknüpfung jüdischer Vergangenheit mit der pers.-makedonischen Zeit, Alexander d. Gr. u. Ptolemaios I deutlich zu machen vermochten, reichte der dem Josephos anscheinend unbekannte ‚Judenexkurs' des echten H. (vgl. jedoch E. Kamlah, Frömmigkeit u. Tugend: Josephus-Studien aO. [o. Sp. 286] 226f. 229) bis in die Anfänge des Volkes hinauf; dem Nachweis des unvergleichlich hohen Alters der Juden dient bei Joseph. c. Ap. 1, 69/160 (= FGrHist 737 F 1) die Zusammenstellung orientalischer Überlieferungen in griechischer Sprache: Manetho, Autoren über Phönikien, Berossos (Stern, Authors 1, 55/86. 119/25; W. Spoerri: KlPauly 1, 1548; Reg. der betr. christl. Testimonien, bes. Eusebios [chron. arm.; praep. ev. 9f], Theophilos v. Ant.: Schreckenberg, Tradition 70. 82f. 94. 111. 120. 183. 201f; ders., Untersuchungen 185). Abzulehnen sind die Versuche, beide Schriften PsH.I u. II miteinander gleichzusetzen (s. u. Sp. 301; Lit.: Walter, Thoraausleger 189/91; ders., Historiker 144).

c. PsHekataios I. 1. Die Schrift. Allem Anschein nach hauptsächlich auf die Gegenwart des jüd. Volkes ausgerichtet, war das Werk gattungsmäßig eine Art Ethnographie (erhalten sind Angaben über Volk [πολυανθρωπία], Land, Hauptstadt u. Tempel [Fauth 107], Kult [Bildlosigkeit], Priesterschaft) u. nicht eigentliche Geschichtsdarstellung (Conzelmann 164/70). Während die angeblichen monotheistischen ‚Sophokles'-Verse genügen, um PsH.II als jüdische Fälschung zu entlarven (seit J. J. Scaliger u. R. Bentley erkannt), sind, auch wenn sich die Waagschale der Argumente eindeutig auf die Seite der Unechtheit neigt, dennoch immer wieder Gegenstimmen laut geworden, die PsH.I (sei es als Teil des Ägyptenbuches, sei es als Sonderschrift) dem echten H. zuweisen wollen, so etwa zZt. J. Goldstein, Jewish acceptance and rejection of Hellenism: Sanders aO. (o. Sp. 282) 2, 72/4. 79. 318_8. 320_{49}. 322_{62} u. Gauger 35. 39f (jedoch unter Abzug von FGrHist 264 F 22); M. Goodman: Schürer, History 3, 1, 672/5 (vgl. ebd. $41f_{38}$) tendiert mit Stern, Authors 1, 24 (vgl. ders., Jews 1108f) zur Annahme einer leichten jüd. Überarbeitung des echten H. (Lit. zur Echtheitsfrage: Willrich, Judaica 86f; Lewy, H. 117_1 [bes. nachdrücklich für die Echtheit]; Schaller 16f. 22_{44}; Walter, Thoraausleger 191/4; Gager, PsHecataeus 131_5; Stern, Authors 1, 23/5; Wacholder 235f; Gauger 7f; Holladay 1, $294f_{26/9}$). Gegen die Echtheit sprechen vor allem die unverkennbaren Unterschiede in Form, Inhalt u. Ton zwischen PsH. I u. H.' ‚Judenexkurs' (Jacoby im Komm. 3a, 61/75 zu FGrHist 264 F 21/4). Im Gegensatz zur distanzierten, übrigens in der Form der Vergangenheit gehaltenen Darstellung des echten H. trug das Judenbuch ausgesprochen panegyrisch-apologetische Züge; H.' Charakterisierung der jüd. Lebensweise als ἀπάνθρωπός τις καὶ μισόξενος βίος (s. o. Sp. 283) ist damit unvereinbar. Der offenbar in der ägypt. Diaspora (Alexandrien) lebende Autor rühmt das gute Einvernehmen zwischen Juden u. Ptolemaios I, den seine ἠπιότης u. φιλανθρωπία sehr beliebt machten; die nach der Schlacht von Gaza (312 vC.) erfolgte Übersiedlung vieler Bewohner ‚Syriens', darunter des durch Klugheit u. Tüchtigkeit ausgezeichneten jüd. ‚ἀρχιερεύς' Ezekias, nach Ägypten (FGrHist 264 F 21, 186f) legte wohl den Grund für die Entstehung der jüd. Gemeinde etwa in Alexandrien. Beispiele aus der jüngeren Geschichte verherrlichten Gesetzestreue u. Martyriumsbereitschaft der Juden sowie deren Eifer gegen fremde Kulte auf heimischem Boden (ebd. §§ 190/3). Der Beglaubigung der Darstellung diente die Ich-Form persönlicher Erfahrung (§§ 189. 201; aus einer Rahmenerzählung?); berühmt ist der fein stilisierte ‚autoptische' Bericht über den jüd. Meisterschüt-

zen Mosollamos (ProsPtol 2, 2927), der auf einem Marsch zum Roten Meer heidnischen Aberglauben drastisch zuschanden machte (FGrHist 264 F 21, 200/4). Das zT. recht interessante Material ist jeweils auf seine Historizität hin zu prüfen (Bousset/Greßmann, Rel.^{3} 61. 64f; Tcherikover; E. L. Abel, The myth of Jewish slavery in Ptolemaic Egypt: RevÉtJuiv 127 [1968] 253/8; Hengel, Judentum; ders., Juden; Conzelmann; Holladay 1, 325/34). Zu Ezekias, in dem man den angeblichen oder wahren Gewährsmann des fingierten bzw. echten H. vermutet hat, vgl. Jacoby im Komm. 3a, 62. 66 zu FGrHist 264 F 21/4 (zu Onias, dem Gründer des Tempels in Leontopolis, vgl. Schürer, History 3, 1, 145/7); ProsPtol s. v.; Tcherikover 425f; Fraser 2, 969_{115}; Hengel, Judentum 46_{163}. 96; ders., Juden 31/4. 120. 123f; Schürer, History 1, 139_3. 603; 3, 1, 673. 676_{276}; Stern, Authors 1, 40f; 2, 689; Walter, Historiker 146_{15}; Gauger 28/30. 45f; Holladay 1, 325_{11f}; Mendels aO. [o. Sp. 285] 109f; mit FGrHist 264 F 21, 189: κατοίκησις καὶ πολιτεία, wird nach Lewy, H. 123f u. Jacoby im Komm. 3a, 64. 70/2 zu FGrHist 264 F 21/4 auf die Tora (Archäologie des jüd. Volkes u. Gesetzgebung des Mose; Hengel, Juden 111) angespielt (Stern, Authors 1, 38. 42; in staatsrechtlichem Sinne hingegen Willrich, Judaica 91; Tcherikover/Fuks 7; Tcherikover 299/301. 506; Safrai/Stern 1, 422f; Hengel, Juden 117. 123; D. R. Schwartz, The priests in Ep. Arist. 310: JournBiblLit 97 [1978] 570; Holladay 1, 327). Wenn Wacholder 265f, dessen Behandlung der PsH.-Frg. (262/73) überhaupt zu wünschen übrig läßt, abweichend vom Art. Hecataeus of Abdera: EncJud 8 (Jerus. 1971) 237, PsH.I noch einmal in PsH.I (= F 21) u. einen späteren PsH.II (= F 22, u. zwar §§ 43/7; 2. H. 2. Jh. vC., nach PsAristeas) aufspaltet (unser PsH.II dann als PsH.III zu zählen), durfte er sich dafür nicht auf Jacoby berufen. – Wie die jetzt sich wieder mehrenden Stellungnahmen zugunsten der Authentizität der PsH.I-Passagen bzw. für eine engere Verbindung von PsH.I mit dem echten H. (s. o. Sp. 292; auch Wardy 615. 638, zT. mangelhaft informiert; Mendels aO. 96f; R. Doran, Pseudo-Hecataeus: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 907. 912/6 [vgl. 777_1. 856]; ders., Historians 248_3; Bartlett 25. 56. 86. 88. 148. 163. 178; anders, in offenem Widerspruch hierzu, ebd. 8; ferner vgl. Collins 43. 137/41) zeigen, scheint in der Frage des PsH. derzeit ein Konsensus weiter entfernt als etwa in den sechziger Jahren, als die erhaltenen Reste der jüd.-hellenist. Literatur vor Philon u. Josephos wieder stärkere Beachtung in der Forschung fanden.

2. Datierung. Offen bleibt weiterhin, ob sich der Hinweis in der Eingabe des Demetrios v. Phaleron an König Ptolemaios II (Aristeas § 31) auf den echten H. bezieht oder auf PsH.I (FGrHist 264 F 23; Paraphrase bei Joseph. ant. Iud. 12, 38; Feldman 208/10), für den in diesem Falle das allerdings immer noch, wenn auch in Grenzen, umstrittene Datum von PsAristeas terminus ante wäre; die einst weit auseinandergehenden Zeitansätze zum **Aristeasbrief (Hoheisel aO. 62), vom 3. Jh. vC. bis 1. Jh. nC. (Lit.: Walter, Thoraausleger 49_1; S. Jellicoe, The LXX and modern study [Oxford 1968] 48/52; Denis 109f; V. [A.] Tcherikover: EncJud 3 [Jerus. 1971] 439f; Parente 182/90; P. Hadot, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 587; S. P. Brock/Ch. T. Fritsch/S. Jellicoe, A classified bibliography of the LXX [Leiden 1973] 44/7; Stern, Authors 1, 22; Conzelmann 156; Collins 81/6. 179/82; Stone 77f; Schürer, History 3, 1, 677/87), konzentrieren sich nunmehr auf das 2. Jh. vC. (E. Bickermann, Zur Datierung des PsAristeas: ders., Studies in Jewish and Christian history 1 [Leiden 1976] 116/36 u. Jacoby im Komm. 3a, 62 zu FGrHist 264 F 21/4: 145/127 [125] vC. [vgl. ProsPtol 6, 14588/90. 14748. 16965; 8, 4328 add. 4366a; Hengel, Anonymität 298/301; ders., Judentum 55_{198}]; N. Meisner: JüdSchrHRZ 2, 1 [1973] 43: 127/118 vC. [vgl. M. van Esbroeck, Une forme inédite de la lettre du roi Ptolémée pour la traduction des LXX: Biblica 57 (1976) 548f]; Walter, Literatur 83: um 120 vC.; Murray, Aristeasbrief aO. 574f; Stern, Authors 1, 22 u. a.: um 100 vC.; Frühdatierungen: A. Pelletier: SC 89 [1962] 57f; Jellicoe aO. 49f; Fraser 1, 696; 2, 970/2; R. J. H. Shutt, Letter of Aristeas: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 8/10; G. Veltri, L'ispirazione della LXX tra leggenda e teologia. Dal racconto di Aristea alla ,veritas hebraica' di Girolamo: Laurentianum 27 [1986] 10f u. a.). Auch die Möglichkeit, daß es sich beim H.-Zitat, dessen Inhalt nach Schürer, History 3, 1, 674f (vgl. 658f) besser zu PsH.II als zu H. bzw. PsH.I passen würde, um eine Erfindung ad hoc von PsAristeas handelt, ist zu erwägen (Jacoby im Komm. 3a, 61. 65f. 74f zu FGrHist 264 F 21/4). Eng damit verbunden ist die Frage des Umfangs des H.-Zitates (nur der Ausspruch über die Heiligkeit

des jüd. Gesetzes oder, mit Joseph. ant. Iud. 12, 38, der ganze, deutlich apologetisch gefärbte Kontext?; die Erklärung für die Nichterwähnung der Tora bei den griech. Autoren auch Aristeas §§ 312/6; Speyer 156). Lit.: Schaller 26; Walter, Thoraausleger 194; ders., Historiker 146; Gager, PsHecataeus 133f; Gauger 36/8; Haase 203/28; R. Doran, Pseudo-Hecataeus: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 911f; Schürer, History 3, 1, 674f. Ebenso bleibt umstritten, wie die Nähe überhaupt von PsAristeas zu PsH.I zu erklären ist (Jacoby, H. 2767; ders. im Komm. 3a, 62. 66. 69f zu FGrHist 264 F 21/4; G. Zuntz, Aristeas studies 2: JournSemitStud 4 [1959] 123/6 bzw. ders., Opuscula selecta [Manchester 1972] 139/43; Jellicoe aO. 52. 54f; Denis 265; Meisner aO. 39. 41. 50; Walter, Historiker 148f; ders., Literatur 101; Murray, Aristeasbrief aO. 580). Die Zeitansätze für PsH.I reichen vom 3. Jh. vC. bis zum 1. Jh. nC. (Jacoby, H. 2767; Schaller 26/31; Denis 266f; auffällige Frühdatierung um 300 vC. bei Wacholder 262/73. 293: Autor wohl ein paläst. Priester [vgl. Jacoby im Komm. 3a, 62 zu FGrHist 264 F 21/4], Zeitgenosse des echten H. u. selbst nicht pseudepigraph [sein Buch sei erst nachträglich dem H. zugewiesen worden], ältester griechisch schreibender jüd. Schriftsteller, mit Berossos u. Manetho vergleichbar [s. o. Sp. 293]). Auf PsAristeas als terminus ante stützen sich u.a. Schürer 3^4, 607 (noch 3. Jh. vC.; s. u. Sp. 301); Holladay 1, 289f (1. Viertel 2. Jh. vC.); Fraser 2, 968f (1. H. 2. Jh. vC.); Jacoby im Komm. 3a, 62. 66. 75 zu FGrHist 264 F 21/4 (um 170 vC.; umgekehrt ders., H. 2767); Schaller 30f (165 [145]/100 vC.); dagegen für ungefähre Gleichzeitigkeit mit PsAristeas Walter, Historiker 148 (letztes Viertel 2. Jh. vC., vielleicht um 100). Bedeutsam ist Schallers (22/5) Hinweis auf den FGrHist 264 F 21, 188 doch wohl vorauszusetzenden Wechsel in der jüd. Praxis der Zehntabgabe (Holladay 1, 326_{13}; anders Stern, Authors 1, 23. 41f); weitere Ereignisse der Makkabäer-Zeit, die besonders seit Willrich (Juden 20/32; ders., Judaica 95/7. 104/8) hinter den historischen Angaben in PsH.I vermutet werden, bei Schaller 18. 27/30; Hengel, Anonymität 302f (Mitte 2. Jh. vC.); Walter, Historiker 147f (anders Gager, PsHecataeus 135/9; Gauger 42/5); im ganzen zurückhaltend M. Goodman: Schürer, History 3, 1, 673 (vgl. ebd. $675f_{276}$). Daß aus Alexandros Polyhistor, dem Hauptvermittler (über Zitate bei Clem. Alex. strom. u. bes. Eus. praep. ev. 9; s. u. Sp. 306) von Frg. der frühen jüd.-hellenist. Literatur des 2./1. Jh. vC. (FGrHist 273 F 19. 102 [zuerst bei Josephos] bzw. Stern, Authors 1, nr. 51ab; 3, nr. 560c; vgl. Holladay 1, 245; R. Doran, Cleodemus Malchus: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 883f), keine PsH.-Zitate überliefert sind (ebensowenig übrigens wie solche des Aristobulos), ist für die Datierung des PsH.I irrelevant (Jacoby im Komm. 3a, 64 zu FGrHist 264 F 21/4 [anders ders.,H. 2767]; Schaller 27f; Denis 266f).

d. PsHekataios II. 1. Die Schrift. Sie stellt vermutlich eine spätere, fortgeschrittenere u. stärker propagandistisch ausgerichtete Form der Pseudepigraphie als PsH.I dar (gegen Schaller; Fraser 2, 968_{115}; Holladay 1, 288: beide Bücher haben wohl denselben Vf.). Vom gefälschten Sophokles-Zitat abgesehen sind Einzelheiten des Inhalts noch greifbar bei Josephos, falls das ant. Iud. 1, 158/60 bei der Darstellung Abrahams (ebd. 148/256) neben Berossos (Stern, Authors 1, 55) u. Nikolaos v. Damaskos (ebd. 1, 229; nr. 83) kurz erwähnte Abrahambuch (FGrHist 264 T 8a; vgl. ebd. 737 F 2) darüber hinaus als Quelle für ant. Iud. 1, 154/7. 161. 165/8 zu gelten hat (Willrich, Judaica 108f; Th. Reinach: Œuvres complètes de Flavius Josèphe 1 [Paris 1900] 37_2; Jacoby im Komm. 3a, 75 zu FGrHist 264 F 24; Walter, Historiker 149f), wo Abrahams Auswanderung aus Chaldäa u. unter weiterer Ausgestaltung von Gen. 12, 10/20 (Joseph. ant. Iud. 1, 161/5) sein Zug nach Ägypten u. die Begegnung mit den dortigen λογιώτατοι u. Priestern geschildert wird. Nach hellenistischer Manier erscheint *Abraham, ein Mann von großer Überzeugungskraft u. selten irrendem Urteil, als Philosoph, Forscher u. Astronom bzw. Astrologe (B. Z. Wacholder, Pseudo-Eupolemus' two Greek fragments on the life of Abraham: HebrUnCollAnn 34 [1963] 101/3; N. Walter, Zu Pseudo-Eupolemos: Klio 43/45 [1965] 286/8; ders., Historiker 127. 138. 141/3. 149/51 [Lit.]; ders., Epik 145; Fauth 59; Feldman 143/6. 908). In bewußter Abkehr vom Sternglauben seiner chaldäischen Heimat wird er durch Naturbeobachtungen zum Begründer des Glaubens an den Einen Gott (Amir 10/2). Der laut AT durch Hungersnot veranlaßte Ägyptenzug ist zugleich Bildungsreise (περὶ θεῶν). Die verherrlichende Schilderung von Abrahams Begegnung mit den ägypt. Weisen läßt den jüd.

Überlegenheitsanspruch erkennen u. verbindet mit dem Kulturbringermotiv (Astronomie u. Arithmetik; *Erfinder II) Prioritäts- u. Abhängigkeitstopos: Der Weg der Kultur führt von Chaldäa über Ägypten nach Griechenland. Ähnliche Züge im Mosebild des Eupolemos u. Artapanos (s. o. Sp. 289f). Zum jüd.-hellenist. Abrahambild (auch ‚Ps'-Eupolemos [FGrHist 724 bzw. Denis aO. 197f; Übers. Walter, Historiker 141/3; Hengel, Anonymität 237f; Fraser 2, 962f; Holladay 1, 157/87 (mit Lit. ebd. 166f); R. Doran, Pseudo-Eupolemus: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 873/82, der FGrHist 724 F 1 wieder dem Eupolemos zuteilt; Doran, Historians 270/4; Schürer, History 3, 1, 517. 528/31], Artapanos [FGrHist 726 F 1; vgl. o. Sp. 289f], Jub. 11f [K. Berger: JüdSchrHRZ 2, 3 (1981) 386/95; Fascher 115f; Stone 97/104. 152f; Schürer, History 3, 1, 308/18], Sibyllinen [ebd. 618/54; Walter, Literatur 95_{87}], Kleodemos-Malchos [Stern, Authors 3, 18. 21f; R. Doran, Cleodemus Malchus: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 883/7; ders., Historians 255/7; Schürer, History 3, 1, 526/8; Walter, Literatur 97_{92}], Philon der Epiker [Schürer, History 3, 1, 559/61; Stone 118/21. 154; H. Attridge, Philo the Epic Poet: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 781/4; Walter, Literatur 109f], PsOrpheus [s. u. Sp. 299/301], Philon v. Alex. u. a.) vgl. W. J. W. Koster, Art. Chaldäer: o. Bd. 2, 1011f; Walter, Thoraausleger 48f; ders., Historiker 115/8. 121f. 137/9; ders., Epik 140/2. 144f (Lit.). 148/50; ders., Dichtung 225 (Lit.); B. Philonenko-Sayar/M. Philonenko: JüdSchrHRZ 5, 5 (1982) 427; Denis 247/62; Hengel, Judentum 136f. 162/9. 171. 175. 192. 239. 552f u. ö.; Wacholder 287/91; Küchler 86. 119/25; Lit.: ebd. 120_{19}; Conzelmann 133. 143/50. 165f. 198; über die Weiterwirkung in der alten Kirche Fascher 119/24. Gesichert ist für PsH.II das ‚Sophokles'-Zitat über den Einen wahren Gott, Schöpfer Himmels u. der Erde, u. die Torheit des *Götzendienstes (Clem. Alex. strom. 5, 113 [Sophocl. frg. 1025 N.^{2} bzw. 1126 Pearson bzw. TrGF 2 adesp. F 618 bzw. Denis aO. 162f; Übers. Walter, Dichtung 262f] = Eus. praep. ev. 13, 13, 40; die Verse selbst, in christlicher Literatur bis in byzantinische Zeit oft zitiert, auch Clem. Alex. protr. 74, 2; PsIustin. monarch. 2; coh. gent. 18 usw.; vgl. Schürer 3^4, 599; Canivet 223; Walter, Thoraausleger 190_4; ders., Dichtung 247; Zeegers-VanderVorst 345; H. Funke: o. Bd. 11, 769; J.-C. Fredouille: ebd. 834f). Über den Zusammenhang, in dem das auf Abraham zutreffende Bekenntnis zum Monotheismus stand, sind nur Vermutungen möglich: Nach Walter (Thoraausleger 190. 197; ders., Historiker 150) etwa Nachweis der Abhängigkeit der Griechen (über Ägypten: Joseph. ant. Jud. 1, 168) von Abrahams wahrer Weisheit. Unsicher bleibt, ob das PsH.II-Zitat bei Clem. strom. 5, 113 über § 113 hinaus auszudehnen ist (Walter, Thoraausleger 197).

2. Jüdisch-hellenistische Fälschungen auf Namen griechischer Dichter. (Vgl. W. Speyer, Art. Fälschung: o. Bd. 7, 249f; Hoheisel aO. [o. Sp. 289] 61.) Maßgeblich sind jetzt Walters Arbeiten zu diesem zT. sehr verwickelten u. von den älteren Forschern oft behandelten Problemkreis (grundsätzlich: Küchler 238/40; Walter, Dichtung 176/80. 248/53). Texte: Denis aO. 161/74; vgl. 225f; dt. Übers. Walter, Dichtung 261/76. 235/43; vgl. ders., Exegeten 275. 277/9; engl. Übers. H. Attridge, Fragments of pseudo-Greek poets: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 823/30; M. Lafargue, Orphica: ebd. 799/801 (Schürer 3^4, 595/603 [ältere Lit.]; Denis 223/38; Hengel, Anonymität 251. 293/6; Zeegers-VanderVorst 191/201; A. Le Boulluec: SC 279 [1981] 255. 258. 328f. 336/59; Schürer, History 3, 1, 656/71; Walter, Literatur 111/5).

a. Angebliche Tragiker- u. Komikerzitate. Die ‚Sophokles'-Verse bei PsH.II gehören zu einer Gruppe angeblicher Zitate aus berühmten griech. Tragikern (TrGF 2 adesp. F 617/24) u. Komikern (im folgenden mit ‚A' bezeichnet; Walter, Thoraausleger 172f. 179/84. 186f. 195/201; ders., Dichtung 244/54. 259f), die, wie man seit Beginn des 19. Jh. weiß (s. u. Sp. 301), in jüd.-hellenist. Kreisen verfaßt worden sind. Diese bei Clemens v. Alex. (strom. 5, daraus Eus. praep. ev. 13, 13, 38/62; auch Clem. Alex. protr.; Einzelnachweise Walter, Dichtung 244. 246; vgl. ebd. 254. 258) u. PsJustinos (bes. monarch. 2/5; auch coh. gent. 18) erhaltenen *Fälschungen sollten ursprünglich offenbar dem Nachweis dienen, daß zentrale Aussagen des jüd. Glaubens (Gottesidee, Schöpfung, göttliches Gericht u. eschatologischer Weltenbrand, rechtes Opfer in Gestalt heiligen Lebenswandels; U. Fischer, Eschatologie u. Jenseitserwartung im hellenist. Diasporajudentum [1978] 27/30) auch den anerkanntesten Dichtern des Griechentums nicht fernlagen. – Mit ‚A' hat die frühere Forschung oft weitere, gleichfalls nur durch die gelehrte christl. Tradition überlie-

ferte jüd. Pseudepigrapha in engere Verbindung gebracht: 1) die ‚Siebenerverse' (= ‚B') u. 2) das ‚Testament des Orpheus' (= ‚C').

β. Die ‚Siebenerverse'. Die unter den Namen *Homer, *Hesiod u. Linos (Kallimachos) gehenden, Echtes mit Unechtem verbindenden ‚Siebenerverse' (= ‚B'; Walter, Thoraausleger 75/8. 150/72. 177f; ders., Dichtung 255f. 259f) heben die Besonderheit des Siebten Tages u. die kosmische Bedeutung der Siebenzahl überhaupt hervor. Sie werden von Aristobulos (ProsPtol 6, 14641. 16966; zu Datierung, Echtheit u. der ebenfalls umstrittenen Frage nach dem Verhältnis zum Aristeasbrief [s. o. Sp. 294] vgl. Walter, Exegeten 262 [etwa Mitte 2. Jh. vC.; Hoheisel aO. 58]; Walter, Literatur 79/83 [um 175/150 vC.]; Hengel, Anonymität 249/51; ders., Judentum 296f [ca. 175/170 vC.]; Fraser 1, 694/6; 2, 963f. 970 [nach ca. 160 vC.]; Parente 225f; Murray, Aristeasbrief aO. 578f [eher nach 100 vC.]; J. Gutmann: EncJud 3 [Jerus. 1971] 443/5; Conzelmann 153/5; C. Kraus Reggiani, I frammenti di Aristobulo, esegeta biblico: BollClassici Ser. 3, 3 [1982] 87/97 [die ‚Siebenerverse' ebd. 120/3. 131/3]; Collins 175/8; Stone 274/9; A. Yarbro Collins, Aristobulus: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 831/42; Schürer, History 3, 1, 579/87), durch den allein sie bekannt sind (Clem. Alex. strom. 5, 107/108, 1 = Eus. praep. ev. 13, 13, 34f, ohne Nennung der Quelle; ebd. 13, 12, 13/6), im Rahmen seiner Erörterungen über den Sabbat zitiert u. sollen zeigen, daß die alten griech. Epiker vom Weltgesetz der Siebenzahl wußten u. (abgeschwächt von Walter, Exegeten 263) aus der Tora die Anschauung von der Heiligkeit des Siebten Tages übernommen haben (Quelle des Aristobulos war nach dems., Thoraausleger 166/71 die jüd. Bearbeitung eines pythagoreisierenden *Florilegiums; ‚Jüd. PsPythagorika' verzeichnet ders., Dichtung 257f. 273f [Schürer, History 3, 1, 670_{264}]).

γ. Das ‚Testament des Orpheus'. Das ‚Testament (Διαθῆκαι) des Orpheus' (= ‚C'; Kern, Orph. nr. 245/7; K. Ziegler, Art. Orphische Dichtung: PW 18, 1 [1942] 1398/400; Walter, Thoraausleger 172. 184/7. 198/261; ders., Dichtung 217/34; Küchler 421f) ist ein hexametrisches Gedicht, in dem ‚Orpheus' (das Interesse der hellenist. Juden an der Orpheusgestalt fällt auch sonst auf; Schürer, History 3, 1, 666_{262}; Walter, Literatur 115. 117) seine früheren polytheistischen Irrtümer widerruft u. dem Musaios den Eingottglauben als Vermächtnis hinterläßt. ‚C' liegt in vier verschiedenen Fassungen vor (so Walter, Thoraausleger 202/61, dort auch zu früheren Thesen): 1) Rez. A, kürzeste u. der Urfassung (Alexandrien, um die Zeitenwende; ebd. 110f. 260f; ders., Dichtung 229f) wohl am nächsten stehende Version (PsIustin. coh. gent. 15 [Cyrill. Alex. c. Iulian. 1 (SC 322, 174/7)]; PsIustin. monarch. 2; einzelne Versgruppen Clem. Alex. strom. 5 [Rez. A'; Einzelnachweise Walter, Thoraausleger 203f. 236f; ders., Dichtung 217. 235], daraus Eus. praep. ev. 13, 13, 53f. 62). – 2) Rez. B, überarbeitete, ‚abrahamische' Version mit Anspielungen auf den himmelskundigen Abraham (s. o. Sp. 296f), dem allein Gott, ansonsten unsichtbar u. unerkennbar, sich selbst gezeigt habe (unvollständig, nur von Clemens v. Alex. zitiert: strom. 5; protr.; Einzelnachweise Walter, Thoraausleger 204. 236f; ders., Dichtung 217f. 238; Kernstück strom. 5, 123, 2/124, 1 = Eus. praep. ev. 13, 13, 50f). – 3) Rez. C, weiter überarbeitete, ‚mosaische' Version mit Hinweisen auf die Tora u. Mose, wobei auch die Abrahamverse nun wohl auf Mose ausgedeutet werden (ebd. 13, 12, 5 innerhalb eines längeren Aristobulos-Zitats; vermutlich ist jedoch die sehr junge Rez. C erst sekundär, in der Zeit zwischen Clemens u. Eusebios, in den Aristobulostext eingefügt worden, u. zwar anstelle ganz anderer, von Aristobulos ursprünglich zitierter Orpheusverse, wohl nicht der älteren Fassung des jüd. Orpheus; Walter, Thoraausleger 103/15; ders., Exegeten 264f. 275_{5a}; ders., Dichtung 218/20; Kraus Reggiani aO. 111/5. 117/9). – 4) Rez. D, umfangreichste u. entwicklungsgeschichtlich wohl jüngste, offenkundig christliche Version (Elter [6, 184f. 203 u. ö.] hielt alle Fassungen des PsOrpheus, angefangen mit der für ihn, wie auch ‚A', vom Autor der psjustinischen Schrift De monarchia herrührenden Urfassung, grundsätzlich für christl. Fälschungen; Walter, Thoraausleger 177. 179f. 190f. 210f. 215), vermutlich als Sammelredaktion, spätestens des 5. Jh., zu bewerten (Tübinger Theosophie 56; Hoheisel aO. 70; Schürer, History 3, 1, 628f). Zwischen Rez. A u. Rez. B setzt Walter, Dichtung 221/4. 238 (vgl. ders., Literatur 114) noch eine uns nicht mehr für sich vorliegende, ‚stoisierende' Rez. X an, die allerdings ganz unstoische Züge der Naturtheologie zeigt (strikte Unterscheidung zwischen Schöpfer u. Schöpfung, Erkenn-

barkeit Gottes aus seinen Werken). Eine gedankengeschichtliche Einordnung von PsOrpheus Rez. B u. C nimmt Collins 205f vor; Unterschiede zwischen Walter u. Schürer, History 3, 1, 661/7 werden insbesondere in der Frage der Datierung der verschiedenen PsOrph.-Rez. deutlich. Zu den von Theodoret übernommenen PsOrpheus-Zitaten Canivet 182. 185. 187/90; Walter, Thoraausleger 206f; Schürer, History 3, 1, 663. PsOrph. v. 1, auch allein zitiert (Porphyr.: Eus. praep. ev. 3, 7, 1; ebd. 3, 13, 4 usw.), spielt überlieferungsgeschichtlich eine Sonderrolle (Walter, Thoraausleger 207). – ‚Weitere gefälschte Verse': Walter, Dichtung 258. 275f (Schürer, History 3, 1, 670f$_{265}$).

3. Die Dichterfälschungen u. PsHekataios II. Nachdem L. C. Valckenaer, Diatribe de Aristobulo Judaeo (Leiden 1806) für die Echtheit der Aristobulos-Frg. eingetreten war, den ‚Erzfälscher' Aristobulos selbst jedoch für den Autor von ‚B', ‚C' (genau: aller, als Einheit aufzufassender, Erweiterungen des ursprünglichen Orpheusgedichtes der Rez. A; Walter, Thoraausleger 106_1. 207/9) u. auch ‚A' (im Altertum nie mit Aristobulos in Verbindung gebracht) erklärt hatte, brachte zunächst A. Boeckh, Graecae Tragoediae principum ... (1808) 148 insbes. die Tragikerverse in ‚A' mit PsH.II zusammen. Schürer seinerseits schrieb dem PsH. (I = II; beide Schriften identisch) ‚A', ‚B' u. ‚C' zu (3^4, 596f. 601; ähnlich Stählin 618f u. a.; auch Bousset/Greßmann, Rel.^{3} 25f für Einheitlichkeit der Dichterfälschungen, wobei offenblieb, ob PsH. [auch hier wohl I = II] selbst der Fälscher oder nur der Benutzer der Sammlung ist). Aus einer vielfach auf unsicheren Voraussetzungen beruhenden Verkoppelung mehrerer Fragen der jüd.-hellenist. Literaturgeschichte (Abhängigkeit Aristobulos' vom Aristeasbrief; Abhängigkeit beider von PsH.I) ergab sich für Schürer 3^4, 516f. 597. 607. 611, Bousset 25/9 u. a. die bei erheblich differierenden Konsequenzen (Datierungen; Echtheit bzw. Unechtheit u. Spätdatierung der Aristobulos-Frg.; usw.) gleichermaßen anerkannte Abhängigkeitskette PsH. – Aristeasbrief – Aristobulos (PsH. noch im 3. Jh. vC. [Schürer 3^4, 597. 607] bzw. etwa um 40 vC. [Bousset/Greßmann, Rel.^{3} 25/7]). Bei Elter wurden PsH.II u. der späte pseudepigraphe Aristobulos zu christlichen Bearbeitern des PsOrpheus (s. o. Sp. 300 u. u. Sp. 302f; Walter, Thoraausleger 176f. 190f); allerdings gestand Elter für ‚Aristobulos' auch die Möglichkeit jüdischer Verfasserschaft zu (über Elters Schwankungen in der Aristobulosfrage, auch zur Datierung, ebd. 104f. 116. 213_1. 215/7). In seiner Neubehandlung des ganzen Problemkomplexes verwirft Walter aus inhaltlichen u. überlieferungsgeschichtlichen Gründen die Annahme ursprünglicher Zusammengehörigkeit von ‚A', ‚B' u. ‚C' (ebd. 88. 173/201). Die bei aller Kritik im einzelnen nach dem Vorgang der zT. wesentlich komplizierteren Analyse Elters (wie Elter wiederum H. Erbse, Fragmente griech. Theosophien [1941] 15/22; mehr bei Walter, Dichtung 220f) auf dem Prinzip eines ziemlich geradlinigen, genealogischen Entwicklungsgangs begründete Neuuntersuchung der Geschichte des jüd.-orphischen Gedichts von der kürzesten u. ursprünglichsten Fassung bis hin zur christl. Sammelrezension (umgekehrt Schürers Annahme, daß die einzelnen Rezensionen Auswahlen aus einer umfassenden Grundform [= PsH.] darstellen: 3^4, 601; auch Lafargue aO. 795f, der insbes. die inneren Brüche in Rez. C bestreitet u. Rez. A als verkürzte Fassung einer ursprünglicheren, in Rez. C u. D sich getreuer widerspiegelnden Version erklärt, lehnt die Elter-Waltersche Darstellung der Textgeschichte des PsOrph. ab) führt zur Ausschaltung des Aristobulos aus dem Umkreis von ‚C' (o. Sp. 300; eine Verbindung mit Aristobulos ist ja nur für ‚B' gesichert) u. damit zur Behebung der bei Verquickung der Aristobulosfrage (s. o. Sp. 299) mit der Analyse der Textgeschichte von ‚C' (von Valckenaer aO. u. Ch. A. Lobeck, Aglaophamus 1 [1829] 438/48 her üblich, von Elter noch intensiviert: ‚aristobulische' PsOrph.-Rez. C, in zwei Stufen unterteilt; Walter, Thoraausleger 210/7) für beide Teile entstehenden Schwierigkeiten. Auch Hypothesen über eine Verbindung von PsH.II mit PsOrpheus im Sinne ‚hekatäischer' Autorschaft der ‚abrahamischen' Rez. B (Elter 5/6, 159/86 mit Unterscheidung eines ‚H. maior' = PsH.II u. eines ‚H. minor'; vgl. Kern, Orph. 256. 259f; Erbse aO. 17/21; mehr zu Elters Abraham-Rezension bei Walter, Thoraausleger 210/4) werden abgelehnt (ders., Dichtung 220). Allein das von Walter als Quelle der ‚A'-Zitate bezeichnete monotheistische Dramatiker-Gnomologion jüdisch-hellenistischer Herkunft (vermutungsweise 1. Jh. vC. bzw. Zeitenwende, in Alexandrien; ders., Thoraausleger 179/84. 186f. 200f; ders., Dichtung 244/54; Anlage er-

sichtlich aus PsIustin. monarch. 2/4; H. Funke, Art. Euripides: JbAC 8/9 [1965/66] 268) kann begründet mit PsH.II in Verbindung gebracht werden; daß die thematisch-programmatisch besonders wichtigen ‚Sophokles'-Verse bei PsH.II standen, heißt jedoch noch nicht, daß das ganze Gnomologion dem Abrahambuch einverleibt wurde (anders H. Chadwick, Art. Florilegium: o. Bd. 7, 1145), noch gar, daß PsH.II zugleich auch der Fälscher der Dramatikerzitate war (Walter, Thoraausleger 195/7; ders., Historiker 151; ders., Dichtung 253). Auch PsH.II wird wohl ein jüd. Hellenist aus Alexandrien gewesen sein (ebd.); terminus ante ist Joseph. ant. Iud. (93/94 nC.). Zur Zurückführung des Abrahambuches durch Elter 9, 251/4 u. P. Wendland: ByzZs 7 (1898) 447/9 auf einen altchristl. Autor (um 200 nC.; o. Sp. 301f), wobei das H.-Zitat bei Joseph. ant. Iud. 1, 159 nicht auf PsH.II bezogen, sondern wie auch PsH.I für den echten H. in Anspruch genommen wird, s. Walter, Thoraausleger 176f. 190f. Wacholder 264/6 setzt seinen PsH.III (s. o. Sp. 301f) ausdrücklich vor Aristobulos (u. PsAristeas; vgl. Schürer, History 3, 1, 658f. 674f [s. o. Sp. 294]).

III. Christlich. a. Hekataios. Die Telosformel (αὐτάρκεια) bei Clem. Alex. strom. 2, 130, 4 (FGrHist 264 T 3b; F 16; = Theodrt. affect. 11, 8; Canivet 237), der in der Doxographie περὶ τέλους H. unter den ‚Abderiten' aufführt, ist das einzige sicher überlieferte Philosophem des H. (Jacoby im Komm. 3a, 32. 60 zu FGrHist 264 T 1; F 15/7); die Demokriteer- u. Pyrrhoneerdiadochien bei Eus. praep. ev. 14, 17, 10 (vgl. Clem. Alex. strom. 1, 64, 2/4) u. 14, 18, 27/9 nennen H. nicht (K. v. Fritz, Art. Pyrrhon nr. 1: PW 24, 1 [1963] 89f. 93f; Decleva Caizzi aO. [o. Sp. 278] testim. 23. 25AB. 48A). Im Zuge der Nachweise, daß die hebr. Eingottlehre der Kosmogonie u. den θεολογίαι der Heiden (Phöniker, Ägypter u. Griechen) weit überlegen sei u. daß die Griechen selbst Wissen u. Kultur von den **Barbaren entlehnt haben, zitiert Eusebios (praep. ev. 1, 7, 1/15. 9, 1/4; 2, 1, 1/50; 3, 3, 1/10 [zu 3, 2, 6f Spoerri, Berichte 205_{19}]; 10, 8, 1/16) aus Diod. Sic. 1 (s. o. Sp. 279f) die Kosmogonie (u. Kulturgeschichte) sowie Partien der Aigyptiaka sowohl zu Anthropogonie, Sternenkult (für Eusebios von Gott zugelassene, älteste Kultform des Heidentums; Bickermann, Gott aO. [o. Sp. 286] 131_2; Fascher 122f; Simon aO. [o. Sp. 288] 57/9), Theologie überhaupt u. Tierkult als auch zu den Ägyptenreisen griechischer Weisen (K. Mras: GCS Eus. 8, 1 [1954] LVIf; J. Sirinelli: SC 206 [1974] 265/83. 288; É. des Places: ebd. 228 [1976] 7/12; G. Bounoure, Eusèbe citateur de Diodore: RevÉtGr 95 [1982] 433/9 [zu dem nur zT. auf Euhemeros zurückgehenden Exzerpt praep. ev. 2, 2, 52/62 aus Diod. Sic. 6 vgl. Spoerri, Berichte 189/93]); danach kurz Theodrt. affect. 1, 21; 2, 95. 97; 3, 6. 23. 44 (Canivet 197. 199. 295) u., von diesem abhängend, die Testimonia in der Ausgabe von P. Canivet (SC 57 [1958] 467/9; Canivet 327f). Auf Diod. Sic. 1, 94/8 (s. o. Sp. 280 u. 288), dessen Gewährsmänner die ägypt. Priester seien, beruft sich PsIustin. coh. gent. 9 (Auszüge aus Diod. Sic. 1, 94/95, 4 [Cyrill. Alex. c. Iulian. 1 (SC 322, 142f)]; im Zitat von Diod. Sic. 1, 94, 1 schon von Mose [?], statt von Mneues [W. Helck: KlPauly 3, 1213f; Burton aO. (o. Sp. 279) 4. 272; L. Fóti, Menes in Diodorus 1.89: Oikumene 2 (1978) 113/26], die Rede; Stern, Authors 3, 40) u. 14. 25. 28 für das hohe Alter Moses u. den Aufenthalt Homers u. anderer griech. Weisen (Orpheus [K. Ziegler: PW 18, 1 (1942) 1264f] usw.) in Ägypten, wo sie den Mosaismus kennenlernten (vgl. PsIustin. coh. gent. 24. 30; J. Pépin, Le ‚challenge' Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens: RevScRel 29 [1955] 110; Fauth 45). Kenntnis von H.' ‚Judenexkurs' ist erst für Photios bezeugt, durch dessen Auszüge aus Diodors letzten Büchern wertvolles Material jetzt verlorener Partien dieses Geschichtswerkes aufbewahrt worden ist (Phot. bibl. cod. 244; s. o. Sp. 282). Die Judaica erregten das besondere Interesse des Patriarchen, der ebd. 379a 34/380a 4 (6, 132/4 Henry), bevor er zum Judenexkurs von Diod./H. überging, auch aus Buch 34 den von der Quellenforschung auf Poseidonios' ‚Historien' (FGrHist 87 F 109; Posidon. frg. 131a Th.) zurückgeführten Bericht (Malitz aO. [o. Sp. 288] 309/12; abwägend Stern, Authors 1, nr. 63; ebd. 142f. 168; ders., Jews 1124; ablehnend Gauger aO. [o. Sp. 287] 212f) über die nach langwieriger Belagerung von Antiochos VII Sidetes erzwungene Kapitulation Jerusalems (o. Sp. 287; im Zeitraum 134/131 vC.; Meyer 268; Schürer, History 1, 202/4; Will aO. [o. Sp. 277] 2^2, 411/3) exzerpierte. Die judenfeindlichen Äußerungen der Ratgeber des Sidetes, die sich in ihrem erfolglosen Bemühen, den König zu härtestem Vorgehen gegen die Juden zu bestimmen, insbesondere auf die anti-

jüd. Maßregeln des Antiochos IV Epiphanes (175/164-63; Meyer 152/4; Bickermann, Gott aO. 13. 18/24. 160/8; Schürer, History 1, 152_{37}; Ch. Habicht, 2. Makkabäerbuch = JüdSchrHRZ 1, 3 [1976] $224_{5,1a}$; Will aO. 2^2, 326/41; Fauth 119f) beriefen, bilden geradezu ein kleines Kompendium wirksamer antisemitischer Schlagwörter (Vertreibung der Juden aus Ägypten wegen Gottlosigkeit u. Aussatzes [ebd. 32. 34. 73; zum Nikarchos-Zitat über Moses Beinamen Alpha (ebd. 34) vgl. Stern, Authors 1, nr. 248; 2, nr. 329. 331. 472; Phot. lex. α 1064 Theodoridis; veraltet Aziza aO. (o. Sp. 285) 63/5]; ihre gemeinschaftsfeindliche, von Mose, dem Gründer Jerusalems, eingeführte u. allen Rechtsanschauungen widersprechende Lebensweise: νόμιμα παντελῶς ἐξηλλαγμένα, μισάνθρωπα καὶ παράνομα ἔθη, ἀμιξία usw.; Tcherikover 365/9. 531f; Conzelmann 44/7. 60f. 68f), wie sie im Keim zT. schon bei H. vorliegen (s. o. Sp. 283f; Schürer, History 3, 1, 610/5); der Rückblick auf den Besuch des Epiphanes im jüd. Tempel (s. o. Sp. 283) bringt die Rede auf das im Allerheiligsten befindliche Steinbild eines langbärtigen Eselsreiters mit einem Buch in der Hand, den Epiphanes für Mose hält (Heinemann, Antisemitismus 28/30; Gager, Moses 124/6; Stern, Authors 1, 97f. 184. 410; I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6, 593f; W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1004; Fauth 23f. 40. 46f). Der Vorwurf der Menschenfeindschaft (μισανθρωπία; ebd. 65/7), von dem die ganze Auseinandersetzung über die Juden beherrscht ist, ging zuletzt auch auf die Christen über (H. Fuchs, Tacitus über die Christen: VigChr 4 [1950] 82/7 bzw.: V. Pöschl [Hrsg.], Tacitus = WdF 97 [1969] 578/84; Wardy 623_{42}). Am Schluß der beiden Exzerpte bezichtigt Photios jeweils Diodor, unter fremdem Deckmantel lauter Lügen über Geschichte u. Gebräuche der Juden verbreitet zu haben (bibl. cod. 244, 379b 39/380a 4; 381a 1/8 [6, 134. 137 Henry]).

b. PsHekataios. Von den Zweifeln, die Herennius Philon v. Byblos wegen ausgesprochener Judenfreundlichkeit an der Echtheit von PsH.I hatte (wohl nicht PsH.II?), seltenes Beispiel heidnischer Echtheitskritik an jüdischer Literatur (Walter, Literatur 112_{142}), berichtet Orig. c. Cels. 1, 15 (= FGrHist 264 T 7c; 790 F 9 bzw. Denis aO. 202 bzw. Stern, Authors 2, nr. 325 bzw. Holladay 1, 322f [vgl. ebd. 295_{32}] bzw. R. Doran, Pseudo-Hecataeus: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 909f; A. Momigliano, Interpretazioni minime: AnnScNormPisa Ser. 3, 10 [1980] 1227/31), der in der Auseinandersetzung mit *Celsus, dessen Liste alter, weiser Völker die Juden nicht enthielt (Conzelmann 91f), das ‚Judenbuch' als Beispiel einer heidn. Schrift nennt (falsch M. Borret: SC 227 [1976] 158), in der die Juden zu ihrem Recht als ἔθνος σοφόν kommen. Eusebios, als großer Benutzer des Josephos, der den christl. Autoren maßgeblicher Gewährsmann für Judaica aller Art war (Schreckenberg, Tradition; ders., Untersuchungen), zitiert praep. ev. 9, 4, gegen seine sonstige Praxis ohne Angabe der Quelle (Walter, Thoraausleger 188_1), auch einen Teil der Auszüge aus PsH.I (Joseph. c. Ap. 1, 183. 197/204; vgl. o. Sp. 290), u. zwar im Rahmen seiner umfassenden Zusammenstellung griechischer Zeugnisse über die ‚Hebräer' u. Juden, deren Bios, φιλοσοφία u. heilige Geschichte usw. (darunter in den ersten Kapiteln von Buch 9 auch Theophrastos-Porphyrios sowie, aus Josephos bzw. Clem. Alex. strom. 1 [Priorität der barbarischen Philosophie u. bes. der Juden; Abhängigkeit der Griechen], Klearchos [zweimal] u., gleichfalls aus Clem. Alex. strom. 1, Megasthenes; Dihle, Antike aO. [o. Sp. 286] 78/88. 216. 219; Colpe aO. [o. Sp. 278] 60/4; s. o. Sp. 277f). Desgleichen erscheint PsH.II bei Eus. praep. ev. 9, 16 (zu Beginn der Exzerpte über Abraham: ebd. 9, 16/20) = Joseph. ant. Iud. 1, 158/61. 165/8 (s. o. Sp. 290 u. 296; Nebenüberlieferung zu Joseph. ant. Iud. 1, 154/68: Schrekkenberg, Tradition 192f); anschließend bringt Eusebios praep. ev. 9, 17/37. 39 die Auszüge aus Alexandros Polyhistor, s. o. Sp. 295f (FGrHist 273 F 19a. 102 [vgl. ebd. 3C, nr. XII]; Stern, Authors 1, 157/62; Walter, Thoraausleger 52/7; ders., Zur Überlieferung einiger Reste früher jüdisch-hellenist. Literatur bei Josephus, Clemens u. Euseb: StudPatr 7 = TU 92 [1966] 314/20; ders., Historiker 91/4; ders., Literatur 71f; Denis 241/8; J. Strugnell: Charlesworth, Pseudepigr. 2, 777f; Schürer, History 3, 1, 510/3). Das PsH.II-Zitat bei Clem. Alex. strom. 5, 113 (s. o. Sp. 290f) gehört mit seinen ‚Sophokles'-Versen zum umfangreichen, auch die jüd. Dichterfälschungen (s. o. Sp. 298/301) umfassenden Material, das Clemens vorlegte, um das höhere Alter der jüd. Überlieferung u. den ‚Diebstahl der Hellenen bei den Juden' (ἡ ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας Ἑλληνικὴ κλοπή; Mortley, Past aO. [o. Sp. 282] 195/200; A. Le Boul-

luec: SC 278 [1981] 10/8) nachzuweisen (strom. 5, 89/141, davon §§ 89/96, 2 u. 98/134, 1 von Eus. praep. ev. 13, 13 übernommen; unter den Dichterfälschungen insbes. ebd. 13, 13, 40 das PsH.II-Zitat; dem Auszug aus Clem. Alex. vorausgehend, ebd. 13, 12, 5. 13/6 die Aristobulos-Exzerpte mit PsOrph. Rez. C u. den Siebenerversen [letztere wiederum ebd. 13, 13, 34, aus Clem. Alex. strom. 5, 107]; s. o. Sp. 299/301); vgl. K. Thraede, Erfinder II: o. Bd. 5, 1249/54. Das nicht genau bestimmbare H.-Zitat im Aristeasbrief (s. o. Sp. 294f) kehrt wieder in den Auszügen daraus Eus. praep. ev. 8 (Entstehung der LXX; die mosaische Gesetzgebung usw.), 3, 3 (A. Pelletier: SC 89 [1962] 22/41). Eingebaut in die Alexandergeschichte, lebt die Mosollamos-Episode (s. o. Sp. 292f) in der an Eusebios anschließenden Josephos-Nebenüberlieferung weiter (Georgios Monachos; Georgios Kedrenos [Schreckenberg, Tradition 120. 136]; byz. Alexandergedicht); vgl. F. Pfister, Kl. Schriften zum Alexanderroman (1976) 322f (D. Pacella, Alessandro e gli Ebrei nella testimonianza dello Ps. Callistene: AnnScNormPisa Ser. 3, 12 [1982] 1255/69; Walter, Literatur 101f). Eine Anspielung auf die Anekdote mag Orig. c. Cels. 4, 90 vorliegen (Unfähigkeit angeblich mit mantischer Kraft begabter Tiere, die eigene Zukunft vorauszusehen; Lewy, H. 129f).

G. J. D. AALDERS, Political thought in Hellenistic times (Amsterdam 1975), bes. 18/23. 26. 64/70. – Y. AMIR, Die Begegnung des biblischen u. des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüd. Hellenismus: EvTheol 38 (1978) 2/19. – C. ANGELINO/E. SALVANESCHI, Σύγκρισις. Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso β' (Genova 1983) 41/87. – H. W. ATTRIDGE, Historiography: Stone 157/84, bes. 160/71. 183f. – J. R. BARTLETT, Jews in the Hellenist. world. Josephus, Aristeas, the Sibylline oracles, Eupolemus (Cambridge 1985). – BOUSSET/GRESSMANN, Rel.[3], bes. 25/9. – P. CANIVET, Histoire d'une entreprise apologétique au 5[e] s. (Paris 1958). – J. H. CHARLESWORTH, A history of Pseudepigrapha research: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 1 (1979) 54/88; (Hrsg.), The OT Pseudepigrapha 1/2 (London 1983/85). – J. J. COLLINS, Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenist. diaspora (New York 1983). – J. COMAN, Utilisation des Stromates de Clément d'Alex. par Eusèbe de Césarée dans la Préparation Evangélique: F. Paschke (Hrsg.), Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen = TU 125 (1981) 115/34. – H. CONZELMANN, Heiden - Juden - Christen = BeitrHistTheol 62 (1981). – G. DELLING, Die Begegnung zwischen Hellenismus u. Judentum: AufstNiedergRömWelt 2, 20, 1 (1987) 3/39. – A.-M. DENIS, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'AT = Studia in VT Pseudepigr. 1 (Leiden 1970). – F. H. DIAMOND, Hecataeus of Abdera. A new historical approach, Diss. Univers. of California (Los Angeles 1974). – R. DORAN, The Jewish Hellenist. historians before Josephus: AufstNiedergRömWelt 2, 20, 1 (1987) 246/97. – F. DORNSEIFF, Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur. Rettungen des Theognis, Phokylides, Hekataios, Choirilos (1939). – A. ELTER, De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine commentatio 1/9, Progr. Bonn (1893/95). – E. FASCHER, Abraham, φυσιολόγος u. φίλος θεοῦ: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 111/24. – W. FAUTH: H. Heubner/W. Fauth, P. Cornelius Tacitus. Die Historien. Kommentar 5 (1982). – L. H. FELDMAN, Josephus and modern scholarship (1937–1980) (Berlin/New York 1984), bes. Abt. 18: ‚Josephus' sources' (vgl. W. Haase: AufstNiedergRömWelt 2, 20, 1 [1987] V). – P. M. FRASER, Ptolemaic Alexandria 1/3 (Oxford 1972). – J. G. GAGER, Pseudo-Hecataeus again: ZNW 60 (1969) 130/9; Moses in Greco-Roman paganism = JournBiblLit Monogr. Ser. 16 (Nashville/New York 1972). – J.-D. GAUGER, Zitate in der jüd. Apologetik u. die Authentizität der H.-Passagen bei Flavius Josephus u. im PsAristeas-Brief: JournStudJud 13 (1982) 6/46. – D. GEORGI, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief = WissMonogrATNT 11 (1964) 64/82: jüd.-hellenist. Abrahambild, PsOrph.; 145/67: jüd.-hellenist. Darstellung Moses als θεῖος ἀνήρ schlechthin (vgl. Fauth 44f). – W. HAASE, Untersuchungen zu Nikomachos v. Gerasa, Diss. Tübingen (1982) 202/28. – I. HEINEMANN, Art. Antisemitismus: PW Suppl. 5 (1931) 3/43; Philons griechische u. jüdische Bildung (1932 [1962]); Art. Moses nr. 1: PW 16, 1 (1933) 359/75. – M. HENGEL, Anonymität, Pseudepigraphie u. ‚Literarische Fälschung' in der jüd.-hellenist. Literatur: EntrFondHardt 18 (1972) 229/329; Judentum u. Hellenismus[2] = WissUntersNT 10 (1973) (vgl. A. Momigliano: JournTheolStud NS 21 [1970] 149/53; L. H. Feldman: JournBiblLit 96 [1977] 371/82); Juden, Griechen u. Barbaren = StuttgBibelstud 76 (1976). – C. R. HOLLADAY, Fragments from Hellenistic Jewish authors 1. Historians (Chico 1983); 2 (v. a. mit den poetischen Frg.; in Vorb.). – F. JACOBY, Art. H. nr. 4: PW 7, 2 (1912) 2750/69 bzw. ders., Griech. Historiker (1956) 227/37. – W. JAEGER, Diokles v. Karystos (1938); Greeks and Jews. The first Greek records of Jewish religion and civilization: JournRel 18 (1938) 127/43 bzw. ders., Scripta minora 2 (Roma 1960) 169/83. – H. G. KIPPENBERG, Religion u. Klassenbildung im antiken

Judäa = StudNT 14 (1978) 98/105. 144. – M. KÜCHLER, Frühjüdische Weisheitstraditionen = Orbis Bibl. Orient. 26 (1979). – H. LEWY, H. v. Abdera περὶ Ἰουδαίων: ZNW 31 (1932) 117/32; Aristotle and the Jewish sage according to Clearchus of Soli: HarvTheolRev 31 (1938) 205/35. – J. MAIER/J. SCHREINER (Hrsg.), Literatur u. Religion des Frühjudentums (1973). – G. MAYER, Zur jüd.-hellenist. Literatur: TheolRundsch 44 (1979) 197/226; 45 (1980) 226/44. – E. MEYER, Ursprung u. Anfänge des Christentums 2 (1921). – A. MOMIGLIANO, Alien wisdom. The limits of Hellenization (Cambridge 1975 [Nachdruck mit erweiterter Bibliogr. 1978]) bzw. Hochkulturen im Hellenismus. Die Begegnung der Griechen mit Kelten, Juden, Römern u. Persern = Beck'sche Schwarze Reihe 190 (1979) bzw. Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation (Paris 1980). – K. MÜLLER, Art. Aristeasbrief: TRE 3 (1978) 719/25. – O. MURRAY, The date of Hecataeus' work on Egypt: JournEgyptArch 59 (1973) 163/8 (vgl. ebd. 159); Hecataeus of Abdera and Pharaonic kingship: ebd. 56 (1970) 141/71; Herodotus and Hellenistic culture: ClassQuart 22 (1972) 200/13; Aristeas and Ptolemaic kingship: JournTheolStud NS 18 (1967) 337/71; Aristeas and his sources: StudPatr 12 = TU 115 (1975) 123/8. – F. PARENTE, La ‚Lettera di Aristea' come fonte per la storia del giudaismo alessandrino durante la prima metà del I sec. a. C. I: AnnScNormPisa Ser. 3, 2 (1972) 177/237. – ProsPtol = W. PEREMANS/E. VAN 'T DACK, Prosopographia Ptolemaica 2/4. 6/8 = StudHellenist 8. 11f. 17. 20f (Louvain 1952/75). – TH. REINACH, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme (Paris 1895). – K. REINHARDT, Poseidonios über Ursprung u. Entartung (1928) bzw. ders., Vermächtnis der Antike[2] (1966) 402/60. – S. SAFRAI/M. STERN (Hrsg.), The Jewish people in the first cent. 1/2 = Compend. Rer. Iud. ad NT 1, 1/2 (Assen/Amsterdam 1974/76). – B. SCHALLER, H. v. Abdera über die Juden: ZNW 54 (1963) 15/31. – H. SCHRECKENBERG, Bibliographie zu Flavius Josephus 1/2 = ArbLitGeschHellJud 1. 14 (Leiden 1968/79); Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike u. MA = ebd. 5 (1972); Rezeptionsgeschichtliche u. textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus = ebd. 10 (1977). – SCHÜRER 3[4], bes. 468/82. 512/22. 529/31. 595/616; The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135) 1/3, 1 (Edinburgh 1973/86). – J. N. SEVENSTER, The roots of pagan anti-semitism in the ancient world = NovTest Suppl. 41 (Leiden 1975) (vgl. mit neuerer Lit. Th. Fischer: Gymn 89 [1982] 178). – W. SPEYER, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 (1971). – W. SPOERRI, Späthellenist. Berichte über Welt, Kultur u. Götter = SchweizBeitrAltWiss 9 (Basel 1959); Art. H. nr. 4: KlPauly 2, 980/2. – O. STÄHLIN: Christ/Schmid/Stählin[6] 2, 1/2, bes. 588/91. 603/6. 617/21. – M. STERN, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1/3 (Jerusalem 1974/84); The Jews in Greek and Latin literature: Safrai/Stern 2, 1101/59; The chronological sequence of the first references to Jews in Greek literature: JournEgyptArch 59 (1973) 159/63. – M. E. STONE (Hrsg.), Jewish writings of the Second Temple period = Compend. Rer. Iud. ad NT 2, 2 (Assen/Philadelphia 1984). – V. TCHERIKOVER, Hellenistic civilization and the Jews (Philadelphia 1966). – V. A. TCHERIKOVER/A. FUKS, Corpus Papyrorum Judaicarum 1 (Cambridge, Mass. 1957). – B. Z. WACHOLDER, Eupolemus = HebrUnColl Monogr. 3 (Cincinnati u. a. 1974). – N. WALTER, Frühe Begegnungen zwischen jüd. Glauben u. hellenist. Bildung in Alexandrien: E. Ch. Welskopf (Hrsg.), Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt 1 (1964) 367/78; Pseudepigraphische jüd.-hellenist. Dichtung: JüdSchrHRZ 4, 3 (1983) 173/276; Fragmente jüd.-hellenist. Epik: ebd. 135/71; Fragmente jüd.-hellenist. Exegeten: ebd. 3, 2 (1975) 257/99; Fragmente jüd.-hellenist. Historiker = ebd. 1, 2 (1976); Jüd.-hellenist. Literatur vor Philon v. Alex. (unter Ausschluß der Historiker): AufstNiedergRömWelt 2, 20, 1 (1987) 67/120, bes. 99/101; Der Thoraausleger Aristobulos = TU 86 (1964). – B. WARDY, Jewish religion in pagan literature during the Late Republic and Early Empire: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 1 (1979) 592/644. – WENDLAND, Kult.[4], bes. 116/9. – P. WENDLAND/M. POHLENZ, Die griech. Prosa: A. Gercke/E. Norden (Hrsg.), Einleitung in die Altertumswiss. 1, 3[3] (1924). – M. L. WEST, The Orphic poems (Oxford 1984) 33/5. 59f. 66. 82f. 262. – É. WILL, Le monde grec et l'Orient 1 (Paris 1972). – H. WILLRICH, Juden u. Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895); Judaica (1900). – R. McL. WILSON, Jewish literary propaganda: Paganisme, Judaïsme, Christianisme, Festschr. M. Simon (Paris 1978) 61/71. – N. ZEEGERS-VANDERVORST, Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du 2ᵉ s. = RecTravHistPhilol 4ᵉ sér. 47 (Louvain 1972).

Walter Spoerri.

Hekate.

A. Nichtchristlich. I. Name. H. ist die weibliche Form von Hekatos, einem Beinamen des Apollon seit Homer. Schon in der Antike wurde der Name nicht mehr verstanden, sondern nach dem Gleichklang mit griechischen Wörtern etymologisiert, gewöhnlich in Ableitung von ἑκάς, weithin, von weit her (treffend, wirkend), seltener von ἑκατόν, hundert (Serv. auct. Aen. 4, 510: id est centum potestates habens), singulär von ἀπὸ τῶν ἑκατέρων (ebd. 4, 511: ,von beiden', d. h. wegen ihrer Identität mit Diana u. Proserpina). Moderne Etymologie zieht die Ableitung von ἑκών, lubens, wollend, frei, nach Belieben (wirkend, treffend) vor (É. Boisacq, Dict. étym. de la langue grecque [Heidelberg 1938] 236f; H. Frisk, Griech. etym. Wb. 1 [1960] 474; Kraus 15). Dem würde die Betonung des Wollens in auffallend häufig gebrauchten Formeln des Hymnus Hesiod. theog. 429/46 entgegenkommen, wenn darin nicht doch mehr das Moment des Wohlwollenden, Hilfreichen, angedeutet ist. Sowohl die antiken wie die modernen Etymologien betreffen die Gestalt der H., wie sie in der historischen Zeit sichtbar ist. Über ihr ursprüngliches Wesen sagen sie nichts aus. Doch konnte bisher keine überzeugende Ableitung des Namens aus einer andern Sprache, etwa Kleinasiens, gefunden werden. Diese u. alle möglichen anderen etymologischen Ableitungen werden in breiter Ausführlichkeit diskutiert u. dokumentiert bei Derossi 16/26. M. K. Schretter, Alter Orient u. Hellas (Innsbruck 1974) 206 schreibt in seiner Untersuchung der Etymologie von mit ἑκα(τη) zusammengesetzten Epitheta: ,Wenn H. eine fremde Göttin mit einem fremden Namen ist, ἕκατος sich jedoch, wie die Sprachwissenschaft zeigt, gut aus dem Griechischen erklären läßt, so gehören beide nicht zusammen, sondern es ist nur ein Zusammentreffen ähnlicher Namen verschiedener Provenienz.' Dieser Gleichklang des fremden Namens mit einem griech. Wort kann zur Folge haben, daß aufgrund der Etymologie des griech. Wortes der fremden Gottheit Eigenschaften oder auch genealogische Beziehungen zugewiesen werden, die diese ursprünglich gar nicht besaß. Dafür gibt es eine treffende Analogie im Fall des griech. Vogelnamens χαραδριός (A. Kehl, Art. Haradrius: o. Bd. 13, 586f).

II. Herkunft. Läßt schon der Name nichtgriechische Herkunft vermuten, so charakterisiert die älteste literarische Erwähnung (Hesiod. theog. 409/52) H. als den kleinasiatischen ,Großen Müttern' zugehörig. Die archäologischen u. epigraphischen Befunde (auffallende Dichte an Münzen, Bildern, Inschriften, mit H. gebildeter Namen [E. Sittig, De Graecorum nominibus theophoris = Diss. Philol. Hal. 20 (1912) 61/8]; Kraus 51/6. 166/8) verweisen des näheren auf den Südwesten Kleinasiens, vornehmlich Karien, wo auch der Hauptkultort Lagina lag, u. Milet, wo das bisher älteste Zeugnis des H.kultes gefunden wurde. Dies legt nahe, in H. eine Gottheit zu sehen, die ursprünglich für Karien den Typ der Großen Mutter darstellte wie Kybele für Phrygien. Ihre Verehrung wurde wahrscheinlich durch Karer auf den Inseln u. dem griech. Festland verbreitet, wohin sie als Seeräuber oder Söldner kamen. – Demgegenüber sucht Berg H. als ursprünglich griechische Göttin zu erweisen, der in der hellenist. Zeit, wahrscheinlich durch Rhodier, die Göttin von Lagina in Karien infolge einer interpretatio Graeca angeglichen wurde, da diese der H. ähnliche Züge aufwies. Diese These bedarf freilich so vieler Vermutungen u. Konstruktionen wegen Mangels an Fakten, daß sie nicht sehr wahrscheinlich ist. Auch erklärt sie nicht, warum die hesiodische H. im griech. Raum zur Zauber- u. Dämonengöttin wurde, während die kleinasiatische H. ihren Hochgottcharakter behielt, obwohl sie erst in hellenist. Zeit mit H. identifiziert worden sein soll. Überhaupt ist interessant, daß der H.hymnus trotz der

großen Bedeutung der Gedichte Hesiods in der Bildungsgeschichte der Griechen so wenig Einfluß auf die Gestalt der H. erkennen läßt (s. u. Sp. 316/8; auch Burkert 266 mit Anm. 18 hält am karischen Ursprung fest; Lit.: Derossi 54_{44}).

III. Mythos. Der ursprünglichen Fremdheit bei den Griechen entspricht, daß es für H. keinen eigenen Mythos gibt. Sie taucht wohl gelegentlich in den Mythen um andere Götter auf, dort aber so nebensächlich, daß sie auch fehlen könnte. Ihre Genealogie wird sehr verschieden angegeben (Zeugnisse im einzelnen Steuding 1898f). Hesiod. theog. 409/11 (allgemein übernommen): H. ist Tochter der Titaniden Perses u. Asteria, einer Schwester der Leto, damit Kusine des *Apollon u. der *Artemis. Diod. Sic. 4, 45, 1/6: Tochter des Perses, eines Sohnes des Helios. Nachdem sie ihren Vater vergiftet hatte, wurde sie von ihrem Onkel Aietes Mutter der Erzzauberinnen Kirke u. Medeia. Schol. Apollon. Rhod. Argon. 3, 467: Nach den orphischen Hymnen Tochter der Deo (= Demeter); nach Bakchylides der Nyx (= Nacht; Derossi 5/8. 41/7); nach Musaios des Zeus u. der Asteria; nach Pherekydes des Aristaios, eines Sohnes des Apollon. Sophron im Schol. zu Theocr. id. 2, 12 (272, 6f Wendel): Tochter des Zeus u. der Hera. Ebd. 2, 36 (278, 11f W.): Tochter des Zeus u. der Pheraia. Hesych. lex. s. v. Ἀδμήτου κόρη, Tochter des Admetos. Nach Hesiod. catal. frg. 23b Merkelbach/West soll die Iphigeneia in Aulis nicht gestorben, sondern nach dem Willen der Artemis H. geworden sein. – H. selbst soll nach einer Überlieferung von Phorkys, dem Sohn des Pontos (Meer) u. der Gaia (Erde), Mutter der Skylla, nach einer anderen über ihre Tochter Krataiis, die sie aus der Verbindung mit Triton hatte, Großmutter der Skylla gewesen sein (FGrHist 2 F 42 mit Komm. ebd. 1, 385; VS 9 B 27). Auch Mutter der Britomartis (Etym. magn. s. v. Britomartis). – Im homerischen Demeterhymnus tritt H. in der Erzählung vom Raub der Persephone auf (22/5. 51/61. 438/40; s. N. J. Richardson, The Homeric hymn to Demeter [Oxford 1974] zu den St.; Derossi 26/39). Einen Wert für die Handlung haben diese Szenen nicht. (In den Versionen Ovid. met. 5, 341/571; fast. 4, 417/620; Apollod. bibl. 1, 5, 1/3 kommt H. nicht vor.) Doch läßt V. 440 vermuten, daß die berichtete Aufnahme der H. als Vorsteherin in das Gefolge der *Demeter ein Aition bieten soll für ihre Verehrung innerhalb des Demeterkultes (zu Philod. piet.: PHerc. 1088 VI 8/15 s. W. Luppe, H. als ‚Amme' der Persephone: ZsPapEpigr 58 [1985] 34). Eine Verbindung der H. mit dem Kreis der eleusinischen Gottheiten findet sich außer bei Claudian. rapt. Pros. 1, 15 auch auf bildlichen Darstellungen (Kraus 92f; Derossi 39f). Im Schol. Theocr. id. 2, 12 (272, 20/2 Wendel) wird H. als Tochter des Zeus u. der *Hera von ihrem Vater unter die Erde geschickt, um Persephone zu suchen. Nach Sophron (ebd. [272, 6f W.]) wird sie mit Angelos, einer Tochter von Zeus u. Hera, identifiziert, die ihrer Mutter die Salbe stahl u. sie der Europa, des Phoinix Tochter, gab. Vor dem Zorn der Hera floh sie zunächst in das Haus einer Wöchnerin, von dort zu Männern, die einen Toten zu Grabe trugen. Daraufhin ließ Hera von ihr ab, doch Zeus befahl, daß die Kabiren sie reinigen sollten; sie taten es am Acherusischen See. Daher wurde H. als Göttin für die Toten erwählt u. ‚Unterirdische' genannt. Nach einer ziemlich unklaren Mitteilung aus Neanthes (FGrHist 84 F 14) soll Zeus ein Orakel gegeben worden sein, daß ein Sproß der H. ihn aus seiner Herrschaft vertreiben würde. Als dann Artemis (so wohl richtig Jacoby; Etym. magn. s. v. Britomartis hat H.) geboren wurde, hätten die anwesenden Mädchen der Mutter zugerufen βρίτον (d. h. etwa ‚ein liebes [Kind]'), woher die Göttin den Beinamen Britomartis habe. Nach Apollod. bibl. 1, 6, 2 war H. am Gigantenkampf (*Gigant) auf seiten der Götter beteiligt u. tötete den Klytios mit ihren Fackeln (bildliche Darstellung auf dem Gigantomachie-Krater von Ferrara [Kraus 94] u. auf dem Ostfries des Pergamonaltars, s. u. Sp. 328). – Nach Ael. nat. an. 15, 11 wurde Galanthias von H. selbst in ein Wiesel verwandelt zur Strafe für ihre widernatürliche Unzucht. Nikander (bei Ant. Lib. met. 29, 4) dagegen erzählt, Hera habe diese Bestrafung vorgenommen, weil Galanthias ihr Bestreben, die Geburt des Herakles aus Alkmene zu verhindern, vereitelte. H. habe darüber Mitleid empfunden u. das in das Wiesel verwandelte Mädchen zu ihrer geheiligten Dienerin gemacht. (Das Tier, nicht das zurückverwandelte Mädchen, wie O. Keller, Die antike Tierwelt [1909] 1, 166 versteht; Ovid. met. 9, 306/23 fehlt H.) Die Beziehung des Wiesels zu H. beruht wohl darauf, daß es im Volksglauben u. Zauber eine Rolle spielte (Ael. nat. an. 15, 11; A. Steier, Art. Mustela:

PW 16, 1 [1933] 906; M. Schuster, Art. Wiesel: ebd. 8 A, 2 [1958] 2129). – Schließlich soll H. das Giftkraut Akoniton entdeckt haben (Diod. Sic. 4, 45, 2; nach Ovid. met. 7, 408/17 stammt es aus dem Geifer des Kerberos, nach Auson. 345, 11 [163 Peiper] aus dem Blut des Prometheus), das auch im Zaubergarten der Medea in Kolchis stand (Orph. Argon. 922). – Ein Kelchkrater von Ferrara zeigt H. auf einem Bild von der Hochzeit des Peleus u. der Thetis, vielleicht in der singulären Funktion einer Hochzeitsgöttin (Kraus 88f. 93f). – Damit sind die (im weitesten Sinne) mythischen Anspielungen auf H. erschöpft. Sie sind nirgendwo original. Auch auf den erhaltenen bildlichen Darstellungen ist H. stets dem Mythos einer anderen Gottheit oder der Erzählung von einem Heroen eingefügt (ebd. 92/4).

IV. Wesen. Was der Name H. alles an Charakter u. Funktionen umgreift, ersieht man leicht aus dem Verzeichnis der Epitheta, das C. F. H. Bruchmann: Roscher, Lex. Suppl. 1, 96/9 zusammengestellt hat, u. zwar nur aus der griech. poetischen Literatur (vgl. J. B. Carter: ebd. Suppl. 2, 29 aus der lat. poetischen Lit.). Doch ergäbe das eine fiktive Gestalt; denn es ist methodisch nicht korrekt, alle Zeugnisse, zeitlich von Hesiod bis zu den orphischen Hymnen u. den Zauberpapyri, geographisch von Rom bis Lagina, geistesgeschichtlich vom primitivsten Volksglauben bis zur höchsten philosophischen Spekulation, zu einem einheitlich geschlossenen Bild der Göttin zusammenzutragen, wie es meist geschieht. Doch scheint mir das Gegenstück dazu zu weit getrieben, wenn Lunais 140. 142 s. v. H. zwei getrennte, eigenständige Göttinnen annimmt: die einfache H., die milde u. wohlwollende, deren Macht sich über alle Bereiche erstreckt, u. daneben die dreifache H., die Unterweltsgöttin; beide jedoch seien als Mondgöttinnen gedacht gewesen (ebd. 146f). Vielmehr handelt es sich um ein u. dieselbe Göttin. Je nach Ort, Zeit, Funktion, Verehrerkreis ist ihr Charakter anders gestaltet, sind jeweils andere Züge ihres Wesens betont, wenn sie auch im Volksglauben der griech.-röm. Kulturwelt vor allem als die Herrin des Dunklen, Schrecklichen, Toten, Dämonischen, Magischen erscheint. Darum ist es angebracht, die Hauptvorstellungen ihres Wesens getrennt zu betrachten, wobei das Nacheinander der schriftlichen Darstellung nicht verleiten darf, das historische Nebeneinander in der Antike zu vergessen. – Einmalig scheint die Bezeichnung der H. als Hermhekat (analog zum *Hermaphrodit) zu sein, so PGM² III 47f in der Anrufung: ‚Hermes, H., Hermes, Hermhekate (Ἑρμεκάτη)'. H. Herter, Hermes: RhMus 119 (1976) 201 mit Anm. 26 deutet Hermhekate als ‚*Herme der H.', also nicht als Doppelname. Das scheint jedoch für die späte Zeit der PGM kaum noch wahrscheinlich, zumal die Anrufung des Steines, der Herme, neben der Anrufung der Göttin wenig Sinn hat. Außerdem ist die Androgynität deutlich ausgesprochen PGM² IV 2609f (Heitsch 195 Hymn. 59, 11 A, 26): Ἑρμῆν τε καὶ Ἑκάτην ὁμοῦ, ἀρσενόθυλον ἔρνος, ‚Hermes u. H. zugleich, mannweiblicher Sproß'.

a. Kleinasiatische Hekate. Kraus 24/56 sucht mit aller möglichen Sorgfalt, aus den wenigen Andeutungen ein Bild der ursprünglichen kleinasiatischen H. zu gewinnen: Ihr Hauptkultort war Lagina in Karien. Dort genoß sie sogar dem karischen Zeus Panamaros gegenüber soviel Ansehen, daß in der röm. Zeit der Kaiser- u. Romakult dem ihren u. nicht dem des Zeus Panamaros angegliedert wurde. Ihr fehlte noch das Dämonische ihres hellenischen Wesens. Sie wurde als Soteira (Retterin) verehrt, ein Titel, der auf den Inseln nur selten, in Griechenland selbst für sie gar nicht aufscheint (O. Höfer, Art. Soteira: Roscher, Lex. 4, 1242f; Kraus 44). Die Bilder auf den Friesen ihres Tempels lassen sie zwar in den griech. Mythos hineingestellt sein, aber doch in einer überragenden Rolle, die ihr sonst darin nicht zukommt. Eunuchen als Diener in ihrem Kult (eine normale Erscheinung im Kult orientalischer Großer Göttinnen) zeugen für ihren ungriech. Charakter. Auch die bildliche Darstellung, ihre Eingestaltigkeit, die charakteristische Tracht, stellt sie neben die großen kleinasiatischen Göttinnen. Mehr läßt sich wohl erschließen aus dem Hymnus in Hesiods Theogonie, dessen H.bild einzigartig ist u. sich später so nirgendwo mehr im griech. Raum verifizieren läßt.

b. Hesiod. theog. 411/52. (Kraus 58/64; Derossi 9/15; P. A. Marquardt, A portrait of Hecate: AmJournPhilol 102 [1981] 243/60; D. Boedeker, Hecate, a transfunctional goddess in the ‚Theogony'?: TransAmPhilolAss 113 [1983] 79/93.) Die Echtheit der Stelle ist umstritten (die Stellungnahmen bei Kraus 58_{276}; M. L. West, Hesiod. Theogony [Oxford 1966] 276/80). Doch ist die hier gepriesene H. so

wenig die griechische, kommt vielmehr einer kleinasiatischen Hochgöttin so nahe, daß zumindest am hohen Alter des Hymnus nicht zu zweifeln ist. Hesiod sagt: Zeus selbst ehrt H. vor allen andern Göttern. Er gab ihr Anteil an der Herrschaft über Erde, Meer u. Himmel. Auch von den andern Göttern wird sie am meisten geehrt. Die Menschen wenden sich an sie; sie hört die Gebete u. schenkt ihnen Wohlstand, denn sie hat die Macht dazu: alle Götter, die Gaia (Erde) u. Uranos (Himmel) entsprossen sind, haben ihr Anteil gegeben an ihrer Würde u. ihren Funktionen. Obwohl sie Tochter von Titanen ist, hat Zeus ihr gegenüber von Gewalt abgesehen (im Titanenkampf) u. ihr das ursprüngliche Erbteil belassen. Wem sie will, dem ist sie nahe mit ihrer Hilfe: dem Politiker, dem Soldaten, dem Richter, den Wettkämpfern, den Reitern, den gefährdeten Seefahrern, wenn diese sie u. Poseidon anrufen. Mit *Hermes zusammen schenkt sie Wachstum dem Vieh. Sie kann vermehren u. vermindern, wie sie will. Zeus machte sie zur Hüterin der Kinder. Von Anfang an hatte sie diese Aufgabe u. kamen ihr diese Ehren u. Funktionen zu. – Ergebnis: Das Ganze klingt wie eine Apologie der Verehrung einer Gottheit, die ursprünglich nicht dem hellenischen Pantheon angehörte. H. hat viele Funktionen, die andern griech. Göttern vorbehalten waren, u. sie darf sie behalten. Diese Funktionen charakterisieren sie als ursprüngliche Hochgöttin. Sie ist noch nicht mit andern griech. Göttinnen identifiziert, aber daß sie die Ehren u. Funktionen der andern Götter teilt, ist wie eine Vorstufe dazu. Von ihrer Nachtseite als Herrin der Unterwelt, der Dämonen u. des Zaubers findet sich noch keine Spur, ebensowenig von ihrer Dreigestaltigkeit. Schwabl 23 weist darauf hin, daß der gerade für ‚große' Götter wesentliche Aspekt der Ambivalenz nicht erlaube, dort, wo H. nur in freundschaftlicher Gestalt erscheine, auf ein Fehlen der unheimlichen Aspekte zu schließen. Das gleiche muß dann auch umgekehrt gelten. Im Fall H. finden sich beide Aspekte in den Zeugnissen getrennt, wobei in der hellenischen H. fast ausschließlich der Aspekt des ‚Unheimlichen' in Erscheinung tritt, in der bildlichen Darstellung freilich nur angedeutet durch gewisse Symbole, die sie in Händen hält. – Etwas von diesem Hochgottcharakter wird auch später noch gelegentlich sichtbar: Pindar läßt sie in seinem Paian für die Abderiten als ‚wohlwollende Jungfrau H.' ein Orakel geben (frg. 52b, 77f Snell; Kraus 65f). Kallimachos redet H. als εὐκολίνη, Sanfte, Gefällige, an (frg. 225 Pfeiffer mit Erl.). Orph. hymn. 1, 1 Quandt wird H. ἐράννη, lieblich, anmutig, genannt. In einem eng begrenzten Gebiet des Unteren Dakien u. Mösien wurden einige Inschriften für eine Dea Placida gefunden, womit aufgrund der auf einem der Dokumente abgebildeten Dreigestalt H. gemeint sein muß, der möglicherweise durch interpretatio Romana eine einheimische Göttin angeglichen wurde (J. Kolendo, Dea Placida à Novae et le culte d'Hécate, la Bonne Déesse: Archeologia 20 [1969] 77/84 erörtert ausführlich die Problematik solch positiver Epitheta für H., die man nicht weginterpretieren muß als Euphemismen). Nach Plut. Is. et Os. 44, 368E ist H. bei den Griechen zugleich unterirdisch (χθόνιος) u. himmlisch (ὀλύμπιος, wohl als Mondgöttin). Verg. Aen. 6, 247 wird sie angerufen als caeloque Ereboque potens, u. Orph. hymn. 1, 7 Quandt ist sie schlüsselhaltende Herrin des ganzen Kosmos, wie überhaupt Wesen u. Funktion der H. in der spätantiken philosophischen Spekulation neu bestimmt werden (s. u. Sp. 321/3).

c. Hellenische Hekate. Es ist schwer zu sagen, wie die kleinasiatische u. hesiodische H. sich zu der ihr typischen Eigenart entwickelt hat, die nach den antiken Zeugnissen am geläufigsten war: die dreigestaltige Herrin alles Unheimlichen, Zauberischen, Dämonischen, die vorzüglich an Dreiwegen verehrt wurde. Kraus 57/83 eruiert aus den wenigen Zeugnissen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, daß ihr Bild zusammenschmolz aus den Zügen, die sie einerseits auf ihrem Weg von Asien aus über die Inseln mitbrachte, u. die sie andererseits auf ihrem nördlichen Weg durch die Identifikation mit Göttinnen in Thrakien (Bendis), Samothrake (Zerynthia) u. Thessalien (Enodia) hinzugewann, u. die ihr drittens die interpretatio Graeca einbrachte, die Angleichung an griechische Gottheiten. Diese Entwicklung ihres Wesens kann nur noch systematisch, nicht historisch dargestellt werden, wobei sich das System je nach der Auffassung vom ursprünglichen Grundcharakter anders gestaltet. (So sieht zB. Steuding 1888/900 sie vor allem als Mondgöttin; vgl. Lunais 140/50.)

1. Identifikationen. Ist es schon Grund genug zur Verwirrung, daß das Wort H. sowohl Name für eine eigenständige Göttin sein kann

als auch ein Beiname für Artemis wie Hekatos für deren Bruder Apollon, so wird es noch verwirrender dadurch, daß die karische Göttin H. mit lokalen Gottheiten identifiziert wurde, wobei jede der beiden Gottheiten Epitheta u. Funktionen der je anderen annahm, die ihr allein von ihrem ursprünglichen Wesen her nicht zukamen. Hier genügt eine bloße Aufzählung der Identifikationen. 1) *Artemis – *Diana. H. wurde ihr so eng verbunden, daß Artemis selbst dort Beinamen der H. zugelegt wurden, wo sie in einer Funktion auftrat, die sie nicht mit H. gemein hatte. Auch in der bildlichen Darstellung sind Artemis u. H. oft kaum zu unterscheiden (G. Siebert, Artémis Sôteira à Délos: BullCorrHell 90 [1965] 455/9). Beide trugen gemeinsam eine Reihe von Beinamen u. wurden auch gemeinsam mit einer Anzahl anderer Göttinnen gleichgesetzt, zB. mit Selene, Mene, Luna (Mondgöttin); *Eileithyia, Genetyllis (Geburtsgöttin; zu Genetyllis s. G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 79; zu H. als Geburtsgöttin ebd. 79f); Pheraia, Brimo (Todesgöttin); Bendis (thrakische Göttin); Iphigeneia (ursprünglich alte ägäische Hochgöttin; vgl. ebd. 81); Enodia (ursprünglich thessalische Totengöttin u. Herrin der Wege, daher τριοδῖτις, trivia); Britomartis (ursprünglich kretische Göttin). – 2) Persephone, Proserpina (Gattin des Hades). – 3) Iris (als Totengeleiterin u. Türhüterin des Hades). – 4) Empusa, Antaia usw. (Personifikationen gespenstischer Schreckbilder). – 5) Im maßlosen Synkretismus der Kaiserzeit mit Bona Dea, Isis (POxy. 1380, 113: Isis in Karien H., dazu F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la méditerranée 3 [Leiden 1973] 117f; vgl. Apul. met. 11, 5 mit Komm. von J. G. Griffiths zSt.), Aphrodite, Gaia, Hestia, Physis u. manchmal lokalen Gottheiten (vgl. Kolendo aO.). Den Titel ‚Vielnamige' teilt sie mit andern Gottheiten.

2. Funktionen. Für H. charakteristisch vor allem: *a. Hüterin der Tür u. der Schwelle.* Als solche heißt sie Propylaia, Prothyraia, Epipyrgidia, eine Aufgabe, die sie aus ihrer kleinasiatischen Heimat mitbrachte u. die ihr besonders in Athen angetragen wurde, wo ihr Bild (Hekataion) überall vor den Türen stand. Sie sollte dem Unheil wehren. Im Zusammenhang damit steht die Bezeichnung u. Darstellung der H. als κλειδοῦχος (Kraus 48/50), d. h. die den Schlüssel hat u. damit die Macht über das, was sie auf- u. zuschließen kann. Vor allem wird dabei an den Hades gedacht sein (E. Szepes, Aeneas at the gate of the nether world: AnnUnivBudap Sect. class. 1 [1972] 50f), Orph. hymn. 1, 7 Quandt dagegen heißt sie die ‚schlüsseltragende Herrin des ganzen Kosmos' (vgl. Procl. in Plat. remp. 2, 121, 8/10 Kroll). In Lagina hatte ihr Kult ein Priesterinnenamt der κλειδοφόρος, der Schlüsselträgerin (H. Kohl, Art. Kleiduchos: PW 11, 1 [1921] 596), u. es fand an den jährlichen Hekatesien eine Schlüsselprozession statt (κλειδὸς πομπή oder ἀγωγή). Die Belege dafür sind freilich spät (1. Jh. vC. bis 3. Jh. nC.), u. die Aufgabe der Priesterinnen wie auch der Sinn der Prozession sind nicht mehr sicher zu ermitteln. Das Motiv des Schlüssels als Zeichen der Macht ist dagegen alt u. hält sich auch im Christentum (zB. Mt. 16, 19 die Schlüssel Petri).

β. Hüterin der Wege u. Kreuzwege. Enodia, Trioditis, Trivia heißt sie in dieser Funktion, die sie mit dem Gott Hermes teilt (Herter aO. 208f. 228). Dort stand oft ihr Bild, dessen dreigestaltige Form am Dreiweg seinen natürlichen Platz gehabt haben dürfte (Lunais 157/60; Jessen; Weinreich, Trioditis; ders., Trivia; groß Kruse). Gerade die Wegegabelungen galten als Tummelplatz der Gespenster (Hopfner, Triodos; J. A. MacCulloch, Art. Cross-roads: ERE 4, 330/5; R. Wünsch, Art. Cross-roads [Roman]: ebd. 335f; A. Klein, Art. Kreuzweg: Bächtold-St. 5, 516/22).

γ. Herrin der Seelen, der Toten, der Dämonen. Diese Funktion stand im Volksglauben im Vordergrund. H. ist in Identifikation mit Persephone Herrin der Unterwelt. Sie hat die Macht, die Toten heraufzuführen, deren Wildes Heer sie anführt (Rohde, Psyche 2, 411/3), u. vor ihnen zu schützen. Sie kann die nächtlichen Schreckbilder senden, auch selbst als solches erscheinen (ebd. 407/11), u. sie abwehren (Andres). Sie sendet Wahnsinn u. Krankheit (Hippocr. morb. sacr. 1, 38 [66, 81/4 Grensemann]) u. kann davon heilen (s. u. Sp. 324 zu Aigina).

δ. Herrin des Zaubers. Auch hier in doppeltem Sinn: Sie gibt den magischen Praktiken ihre Wirkkraft u. kann davor schützen. Sie wurde vornehmlich beim Zauber angerufen (Tupet). Ihr Bild findet sich auf magischen Geräten u. Amuletten (Heckenbach 2778). Die beiden klass. Zauberinnen Kirke u. Medeia wurden zu ihr in verwandtschaftliche Beziehung gesetzt (s. o. Sp. 313). Es scheint,

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

Die Supplement-Lieferungen 1–4 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Aponius
Apophoreton
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Barbar	10 (1967) 251/90
Baruch	17 (1974) 177/90
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52
Calcidius	15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48
Constans	2 (1959) 179/84
Constantinus II	2 (1959) 160f
Constantius I	2 (1959) 158/60
Constantius II	2 (1959) 162/79
Erbrecht	14 (1971) 170/84
Euripides	8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs	16 (1973) 168/78
Gans	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8731-8 (RAC Lieferung 107)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 107

Hekate [Forts.] – Henoch



1987

ANTON HIERSEMANN STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hinein geragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrucke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3–7772–5006–6 (Werk), ISBN 3–7772–8731–8 (Lieferung 107)

daß von den professionellen Zauberern der H. mancher Zug zugeschrieben wurde, der über den allgemeinen Volksglauben hinausging. Beispiele dafür: Der Hymnus auf H. aus dem großen Pariser Zauberpapyrus (PGM² IV 2714/83 = Heitsch 197f Hymn. 59, 13; vgl. ebd. 187/91 Hymn. 59, 9 [dazu M. Smith, The hymn to the Moon, PGM IV 2242–2335: Proc. of the 16th Intern. Congr. of Papyrology = AmStudPapyr 23 (1981) 643/54]. 10f) u. bei Hippol. ref. 4, 35, 5 (= Heitsch 171). Sehr aufschlußreich in diesem Zusammenhang Hopfner, H. In den darin behandelten sieben Stücken aus griechischen Zauberpapyri sind von 216 bestimmbaren Epiklesen 111 an H. gerichtet, der Rest verteilt sich auf eine Reihe anderer Gottheiten, mit denen sie aber synkretistisch verbunden ist. Dabei steht der negative Charakter der H. stark im Vordergrund (ebd. 145). Zur H. in den Zauberpapyri s. M. P. Nilsson, Die Religion in den griech. Zauberpapyri: ders., Opuscula selecta 3 (Lund 1960) 143/5.

ε. Andere Funktionen. Neben diesen Hauptfunktionen werden H. einige zugeschrieben, die ihr wohl aufgrund der Identifikation mit andern Göttinnen zukommen u. darum ihre eigene Individualität kaum erkennen lassen. Gelegentlich erscheint sie als Geburtshelferin (Rohde, Psyche 2, 81_1), häufiger als Mondgöttin. Ihre Erwähnung im Zusammenhang mit einer Hochzeit macht sie noch nicht zu einer Göttin der Ehe, sondern ist jeweils situationsbedingt (Kraus 89. 94; Rohde, Psyche 2, 81_1). Ihre Funktion als Angelos, Botin, ist inschriftlich u. literarisch belegt (Sokolowski 226/8) u. mythologisch motiviert von Sophron (Schol. Theocr. id. 2, 12 [272, 6f Wendel]). Nach pythagoreischer Anschauung hatten die Verstorbenen, als deren Herrin H. galt, den Menschen den Willen der Götter kundzutun (G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda [1856] 222f). Vielleicht läßt sich hieraus erklären, oder auch aus ihrer engen Beziehung zur Magie, daß H. gewissen Kreisen in der Spätantike bevorzugte Orakelgöttin war, bezeugt durch Porphyrios (ebd. 249 s. v. Hecates oracula). Schol. Oppian. hal. 3, 28 wird H. neben Poseidon zugeschrieben, daß sie Fischern zum Fang verhelfe; vielleicht Erinnerung an Hesiod. theog. 441, wo sie neben Poseidon als Helferin der Schiffer genannt ist.

d. Hekate in der philosophischen Spekulation. 1. Orphik. Die orphischen Hymnen bestehen fast nur aus einer Aneinanderreihung von Namen u. Epitheta, die Wesen u. Funktion der angeredeten Gottheiten charakterisieren. Orph. hymn. 1 Quandt erscheint H. als Allgöttin, noch konsequenter als bei Hesiod (s. Sp. 316/8). So suchte man denn auch Beziehungen zwischen den Hesiodversen u. der Orphik herzustellen (kritisch untersucht Kraus 59f). Wie diese auch immer sein mögen, setzt der orphische Hymnus doch die griech. Auffassung der Göttin voraus u. gleichzeitig die kosmische Spekulation der spätantiken heidn. Theologie. Zeugnis dieser Spekulation ist auch ein zum Amulett umgearbeiteter Kontorniat, der H. als kosmische Allgewalt darstellt (um 400 nC.; A. Alföldi, Stadtrömische heidnische Amulett-Medaillen aus der Zeit um 400 nC.: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 3 Taf. 1, 3; ders./E. Alföldi, Die Kontorniat-Medaillons [1976] Kat. nr. 227 Taf. 93, 1).

2. Chaldäische Orakel. Hier besteht die Identität mit der griech. Göttin fast nur noch im Namen, der ein metaphysisches Element des theologischen Systems deckt, das an sich mit der sonst bekannten H. nichts zu tun hat. Freilich ist ihr Charakter als Göttin der Dämonen u. der Magie eine gewisse Empfehlung dafür. Wo auf ihre gewöhnliche Gestalt (etwa der bildenden Kunst) oder auf ihre üblichen Funktionen Bezug genommen wird, werden diese entsprechend dem System mystifizierend-spekulativ gedeutet. H. wird gesehen sowohl als persönliche Gottheit wie als Prinzip in der intelligiblen Welt. Ihren chthonischen Charakter hat sie verloren u. ist nun zu einer himmlischen Gottheit geworden, die zu ihrer Epiphanie herabgerufen wird u. herabsteigt (Porph. philos. ex orac. haur. 1, 32/4 [122 Wolff]; Lewy 47f). Doch bleibt sie ambivalent: Sie offenbart dem Theurgen den Willen des Vaters u. ist gleichzeitig als Herrin der Dämonen Ursache allen Übels in der Welt u. im Menschen (ebd. 271f). H. ist die Weltseele, die unmittelbar aus dem Intellekt des Höchsten Seienden entspringt, Quelle, Herrin des Lebens, das hypostasierte Leben selbst, die ewige Kraft des Vaters, die alles mit ihrer Wärme beseelt, Ursprung auch der menschlichen Seelen. Sie ist Physis, die Naturgesetzmäßigkeit, die die Himmelskörper in geordneter Bewegung hält. Sie ist Heimarmene (*Fatum), die schicksalhafte Notwendigkeit für das Leben der Menschen. So hat sie jeweils eine Funktion für alle Regionen

des Weltbildes der chaldäischen Theurgen, deren unterste, die sublunare, sie durch die Dämonen beherrscht, die als *Hunde bezeichnet werden (83/98. 269/73). In ihrem Schoß empfängt sie die Ideen des Vaters, so daß die sichtbare Welt geistbegabt u. beseelt gestaltet wird (120/2). In den theurgischen Riten wird sie beschworen u. erscheint, nachdem der sie begleitende Schwarm von Geistern sie angekündigt hat, selbst in Gestalt einer Flamme (240/6; Marin. vit. Procl. 28 [22 Boissonade]). Ihre Statue wird in einem besonderen Ritus belebt (Lewy 247f; Eunap. vit. soph. 7 [Maximus], 2, 6/10), um von ihr Orakel zu erhalten (Lewy 495f). Dem Zauberkreisel der H. schrieb man große Wirkung zu (ebd. 249/52; Marin. vit. Procl. 28 [22 Boiss.]; A. S. F. Gow, ΙΥΓΞ, ΡΟΜΒΟΣ, Rhombus, Turbo: JournHellStud 54 [1934] 1/13). Ihr magischer Buchstabe war das X (Chi; Lewy 252/4). Diese philosophisch interpretierte H. hatte freilich nur Bedeutung für den kleinen Kreis der chaldäischen Theurgen u. ihrer neuplatonischen Jünger u. Erklärer von Porphyrios über Jamblich bis Damaskios (ebd. 68/74).

e. Hekate in der Traumdeutung. In der antiken Traumdeutung wird die Erscheinung der H. vor allem ihrer beim Volk vorherrschenden negativen Gestalt entsprechend als nichts Gutes verheißend gewertet (Artemid. onir. 2, 37. 39).

V. Kultorte u. Kult. a. Kleinasien. Der sehr verschiedenartige Kult der Göttin war abhängig von ihrer Stellung am jeweiligen Kultort u. von der Funktion, um deretwillen sie verehrt wurde. In Karien besaß sie als Hochgöttin besonderes Ansehen. Lagina, ein sonst unbedeutender Ort, hatte einen Tempel, dem kein anderer der ihr geweihten gleichkam, u. eine zahlreiche Priesterschaft (darunter Eunuchen). Ihr zu Ehren wurde ein Festzug veranstaltet, in dem von der Kleidophoros, einer Priesterin, ein Schlüssel feierlich zum Tempel getragen wurde (s. o. Sp. 319f). Es gab Festspiele, Hekatesia. Vielleicht auch Mysterien. Im benachbarten Stratonikeia wurde sie neben Zeus Panamaros als Stadtgöttin verehrt (Kraus 41/51). Die meist aus der Kaiserzeit stammenden Zeugnisse ihres Kultes (vornehmlich aus Kleinasien, einigen thrakischen Städten u. von den Inseln) lassen keine sicheren Schlüsse auf das Alter der Kulte zu (A. Laumonier, Les cultes indigènes en Carie [Paris 1958] 761 Reg. s. v. Hécate; für die Schwarzmeerküste s. L. I. Akimova, Hekataion problems. A new monument from Panticapaeum: Vestnik Drevnej Istorii nr. 165 [1983] 66/87 [russ. mit engl. Resümee]). – Diokletian hat in Daphne bei Antiochia einen unterirdischen Tempel der H. gestiftet (Joh. Mal. chron. 12 [PG 97, 464 B]). – Für Ägypten wird im Zusammenhang mit dem Totenkult ein Tempel der ‚dunklen (σκοτία) H.‘ am Acherusischen See in der Nähe von Memphis erwähnt (Diod. Sic. 1, 96, 9) u. Epiph. expos. fid. 12, 3 spricht von den Mysterien einer Tithrambo, die griechisch H. heiße. – Orph. hymn. 1, 10 Quandt sind βουκόλοι im Zusammenhang mit H. erwähnt. Sie gehören eigentlich als sakrale Amtsträger in den Kult des Dionysos. Doch sind die Priesterschaften beider Gottheiten in der Spätantike oft verbunden, wie die u. Sp. 325f angeführten Inschriften zeigen. O. Kern, Art. Βουκόλοι nr. 2: PW 3, 1 (1897) 1013/7.

b. Griechenland. Ihr Hauptheiligtum hatte H. auf Aigina, wo jährlich ihre Mysterien gefeiert wurden, die Orpheus begründet haben sollte (Paus. 2, 30, 2; Nilsson, Feste 398f). Zu den vermeintlichen Mysterien der H. Zerynthia auf Samothrake Kraus 66/9. – In Athen stand ihr Bild vor den Häusern, das Frauen vor dem Ausgang befragten (Aristoph. Lys. 63f). Als Opfer brachte man ihr verschiedene Speisen dar (Ἑκάτης δεῖπνον; s. Smith), die man vor allem an den Dreiwegen niederlegte, wo sie dann von Armen oder andern Leuten weggenommen wurden (Aristoph. Plut. 594). Auch feierte man ihr zu Ehren Hausfeste (ders. Lys. 700f). Als Opfertier für sie galt vor allem der Hund, den schon Euripides ‚H.s Bild‘ nannte (Plut. Is. et Os. 71, 379 D = Eur. frg. 968 Nauck²). Er wurde ebenfalls an Dreiwegen geopfert, ein dämonisches Tier, das zur Göttin der Nacht u. der Unterwelt paßt (H. Scholz, Der Hund in der griech.-röm. Magie u. Religion, Diss. Berlin [1937] 28f. 42f). Opfer an H., ihre Beschwörung u. ihr Erscheinen wurden besonders von den Dichtern gern dargestellt, mit mehr oder weniger dramatischer Ausgestaltung des Grauenhaften, zB. Theocr. id. 2 (Gow); Apollon. Rhod. 3, 1025/41. 1191/224 (A. D. Nock, Notes on beliefs and myths: JournHellStud 46 [1926] 50/3 glaubt in der ausführlichen parallelen Erzählung der orphischen Argonautica 887/987 die genaue Darstellung eines Rituals der H.mysterien sehen zu können); Verg. Aen. 6, 236/

63; Hor. epod. 5; sat. 1, 8; Ovid. met. 7, 176/293.

c. Rom. Aus den westl. Provinzen des röm. Reiches gibt es nur wenige Zeugnisse für den H.kult (Keune). Sie konzentrieren sich auf Rom u. Umgebung. Daß Stat. silv. 3, 1, 60 die Iden des August ‚hekateisch' nennt (Martial. 12, 67, 2: Diana), beruht auf dem Austausch der Cognomina identifizierter Gottheiten auch dort, wo sie nicht eigentlich identisch sind. Sie waren als Stiftungstag der Dianaheiligtümer von Aricia (Nemi) u. auf dem Aventin der Diana heilig, die Statius silv. 3, 1, 56. 68 als Trivia bezeichnet. Doch wurde die Diana Nemorensis von Aricia schon früh (6. Jh. vC.) als triplex dargestellt u. so an H. angeglichen (A. Alföldi, Diana Nemorensis: AmJournArch 64 [1960] 137/44; F.-H. Pairault, Diana Nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée: MelArchHist 81 [1969] 425/71; Michels 964f). – In der Spätantike gelangten die Mysterien von Aigina zu weitem Ansehen, als es den frommen Heiden des ausgehenden 4. Jh. ein Bedürfnis war, in möglichst zahlreiche Mysterien eingeweiht zu werden u. Priesterämter verschiedener Gottheiten zu übernehmen. Besonders Rom, wo in dieser Zeit auch vereinzelt Kontorniaten mit dem Bild der H. auftreten (A. Alföldi, Die Kontorniaten [1943] 67; ders., Amulett-Medaillen aO. [o. Sp. 322] mit Abb. Taf. 1, 1/8; 2, 6), bietet eine Reihe epigraphischer Zeugnisse für einen gesteigerten H.kult (Cesano). Wie sehr dabei die einzelnen Gottheiten miteinander vermischt wurden, zeigt eine längere Inschrift aus dem J. 377, in der nebeneinander steht: veneranda movet Cibeles triodeia signa, hierofanta deae Hecatae u. triplicis cultor Dianae (CIL 6, 511). Bedeutsam ist das gemeinsame Grabmal des Vettius Agorius Praetextatus, aus dem Kreise des Symmachus, u. seiner Gattin Fabia Aconia Paulina. Er war unter vielem andern auch hierophanta (wohl der H., der Name ist nicht genannt), sie ebenfalls unter vielem andern sacrata apud Eginam Hecatae u. hierophantria. In einem langen Epigramm sagt sie zu ihrem Mann: Hecates ministram trina secreta edoces (ebd. 1779 [vgl. 1778]. 1780). Weitere Zeugnisse für Priesterschaft der H. in Rom, meist neben Priesterämtern anderer Gottheiten: sacerdos ebd. 500. 733; 11, 671; hierophanta CIL 6, 261. 504. 507. 510. 1675. 31940; EphemEp 8, 648; AnnÉpigr 1953 nr. 233; Dessau nr. 1264. In die gleiche Zeit fällt die griech. Inschrift einer gewissen Sabina in Rom, die ‚in die Mysterien der Demeter u. die Nächte der schrecklichen H. eingeweiht' war (IG 14, 1019).

d. Hymnen an Hekate. Solche sind überliefert aus dem Bereich der Orphik (Orph. hymn. 1 Quandt), der Magie (die Hymnen an H./Selene PGM^2 IV = Heitsch 187/98 Hymn. 59, 9/13; ebd. 171 Hymn. 54 aus Hippol. ref. 4, 35, 5) u. der neuplatonischen Philosophie (Procl. hymn. 6 Vogt). In all diesen Hymnen prägt sich der Synkretismus der Spätantike aus, so daß H. keine fest umrissene Individualität mehr hat.

VI. Bildliche Darstellung. Die bildliche Darstellung der H. hat eine doppelte Ausformung gefunden, die ältere eingestaltige neben der jüngeren dreigestaltigen, die wieder differenziert ist als dreigesichtig (τριπρόσωπος), dreiköpfig (τρικέρανος, triceps), dreileibig (τρίμορφος, triformis, triplex). H. wird auf einem Bleitäfelchen aus Athen (1. Jh. nC.) unmittelbar nebeneinander angeredet als eingesichtig (μονοπρόσωπος) u. dreigesichtig (τριπρόσωπος) (D. R. Jordan, Ἑκατικά: Glotta 58 [1980] 62/5). Zur Darstellung der H. als Herme: H. Wrede, Die antike Herme (1985) 23; für weitere H.denkmäler allgemein: EncArteAnt Indici (1984) 165 s. v. ECATE.

a. Die eingestaltige Hekate. Ältestes Zeugnis einer H.darstellung ist die Berliner Terrakotte (spätes 6. Jh. vC.), wohl aus Athen (Kraus 26/8): Eine sitzende Frau ohne jedes Attribut, nur durch die Inschrift als H. zu erkennen. Der geläufige Typ der eingestaltigen, wie er sich besonders auf Vasen, aber auch auf Reliefs u. Münzen findet, zeigt die Göttin stehend, fast stets gekennzeichnet durch zwei Fackeln (φωσφόρος), gelegentlich sind ihr Löwe oder Hund beigegeben, manchmal der Name, da wohl die zwei Fackeln allein kein ausreichendes Kennzeichen waren (Kraus 92). Auf Vasenbildern ist sie vornehmlich in Szenen aus dem Kreis der eleusinischen Gottheiten hineingestellt, seltener als Teilnehmerin am Gigantenkampf, einmal im Zusammenhang der Peleussage. Bedeutsam ist, daß die eingestaltige auch in der Kunst nichts von der Dämonisierung erkennen läßt, die so charakteristisch für die Göttin geworden ist (Derossi 39f; zu Repliken einer H.-Statue auf Rhodos: G. Gualandi, Artemis-H., un problema di tipologia nella scultura ellenistica: RevArch 1969, 233/72; Ch. M. Ed-

wards, The running maiden from Eleusis and the early classical image of Hecate: AmJournArch 90 [1986] 307/18 Taf. 19/22).

b. Die mehrgestaltige Hekate. 1. Dreigestaltigkeit. Den Ursprung des dreigestaltigen Typs kennen wir mit einiger Sicherheit. Nach Paus. 2, 30, 2 schuf Alkamenes für die Akropolis in Athen eine Statue der H. epipyrgidia, bei der er als erster drei Gestalten formte, die beieinander stehen. An zahlreichen späteren Zeugnissen für dieses Hekataion, das sich bald über die griech.-röm. Welt verbreitete (für uns faßbar seit dem letzten Viertel des 5. Jh. vC.), erkennt man die Grundstruktur: drei Frauengestalten, die mit dem Rücken so gegeneinander stehen, daß sie ein Dreieck bilden, also nicht miteinander verwachsen sind. Dabei ergeben sich die verschiedensten Möglichkeiten der Nuancierung, von völliger Gleichheit in Ausdruck u. Kleidung bis zu größerer Differenzierung der drei Gestalten. Die erstere u. zugleich ältere Art zeigt, daß die drei Gestalten identisch gedacht sind, da sie sich nur durch die Attribute unterscheiden, die sie in den Händen halten: Fackel, Schale, Kanne, Früchte. Der zweite, seit dem späteren Hellenismus aufkommende Typ läßt an Verschiedenartigkeit der Gestalten denken. Damit ergibt sich die Frage nach der Deutung dieser Dreiheit. Ursprünglich mag die H. triodotis, trivia, gemeint gewesen sein (Ovid. fast. 1, 141f; während Serv. auct. Verg. Aen. 4, 511 den Zusammenhang umkehrt: wegen ihrer Dreigestaltigkeit seien ihr an den Dreiwegen Tempel errichtet worden). Spätere hellenistische Spekulation suchte tiefere Bedeutungen: 1) Die drei Gestalten deuten die Identität von Selene, Artemis, Persephone (= Luna, Diana, Proserpina) an. Damit ist je die Herrschaft über Himmel, Erde, Unterwelt gegeben (ebd.; Hippol. ref. 4, 35, 5, 1; Schol. Aristoph. Plut. 594 [357 Dübner]). – 2) Die drei Mondphasen (Cornut. nat. deor. 34 [72, 8/13 Lang]; Porph. simulacr. frg. 8 [14*f Bidez]: Eus. praep. ev. 3, 11, 32; Serv. auct. Aen. 4, 511). – 3) Lucina, Diana, H. als Herrscherin über jeweils Geburt, Leben, Tod (ebd.; Porph. philos. ex orac. haur. 2, 167. 169 [151 Wolff]: Eileithyia, Phoibe, Kore). – 4) Herrschaft über Wasser, Erde, Luft (ebd. 2 [150 W.]; Orph. hymn. 1, 2 Quandt). – 5) Herrschaft über Äther, Luft, Erde (Porph. philos. ex. orac. haur. 2, 171/3 [151 W.]). Die synkretistische Identifizierung mag Anlaß gewesen sein, die ursprünglich gleichgearteten Gestalten auch äußerlich unterschiedlich darzustellen (Guidoni Guidi; Lunais 142f). – Sonderformen der dreigestaltigen H. sind die zwar einleibigen, aber dreiköpfigen Figuren, die manchmal jedoch sechs Arme haben, welche die Symbole halten: Dolche oder Schwerter, Geißeln, Fackeln (vgl. o. Bd. 11, 288 Abb. 6). In mancher Hinsicht einzigartig ist die H. auf dem Ostfries des Pergamonaltars (Kraus 160), wo man nicht erkennen kann, ob es nur ein Leib mit mehreren Köpfen u. Armen ist, oder ob drei Gestalten hintereinander stehen (s. E. Schmidt, Der große Altar zu Pergamon [1961] 27f mit Taf. 15. 59). Pathetischen Ausdruck findet die Dreigestaltigkeit der H. im spätantiken Zauberwesen, wie der Große Pariser Zauberpapyrus (PGM^2 IV; die darin enthaltenen Hymnen auf H. gesondert herausgegeben: Heitsch 187/98 Hymn. 59, 9/13) bezeugt. Hier ist bemerkenswert, 1) daß H., Selene, Artemis u. Persephone in eins gesetzt sind u. darum auch ohne Unterschied die gleichen Epitheta erhalten können. – 2) daß es nicht bei der Dreigestaltigkeit bleibt, sondern die Dreizahl ausgeweitet wird, zB. 2814/26 (Heitsch 191f Hymn. 59, 10, 20/7; wörtlich, aber ohne Nennung der H. ebd. 2523/30 [Heitsch 195 hymn. 59, 12, 1/7]): ,deshalb rufen sie dich, H., ... Mene (Mond), ... Artemis, Persephone, ... dreifach Stampfende, aus dreifachem Mund Rufende, Dreihäuptige, dreinamige Selene, du mit dreizackiger Worfschaufel, Dreigesichtige, Dreinackige u. Göttin des Dreiwegs, die du in dreifacher Fackel hältst der Flamme unermüdliches Feuer u. die Dreiwege beherrschest u. über die drei Dekaden (von Nächten) gebietest' (Übers. K. Preisendanz). – 3) daß die Dreigestaltige nicht nur Menschen-, sondern auch Tiergesichter haben kann (2880/4): ,eine dreigesichtige H., u. zwar sei ihr mittleres Antlitz das einer hörnertragenden Jungfrau, das linke das eines Hundes, das von rechts her das einer Ziege' (Übers. K. Preisendanz). – Ein Zeugnis aus der Praxis der spätantiken Magie ist das gegen Ende des 19. Jh. in Pergamon gefundene dreieckige Zaubertischchen, vermutlich aus dem 3. Jh. nC., auf dessen Bodenplatte drei gleichgestaltete Frauen dargestellt sind, jeweils mit dem Kopf nach außen von der Mitte in die drei Ecken gerichtet, mit Symbolen in den Händen. Die Funktion des Tischchens sowie die den Figuren beigegebenen Namen u. Attribute machen wahrscheinlich, daß es sich

um die dreigestaltige H. handelt (Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983/84] nr. 157). – R. Mehrlein, Art. Drei: o. Bd. 4, 278/80.

2. Viergestaltigkeit. Eine seltenere Abart ist die vier- u. zugleich tierköpfige H., die nach Joh. Lyd. mens. 3, 8 (41, 20/42, 8 Wünsch) H. als Aufseherin (ἔφορος) der vier Elemente darstellt: Pferd – Feuer, Stier – Luft, Wasserschlange – Wasser, Hund – Erde. Obwohl nach Joh. Lydus diese Deutung dem μυστικὸς λόγος zugeschrieben wird, womit im allgemeinen die Chaldäischen Orakel gemeint sind (Lewy 445), nimmt weder W. Kroll (De oraculis Chaldaicis [1894] 30_1) noch É. des Places (Oracles Chaldaiques [Paris 1971]) sie für diese in Anspruch. Dafür finden sich umso mehr Belege im Großen Pariser Zauberpapyrus, zB. PGM^2 IV 2817f (Heitsch 192 Hymn. 59, 10, 22; wörtlich, aber ohne Nennung der H.: 2560f [Heitsch 196 Hymn. 59, 12, 33]): ‚viergesichtige Göttin, Viernamige, Göttin des Vierweges'. Dabei wurden die gleichen Tiere wie bei Joh. Lydus genannt (2613f): ταυροδράκεινα, Stierschlange, ἱπποκύων, Pferdhund. – Auch der Gott Hermes hatte als drei- oder vierköpfiger an Gabelungen oder Kreuzungen seinen Platz, womöglich als freundlicher Geist im Gegensatz zu der unheimlichen H. (Herter aO. [o. Sp. 316] 208f).

B. Christlich. Diese H., die vom primitivsten Volksglauben breiter Massen bis zu subtilsten Spekulationen esoterischer Kreise in Anspruch genommen wurde, wird bei den christl. Schriftstellern verhältnismäßig selten erwähnt. Sie trat wohl deshalb nicht so sehr in die Schußlinie christlicher Apologeten, weil sie nie eine Konkurrenz zu Christus war, wie manche der olympischen u. oriental. Gottheiten, die immerhin von einer sittlichen Gloriole umgeben waren. H. war für die Christen die Göttin des Negativen, daran konnte auch ihre Aufwertung im kleinen Kreis spätantiker Philosophen u. Theurgen nichts ändern. Außerdem repräsentierte sie gerade als Herrin der Dämonen eine von dem Christen ebenso wie vom Heiden geglaubte Wirklichkeit, nur daß für den Christen der aus dem semitischen Erbe übernommene Fürst der Dämonen, Satan, diabolus, an ihre Stelle tritt (Eus. praep. ev. 4, 22, 15 vermerkt ausdrücklich, daß Porphyrios als Fürsten der Dämonen Sarapis u. H. nenne, die Hl. Schrift aber Beelzebul). Er ist es dann, gegen den der Christ zu kämpfen hat als gegen seinen geborenen Feind. Gegen ihn wenden sich die ins Christentum mitgebrachten magischen Praktiken, wobei man nicht mehr den Namen H. braucht, sondern den viel wirksameren Namen Jesus Christus u. das Kreuzzeichen. Am häufigsten spricht Eusebios in der Praep. ev. von H., freilich fast nur an Stellen, die er aus Porphyrios ausgeschrieben hat, in der also die H. der chaldäisch-neuplatonischen philosophischen Spekulation sichtbar wird. Sie gehören darum nicht eigentlich in diesen Abschnitt.

I. Name u. Identifikationen. Bei den griech. christl. Schriftstellern ist der Name H. gebräuchlich. Sie wird identifiziert mit Brimo (Schol. Clem. Alex. protr. 15, 1 [GCS Clem. Alex. 1^3, 301, 37]); Hathor (eine ägypt. Göttin; Orig. in Ex. hom. 8, 3 [GCS Orig. 6, 222, 24], ohne Nennung des Namens); mit Artemis, Selene u. einer unbestimmten Göttin (Cosm. Hieros. schol.: PG 38, 487. 505 zu Greg. Naz. carm. 2, 2, 7, 104. 265 [PG 37, 1559. 1572]); über Selene mit Artemis, Athena u. Eileithyia (Eus. praep. ev. 3, 13, 21). – Die lat. christl. Schriftsteller verwenden den Namen H. selten. Aug. civ. D. 19, 23 (CCL 48, 691, 56), weil er ein Orakel der H. aus Porph. philos. ex orac. haur. 3 (181 Wolff) zitiert. Prud. apoth. 449/502 (460) wird sie mit Proserpina identifiziert, Arnob. nat. 2, 71 u. 3, 29 mit Gaia (Mayer). Auson. 336, 18 (201 Peiper) steht H. neben Diana. Paulus Diac. übernimmt aus Festus, daß H. Diana sei u. mit Luna u. Proserpina für identisch gehalten wurde (Paul./Fest. 89, 2 Lindsay). Auch die anonymen Mythographi Vaticani vermerken den griech. Namen H., aber unter dem Stichwort Proserpina (1, 112; 2, 15; 3, 7, 1 [1, 36. 78. 197 Bode]). Sonst wird alles das, was die Griechen mit H. verbanden, von den lat. christl. Schriftstellern an den Namen Diana geknüpft. Sie heißt als solche Trivia (Min. Fel. Oct. 22, 5; Prud. c. Symm. 1, 369; Pass. Symph. 6 [127 Ruinart]), sogar dort, wo eindeutig Diana-Artemis gemeint ist (Prud. c. Symm. 2, 53; Aug. civ. D. 9, 16 [CCL 47, 199, 3/5]; auch schon im heidn. Bereich: Verg. Aen. 6, 35. 69; Ovid. Pont. 3, 2, 71). Die Identifikationen werden meist aufgezählt bei Erwähnung ihrer Dreigestalt: Luna, Diana, Proserpina (Drac. Romul. 10, 188f; Theodericus Rex bei Cassiod. var. 5, 42, 2f; Isid. orig. 8, 11, 57; Paul./Fest. s. v. Hecate [89, 2 Lindsay]; Mythogr. Vatic. 1, 112; 2, 15; 3, 7, 1 [1, 36. 78. 197 B.]); Luna, Latonia virgo (= Dia-

na), Plutonia coniunx (= Proserpina) (Prud. c. Symm. 1, 365/7, zit. Isid. orig. 8, 11, 58); Diana, Ceres, Luna (Arnob. nat. 3, 34). Dazu die Gleichsetzung mit Lucina (Isid. orig. 8, 11, 57; Mythogr. Vatic. 1, 112 [1, 36 B.]; Lunais 167/74); Vesta (Mythogr. Vatic. aO.). – Zur Etymologie der Namen der H.: Isid. orig. 8, 11, 56f (ebenso Mythogr. Vatic. 1, 112): Diana = Duana, weil der Mond am Tag u. in der Nacht sichtbar sei; Lucina, weil sie leuchte (lucere); Trivia, weil sie sich dreier Gestalten bediene. Pass. Symph. 6 dagegen wird Trivia davon hergeleitet, daß sie an den Dreiwegen lauere. Mythogr. Vatic. 2, 15; 3, 7, 1: H. von griech. ἑκατόν, hundert; da das Stichwort Proserpina lautet u. diese als die Saat verstanden wird, ist die Erklärung: weil die Saat hundertfältige Frucht bringt (ebenso Fulg. myth. 1, 10 [22, 12/6 Helm]).

II. Genealogie. Arnobius bringt in die Genealogie der H. ein neues Element hinein. Nach nat. 2, 71 ist H. als Gaia mit Caelus (Uranos, Himmel) Mutter des Saturn. Ebd. 3, 29 wird sie mit Caelus als Mutter des Janus bezeichnet, des ersten Königs in Italien. Das ist späte Spekulation, vgl. Procl. hymn. 6 Vogt auf Janus u. H.

III. Dreigestaltigkeit. Die Dreigestaltigkeit war der H. eigentliches Charakteristikum, das denn auch von den christl. Schriftstellern, besonders den lateinischen, am häufigsten erwähnt u. in verschiedener Weise gedeutet wird, wenn man von den Zitaten des Eusebios aus Porphyrios absieht. Min. Fel. Oct. 22, 5 erwähnt die Schrecken einflößende Gestalt der Trivia mit ihren drei Köpfen u. vielen Händen. Hippol. ref. 4, 35, 5 zitiert einen Zauberspruch, in dem H. als unterirdische, irdische, himmlische Bombo angeredet wird. Arnob. nat. 4, 15 sagt, daß es drei Dianae gebe. Ebd. 3, 34 meint er, die Dreigestaltigkeit sei nach den Kundigen unter den Heiden nicht darauf zurückzuführen, daß Diana, Ceres, Luna durch dreifache Verwandtschaft jeweils Haupt einer einzigen Gottheit seien, noch daß die drei Namen auf eine Dreiheit getrennter Personen deute, sondern daß die übrigen Namen nur Beinamen für Luna seien. Auson. 336, 18 (201 Peiper) zitiert Verg. Aen. 4, 511. Prud. c. Symm. 1, 354/78 deutet die Dreigestalt auf Luna, Diana, Proserpina, u. weist ihre jeweiligen Herrschaftsbereiche auf: am Himmel, auf Erden, als Herrin der Dämonen. Diese Bereiche deutet er dann allegorisch aus, denn in Wahrheit verführe H. dazu, in einem Gestirn einen Gott zu verehren; sie zwinge, ihr auf ihrem Irren durch die Welt zu folgen u. schlage den Geist der Menschen mit tödlicher Wunde; schließlich korrumpiere sie die Menschen durch Verängstigung, so daß sie sich den Mächten der Finsternis zuwendeten. Diesen dreifachen Herrschaftsbereich kennen auch Drac. Romul. 10, 187/92; Theodericus: Cassiod. var. 5, 42; Isid. orig. 8, 11, 58, der Prud. c. Symm. 1, 365/7 zitiert. Firm. Mat. err. prof. rel. 5, 3, wo von einem dreigestaltigen weiblichen Pendant zu Mithras die Rede ist, das Firmicus als Athena-Minerva, Artemis-Diana u. Aphrodite-Venus auf die drei platonischen Seelenteile deutet u. entsprechend im Körper lokalisiert, ist durch eine große Lücke zerstört u. trotzt allen sicheren Deutungsversuchen (s. den Komm. von A. Pastorino [Firenze 1956] zSt.; K. Ziegler, Zur neuplatonischen Theologie: ArchRelWiss 13 [1910] 247/69; R. Turcan, Mithras Platonicus [Leiden 1975] 90/104). Lewy 363_{201} ist der Ansicht, daß Firmicus hier auf Porphyrios fußt, der philos. ex orac. haur. 1 (122f Wolff): Eus. praep. ev. 5, 7, 1 die platonische Dreigeteiltheit der Seele auf H., die Weltseele, zurückführt, womit er seinerseits der Lehre der Chaldäischen Orakel folgt, während Turcan aO. mit guten Gründen die pers. Göttin Anâhitâ gemeint sieht, die eine griech. u. philosophische Interpretation erfahren habe. Wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt, scheint doch hinter der Bemerkung Augustins über eine Häresie bezüglich der Trinität das Bild der dea triformis zu stehen (haer. 74 [CCL 46, 335]): Es gebe eine Irrlehre, die einen dreigestaltigen Gott annehme, von dem ein Teil der Vater, ein Teil der Sohn, ein Teil der Heilige Geist sei. Das könne man natürlich nicht gelten lassen, weil dann weder Gott in sich noch jeder der drei Teile vollkommen sei. Dahinter stehen gewisse Philosophen, die in ihrer Emanationslehre Gott, den Demiurgen u. die Weltseele unterscheiden, von denen Proklos im Komm. zum Timaeus spricht als von avus, filius, nepos (πάππος, ἔκγονος, ἀπόγονος: Procl. in Plat. Tim. 1, 304, 4f Diehl [nach Numen. frg. 21 des Places]. 305, 5f [nach Harpokration]). Dasselbe ist aufgegriffen von PsVigilius v. Thapsus (trin. 6 [PL 62, 278D/9A]), der diejenigen verurteilt, die wegen der verschiedenen Namen der drei Personen u. der einen, unvergleichbaren Fülle der Gottheit für den Vater u. den Sohn u. den Hl. Geist drei Häup-

ter, die einander verbunden sind, zum Vergleich heranzögen. Tatsächlich findet sich in der christl. Kunst diese Darstellung der Trinität, aber erst im 13. Jh. Doch ist es möglich, daß sie auf ältere Vorbilder zurückgeht (Kirfel 148/58).

IV. Funktionen. Über ihre dreifache Funktion als Herrin am Himmel, auf der Erde u. in der Unterwelt wurde schon im vorigen Abschnitt gehandelt. Außerdem bezeichnet sie Aug. civ. D. 7, 16 (CCL 47, 199, 3/5) unter dem Namen Diana als viarum praeses, Schutzgottheit der Wege, woher es dann komme, daß man sie als jungfräulich betrachte, weil auf dem Wege ja nichts sproßt. Das wiederholt Isid. orig. 8, 11, 56. Aus Porph. philos. ex. orac. haur. 3 (180/2 Wolff; Eus. dem. ev. 3, 7, 1f) zitiert Aug. civ. D. 19, 23 (CCL 48, 691, 47/73) H. (so namentlich) als Orakelgöttin, nach deren Ausspruch Christus selbst bei den Göttern alle Sympathie habe, während die Christen für sie ein schmutziges u. im Irrtum lebendes Pack seien. Christus selbst sei fromm gewesen u. darum in den Himmel eingegangen, aber er sei vielen Menschen zum Verhängnis geworden. Daß man H. als Helferin zu erotischen Schändlichkeiten ansehe, sagt Eus. praep. ev. 3, 16, 2, womit er in Zusammenhang bringt, daß sie Anführerin der bösen Dämonen sei, wie Porphyrios bezeuge (ebd. 4, 23, 6; vgl. Orig. in Ex. hom. 8, 3 [GCS Orig. 6, 222, 24f]: Hecaten quam dicunt aliasque daemonum formas, quae Apostolus [Eph. 6, 12] ‚spiritalia nequitiae in coelestibus' vocat), eine Funktion, die mit ihrer Herrschaft über die Unterwelt gegeben ist. Sie macht sie auch zur Herrin über die *Furien (Prud. c. Symm. 1, 356. 368). Man weiß ebenfalls, daß die Heiden glauben, sie könne erscheinen (Orig. c. Cels. 1, 9), u. zwar in schreckerregender Weise (Greg. Naz. or. 39, 5 [PG 36, 339]). Sie erscheine denen, die sie beschwören, vor allem dann, wenn sie jemanden verfluchen; dabei nehme sie die Gestalt drachenköpfiger u. übergroßer Menschen an, so daß man allein schon durch den Anblick in panischen Schrecken gerate (Cosm. Hieros. schol.: PG 38, 487. 505 zu Greg. Naz. carm. 2, 2, 7, 104. 265 [PG 37, 1559. 1572]). In aller Ausführlichkeit schildert Hippol. ref. 4, 35, 4/36, 2 die Tricks, deren sich heidnische Theurgen angeblich bedienten, um ihren Gläubigen H. als durch die Luft fliegende Flamme erscheinen zu lassen (R. Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier refut. haer. IV 28–42 = TU 39, 2 [1913] 64/9). Pass. Symph. 6 (127 Ruinart) über H./Diana: ‚Daß Diana auch der Mittagsdämon ist (vgl. Ps. 90, 6 Vulg.), hat der Eifer der Heiligen herausgefunden. Sie, die auf den Kreuzwegen umherlaufend u. die Einsamkeit der Wälder durchstreifend in den ungläubigen Herzen der Menschen das Unkraut durch ihre frevelhafte Kunst ausstreut (vgl. Mt. 13, 24/8), hat für sich den Namen Trivia beansprucht, da sie an den Wegegabelungen (trivia) auflauert.' (C. D. G. Müller, Von Teufel, Mittagsdämon u. Amuletten: JbAC 17 [1974] 95/8.)

V. Kult. Den reichen Nachrichten über einen Kult der H. bei den heidn. Schriftstellern stehen nur einzelne Erwähnungen bei den christlichen gegenüber. Orig. c. Cels. 6, 22 erklärt, daß bei den Griechen anscheinend die Mysterien des Mithras im Vergleich zu denen von Eleusis u. den Mysterien der H. in Aigina keine Bedeutung erlangt hätten. Als Opfer an H. nennt Prud. c. Symm. 1, 359 eine Kuh, die noch nicht gekalbt hat; apoth. 449/502 bietet eine breit ausgeführte dramatische Schilderung eines feierlichen Opfers, das Diokletian der H. einmal darbringen wollte, dessen Ablauf aber durch die Anwesenheit eines christl. Soldaten arg gestört wurde. Greg. Tur. glor. mart. 40 (MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 64f) referiert dasselbe Ereignis zunächst in breiter Prosa, um dann als Zeugnis dafür die ganze Passage aus Prudentius zu zitieren. Nach Auson. 323, 23 (259 Peiper) nimmt Hecate Latonia die Iden des August als Feiertag für sich in Anspruch (so auch Stat. silv. 3, 1, 60 [o. Sp. 325]). Rufin. Greg. Naz. or. 3, 5, 1 (CSEL 46, 1, 114) verweist darauf, daß bei den Christen die nächtliche Stille nicht gestört werde durch das schreckliche Geheul, das man wegen H. anstimme. Die unterirdische Grotte, in der nach Greg. Naz. or. 4, 55f (SC 309, 158/62) Kaiser Julian in (wohl chaldäische) Mysterien eingeweiht wurde, soll ein H.heiligtum gewesen sein. Gregor nennt den Namen freilich nicht. Wenn Gregor berichtet, Julian habe bei dieser Einweihung, erschreckt durch die andrängenden Dämonen u. Schreckbilder zum alten (weil von ihm inzwischen aufgegebenen) Heilmittel, dem Kreuz, seine Zuflucht genommen, um sie zu vertreiben, so handelte es sich wohl um das X (Chi), das Zeichen der H. als Weltseele, das der Christ als Kreuz mißverstand (Lewy 270. 252/4). – In dem anonymen Carm. c. pag. 71

(Anth. Lat. 1, 1 nr. 4 Riese) wird der Heide als Triviae sacerdos angeredet. Joh. Mal. chron. 12 (PG 97, 464 B) berichtet von der Gründung eines unterirdischen Tempels der H. in Daphne bei Antiochia in Syrien (s. o. Sp. 324). Nach Marc. Diac. vit. Porph. 64 (51 Grégoire/Kugener) wurde in *Gaza zur Zeit des Bischofs Porphyrios mit den andern heidn. Heiligtümern auch ein Tempel der H. von den Christen zerstört. – Im damals freilich noch fast völlig heidn. Athen war an einer bedeutenden Kreuzung des Panathenäenweges ein H.heiligtum bis mindestens zum Ende des 4. Jh. in Gebrauch (A. Frantz, Art. Athen II [stadtgeschichtlich]: RAC Suppl. 1, 678).

VI. Philosophische Spekulation. Die heidn. spätantike philosophische Spekulation um die Gestalt der H. kennen wir zu einem guten Teil nur aus Eusebios (praep. ev.), der ganze Passagen aus des Porphyrios Schriften De philosophia ex oraculis haurienda u. De cultu simulacrorum zitiert. Sie sind schon oben bei der Darstellung der heidn. Zeugnisse für H. eingereiht. Darüber hinaus kennt Augustinus, ebenfalls aus Porphyrios (De regressu animae), H. als Weltseele (serm. 242, 7 [PL 38, 1137]). Hier müßte auch wieder Firm. Mat. err. prof. rel. 5, 3 genannt werden (s. o. Sp. 332). Joh. Diaconus bemerkt zu Hesiod. theog. 411, daß Orpheus die Selene (Mond) H. genannt habe (Kern, Orph. 224 frg. 204). Etwas Neues im christl. Bereich bietet die gnostische Schrift Pistis Sophia, die H. als eine der fünf großen Archonten der Dämonen in das gnostische System einbaut. Kap. 140 (GCS Kopt.-gnost. Schr. 1, 239): ‚Die dritte Ordnung wird die dreigesichtige H. genannt; es sind aber 27 andere Dämonen unter ihrer Gewalt, u. sie sind es, die in die Menschen hineingehen u. sie zu falschen Schwüren u. Lügen u. zum Begehren dessen, was ihnen nicht gehört, verleiten.‘ Die Seelen, die H. raubt, übergibt sie ihren Dämonen zur Peinigung durch Rauch u. Feuer, eine Strafe, die 105 Jahre u. 6 Monate dauert. Dann werden die Seelen aufgelöst u. wieder in die Sphära zurückgeworfen.

VII. Bildliche Darstellung. Interessant ist ein jüd. Bronzeamulett aus Ostia (2./4. Jh. nC.), das auf der Vorderseite Salomon, den Erzzauberer der jüd. Legende, auf der Rückseite die dreigestaltige H. zeigt (CIJ 1, 394 f). – In der christl. Kunst hat H. nur eine schwache Spur hinterlassen, wenn man einmal absieht von der vagen Möglichkeit, daß ihr dreiköpfiges Bild (s. o. Sp. 227 f) Vorbild ähnlicher Darstellungen der Trinität war. Der eigenartige Kommentar des PsNonnus Mythographus (wohl aus dem Anfang des 6. Jh.) zu vier Reden des Gregor v. Naz., in dem er nicht etwa nur Theologisches, sondern im Gegenteil die Anspielungen auf heidnische Bräuche u. Mythologie erklärt, ist für zwei dieser Reden (In sancta lumina u. Oratio funebris in laudem Basilii Magni) mit Illustrationen erhalten (K. Weitzmann, Greek mythology in Byzantine art [Princeton 1951] 9/12; zu H. 58/60 mit Abb. 70/2 auf Taf. XXI). In einem gut erhaltenen Bild des Cod. Hieros. s. sepulchr. 14 aus dem 11. Jh. (ebd. Abb. 70) steht H. da u. empfängt die Huldigung ihrer Verehrer, von denen allerdings zwei (dem Text des PsNonnus entsprechend) zu fliehen scheinen, obwohl die Göttin nichts Erschreckendes an sich hat. Freilich stehen ihr zur Seite drei hundeköpfige Gespenster (obwohl PsNonnus von ‚drachen‘-köpfig spricht). Die Göttin ist dargestellt ohne ihre üblichen Attribute, was wohl darauf deutet, daß der Maler kein antikes Vorbild vor Augen hatte. Die entsprechende Illustration im Cod. Vat. gr. 1947 des 12. Jh. (Abb. 71) ist arg zerstört u. kaum noch deutbar, wogegen die des Cod. Paris. Coislin. 239 aus dem 11./12. Jh. (Abb. 72) eine sehr verkürzte Wiedergabe des Bildes im Jerusalemer Kodex ist: nur noch ein einziger Verehrer u. zwei Hundeköpfige. Doch trägt die Göttin die Attribute der Rhea-Kybele (Abb. 46), Zweig u. Tympanon, eine Verlegenheitslösung, die auch für die Darstellung der Isis verwendet wird (Abb. 88). Eine eigene Kenntnis von der Bedeutung der Funktion der H. kann man darum dem Illustrator dieser mittelalterl. Hss. kaum noch zuschreiben, wobei die Frage nach der Vorlage offen bleibt.

VIII. Nachwirken. Dem christl. MA blieb H. in den romanischen Ländern unter der Figur der röm. Diana in ihrer dämonischen Funktion lebendig, die im germanischen Bereich mit entsprechenden Gestalten des germanischen Volksglaubens identifiziert wurde (Michels 971; H. Naumann, Art. Diana: Bächtold-St. 2 [1929/30] 196; Rohde, Psyche 2, 84_2; K. Hoenn, Artemis [Zürich 1946] 161; einige Texte ausgeschrieben: Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis 2 [1842] 838 s. v. Diana).

A. ABT, Die Apologie des Apuleius von Madaura u. die antike Zauberei = RGVV 4, 2

(1908) 126/30. – F. ANDRES, Art. Daimon: PW Suppl. 3 (1918) 276/8. – W. BERG, Hecate, Greek or ‚Anatolian'?: Numen 21 (1974) 128/40. – P. BOYANCÉ, Ménè-Hécate à la Villa des mystères: RivAC 42 (1966) 57/71. – W. BURKERT, Griechische Religion der archaischen u. klass. Epoche (1977). – L. CESANO, Art. Hecate: DizEp 3 (1922) 654/7. – G. DEROSSI, L'inno ad Ecate di Bacchilide (fr. 1 B Sn.) e la ‚figura' arcaica della dea: Quaderni Triestini per il lessico della lirica corale greca 2 (1971/74) 5/113. – É. DES PLACES, La religion grecque (Paris 1969) 70/2. 105f. – M. W. DE VISSER, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen (Leiden 1903) 189f. – F. J. DÖLGER, Die Siegelung eines Opferplätzchens mit dem Bilde der Göttin H.: ACh 1 (1929) 12/6. – G. S. DUCLOS, Dido as ‚triformis' Diana: Vergilius 15 (1969) 33/41. – W. EHLERS, Art. Trivia: PW 7A, 1 (1939) 521f. – L. R. FARNELL, The cults of the Greek states 2 (Oxford 1896) 501/19. 549/57. – B. GROSS KRUSE, Art. Trioditis: PW 7A, 1 (1939) 161. – GRUPPE 2, 1762 (Reg. s. v. H.). – G. GUIDONI GUIDI, Un bronzetto di H. proveniente da Classe. Storia e raffigurazioni della divinità in epoca romana: Felix Ravenna 119/120 (1980) 35/55. – J. HECKENBACH, Art. H.: PW 7, 2 (1912) 2769/82. – E. HEITSCH, Die griech. Dichterfragmente der röm. Kaiserzeit 1^2 (1963). – TH. HOPFNER, H.-Selene-Artemis u. Verwandte in den griech. Zauberpapyri u. auf den Fluchtafeln: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger (1939) 125/45; OZ 1, 259 (Reg. s. v. H.); Art. Triodos: PW 7A, 1 (1939) 161/6. – O. JESSEN, Art. Enodia: PW 5, 2 (1905) 2634f. – J. B. KEUNE, zum Art. H.: PW Suppl. 3 (1918) 892. – W. KIRFEL, Die dreiköpfige Gottheit (1948) 101/10. – TH. KRAUS, H. (1960). – H. LEWY, Chaldaean oracles and theurgy^2 (Paris 1978). – S. LUNAIS, Recherches sur la Lune 1 (Leiden 1979). – A. MAYER, Erdmutter u. Hexe (1936) 16/20. – A. K. MICHELS, Art. Diana: o. Bd. 3, 963/72. – H. NAUMANN, Art. Diana: Bächtold-St. 2 (1929/30) 196f. – NILSSON, Feste 394/401; Rel. 1^3, 722/5. – P. PARIS, Art. Hécate: DarS 3, 1 (1900) 45/52. – E. PETERSEN, Die dreigestaltige H.: ArchEpMitt 4 (1880) 140/74; 5 (1881) 1/84. – PRELLER/ROBERT 1, 321/7. – ROHDE, Psyche 2, 80/9. 407/13. – W. H. ROSCHER, Art. H. (Kunst): Roscher, Lex. 1, 2 (1886/90) 1900/10; Art. Mondgöttin: ebd. 2, 2 (1894/97) 3119/200. – H. SCHWABL, Rez. Kraus: AnzAltWiss 16 (1963) 21/4. – C. J. SEZNEC, The survival of the pagan gods (New York 1953) 92f. 237 Abb. 93. – K. F. SMITH, Art. Hecate's suppers: ERE 6, 565/7. – F. SOKOLOWSKI, Sur le culte d'angelos dans le paganisme grec et romain: HarvTheolRev 53 (1960) 225/9. – H. STEUDING, Art. H.: Roscher, Lex. 1, 2 (1886/90) 1885/900. – E. TABELING, Mater Larum (1932). – A.-M. TUPET, La magie dans la poésie latine 1 (Paris 1976) 440 Reg. s. v. Hécate. – H. USENER, Dreiheit: RhMus 58 (1903, separater Nachdruck 1966) 163/7. 347; Kallone: RhMus 23 (1868) 316/77 bzw. ders., Kl. Schriften 4 (1913) 1/93. – O. WEINREICH, Art. Trioditis: Roscher, Lex. 5 (1916/24) 1117f; Art. Trivia: ebd. 1212f bzw. ders., Ausgew. Schriften 2 (1973) 125f. 127/9. – WILAMOWITZ, Glaube 1, 169/77. – D. WORTMANN, Die Sandale der H.-Persephone-Selene: ZsPapEpigr 2 (1968) 155/60.

Alois Kehl.

Helena I (simonianisch).

Vorbemerkungen. Die hier besprochene H. ist eine mythologische Gestalt, die in der *Gnosis (II [Gnostizismus]) am ausführlichsten figuriert. Ihre vorgnostischen Ursprünge sind nicht eindeutig zu bestimmen; sie werden im folgenden als hypothetisch erörtert. Bei der im RAC nach Möglichkeit eingehaltenen Einteilung ‚Nichtchristlich – Christlich' würde es umfangreiche analysierende Untersuchungen erfordern, um innerhalb des Nichtchristlichen wie des Christlichen homologe Unterscheidungen zwischen Nichtgnostisch u. Gnostisch durchzuführen. Erstere Einteilung wird hier deshalb durch die letztere, welche wichtiger ist, ersetzt, wobei in einzelnen Fällen die Verschmelzung von christlicher u. heidnischer Aussage als gegeben hingenommen u. die noch nicht aufgehellte Chronologie der Überlieferungen of-

festgelassen werden muß. Zur Einordnung in den größeren Zusammenhang vgl. C. Colpe: o. Bd. 11, 625/7, wo zT. auch eine andere Deutung der H.-Gestalt vertreten wird.

A. Nichtgnostisch. I. Griechisch. a. Literarisch. Die H. war ursprünglich eine (minoische) Fruchtbarkeitsgöttin (neuerdings Clader 70/80); der Raub wäre ein episches Motiv zur Erklärung aller ihrer Männer (E. Bethe, Homer, Dichtung u. Sage 3 [1927] 106) oder auch eine abgewandelte mythische Entführung der Vegetationsgöttin (u. a. Nilsson, Rel. 1^2, 475f), deren Entführer im Mythos ursprünglich der Unterweltsgott Aphidnos war, später aber als Theseus (u. Peirithoos), u. dann als Paris-Alexander vorgestellt wurde (A. H. Krappe, Helena: RhMus 90 [1931] 124; Becker 148/50). H. hatte aber auch eine Wurzel in der indoeuropäischen Sonnenprinzessin, die von ihren Brüdern, den Aśvinen/Dioskuren, aus der Welt der Nacht geholt wurde (Clader 47/62). – Die Erzählungen von dem Raub u. der Wiedereroberung der H. gaben Anlaß zu Allegorien von Fall u. Aufstieg der Seele (vgl. Quispel, Weltreligion 65). Pythagoreer wie Herakleides sahen in H., die (oftmals auf den Mond bezogen oder sogar als Mondgöttin angesehen: Gruppe 163; Chapouthier 48/68. 139/41. 231/4; L. B. Ghali-Kahil, Les enlèvements et le retour d'Hélène [Paris 1955]) als σεληναία ἄνθρωπος in die Welt gefallen u. erst nach Erfüllung der Pläne des Zeus wieder zum Mond (dem Aufenthaltsort der Seelen: Nilsson, Rel. 2^3, 492f) entrückt wurde (Eustath. in Od. 4, 1488; vgl. Tim. Diog. 8, 72), eine Allegorie des Geschikkes der Seele (M. Détienne, La légende pythagoricienne d'Hélène: RevHistRel 152 [1957] 131f; vgl. G. Lüdemann, Rez. K. Beyschlag: ZKG 87 [1976] 348f). So war das Geschick der H., das ursprünglich den Wechsel von Winter u. Sommer, Nacht u. Tag darstellte u. in der Epik u. Allegoristik abgewandelt wurde, sehr geeignet, um die Dialektik gnostischer Existenz auszudrücken.

b. Archäologisch. Die göttliche Verehrung der H. zusammen mit den *Dioskuren in der Volksfrömmigkeit des Mittelmeerbeckens zu Beginn unserer Zeitrechnung ist durch imposantes archäologisches Material belegt (Chapouthier). Ihr Kult ist auch im Norden des Römerreiches bezeugt u. scheint eben hier eine Vereinigung mit dem Christentum eingegangen zu sein (vgl. die Bilder historischer u. mythologischer Gestalten des Heidentums in einer christl. Katakombe; A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina [Città del Vat. 1960] 93f). Eines der zwei Hauptbilder des Trierer Mysterienmosaiks (4. Jh.), das von einer Kultgemeinschaft herrührt, die einst ihre Zusammenkünfte in einem Palaste am heutigen Kornmarkt abhielt, stellt die Drillingsgeburt der H. u. der Dioskuren aus einem *Ei in der Opferasche auf dem Altare der (Eiden Taf. 6f Beilage 3; W. Kraus: o. Bd. 3, 1133; zu griechischen Bildern dieses Motivs F. Chapouthier, Léda devant l'œuf de Némèsis: BullCorrHell 66/7 [1942/43] 1/21; zu röm. Bildern K. Schefold, H. im Schutz der Isis: G. E. Mylonas/D. Raymond [Hrsg.], Studies pres. to D. M. Robinson 2 [St. Louis 1953] 1096/102; zum Motiv auf einem Sarkophagbruchstück in Aix [Aquae Sextiae im röm. Gallien] s. E. Krüger, Die gallischen u. germanischen Dioskuren: Trier-Zs 15 [1940] 8/27; 16/17 [1941/42] 1/66). Nach dem Mythos hat Leda das Ei gefunden u. auf die noch warmen Überreste eines Opfers auf dem Altare gelegt (Schol. Callim. hymn. in Dian. 232 [2, 65 Pfeiffer]; J. Haussleiter: o. Bd. 4, 735f). Die Drillingsgeburt aus dem Ei ist der mythologische Hintergrund der Kulthandlung, die im anderen Hauptbild des Trierer Mosaiks dargestellt ist: Der Priester ‚Quodvoldeus' fordert im Verlauf der hl. Handlung seine Gehilfen auf, ein Ei u. einen Vogel herbeizubringen (Eiden, Beilage 5). Der Name, eine vulgäre Form von ‚Quodvultdeus', ist christlich, ebenso die anderer im Mosaik dargestellter Personen (vgl. auch Augustinus' Predigt ‚De martyribus', die sich gegen die von Christen übernommene heidn. Sitte wendet, im Heilzauber u. a. das Ei ausgiebig zu verwenden; F. J. Dölger, Das Ei im Heilzauber nach einer Predigt des hl. Augustinus: ACh 6 [1940/41] 57/60; Haussleiter aO. 743f). So ist offenkundig das Ei, ein Bild der Hoffnung auf ein jenseitiges Leben in der altchristl. Allegorik (Aug. serm. 105, 7; Hieron. interpr. Job 39, 14), ebenso wie in der allgemeinen Religionsgeschichte, der Mittelpunkt sowohl im uns nicht näher bekannten Kultus als auch im wahrscheinlich als Sinnbild der Wiedergeburt gedeuteten Mythos von der Geburt der H. u. der Dioskuren (vgl. Eiden 71f).

II. Orientalisch. a. Literarisch. Die Vorstellung von der historischen Erlösung der Gattin des höchsten Gottes aus einem in Tyrus lokalisierten Bordell (s. u. Sp. 346), die im

Gnostizismus keine Parallele hat, läßt vermuten, daß Vorfahren der simonianischen Göttin auch bei westsemitischen Mutter- u. Liebesgöttinnen zu suchen sind. Zusammenhänge mit einem H./Astarte/Aphrodite-Kultus liegen nahe (neuerdings auch Beyschlag 178/88. 218; vgl. Rudolph 337f), denn von der Isis berichtet Epiph. anc. 104, 11 eine zehnjährige Prostitution in Tyrus an der phönizischen Küste, was nur auf die verbreitete Identifikation von Isis u. der syr.-phönizischen Mutter- u. Liebesgöttin deuten dürfte (Gruppe 1565/7; Witt 69. 109. 131). Außerdem sahen die Griechen in Isis ihre Aphrodite u. untermauerten damit die Idee von Isis als Liebes- u. Muttergöttin zugleich (Gruppe 1570/2; G. Vandebeek, De interpretatio Graeca van de Isisfiguur [Leuven 1946] 81/4). – Hure wie die simonianische Göttin, war auch die assyr.-babyl. Ištar, die ištarītu, ‚Hierodule', genannt wird (Quispel, Gnosticism 89 mit Lit.). Auch ist daran zu erinnern, daß Ištar von ihrem Vater, dem Himmelsgott An/Anum, zur ‚Königin des Himmels' (*Himmelskönigin) anstatt seiner Gattin erhöht wurde (D. O. Edzard: H. W. Haussig [Hrsg.], Wb. der Mythologie 1 [1965] 87); dies entspricht der Tatsache, daß die simonianische Göttin Tochter wie Gattin Gottes war. Auf syrischem Boden heißt die Große Göttin qnyt 'ilm, ‚die die Götter erzeugt' (oder: ‚schafft') (H. Ringgren, The religion of ancient Syria: C. J. Bleeker/G. Widengren [Hrsg.], Historia religionum 1 [Leiden 1969] 206), was der Vorstellung von der Geburt der Engel aus der Ennoia (s. u. Sp. 346) entspricht. In hellenistischer Zeit wurde der großen Göttin, bes. Isis, häufig der Name κυρία beigelegt (W. Foerster, Art. κύριος: ThWbNT 3 [1938] 1049/51). Als Weltseele wurde Isis auch παμμήτωρ genannt (Krämer 95. 178). Denselben Namen trägt nicht nur die simonianische Göttin, sondern auch die (biblische) Sophia, die den Menschen ihre Brust gibt, bei Philo quod det. pot. insid. 115f. Er hält sie für Gottes Gattin, denn Gott ist ‚Vater der Welt' u. Sophia ihre ‚Mutter' (ebd. 54; leg. all. 2, 49). Mit seinem eigenen Samen hat Gott sie befruchtet, so daß sie die Welt gebären konnte (ebr. 30f). Schon Sap. 8, 3 ist die Weisheit Gottes Frau, die in συμβίωσις mit ihm lebt. Bei Philo ist die Sophia auch ‚Gottes Tochter' (fug. et inv. 50; vgl. Prov. 8, 22/5. 30; Sir. 24, 3; Sap. 7, 25). Er beschreibt Gott als ‚Vater' u. ‚Gatte' der Weisheit zugleich u. sagt, Gott habe seinen Samen in diese gute u. jungfräuliche Erde eingegossen (cher. 49f). Somit ist ‚Sophia' die Göttin, die die Mutter *Erde verkörpert. Daß die Vorfahren der simonianischen Göttin sowohl die jüd. Weisheit (s. u. Sp. 343f. 351. 353f) als auch die westsemitische Mutter- u. Liebesgöttin waren (so schon Gruppe 1612; Bousset 83), ist möglich, da Astarte auf dem jüd. Boden in der Weisheit ein ‚Kontrastbild' erhalten hatte (G. v. Rad, Weisheit in Israel [1970] 217; Boström; vgl. u. Sp. 353). – Die Identifikation zwischen der simonianischen Göttin u. der griech. H. wurde u. a. durch den Umstand gefördert, daß H., von Hause aus eine Fruchtbarkeitsgöttin u. schon bei Homer eng mit Aphrodite verbunden (Clader 12/7. 24f), immer mehr zu einer zweiten Aphrodite wurde (ebd. 73f) u. sich dadurch Astarte/Isis näherte (Gruppe 1568/70). So sah bereits Herodot in der ‚fremden Aphrodite', die im tyrischen Stadtviertel in Memphis verehrt wurde, H. (2, 112). Verschiedene Nachrichten, die H. nach Ägypten kommen lassen, deuten darauf hin, daß sie dort mit einer einheimischen, über Schlangen herrschenden u. gegen Schlangen schützenden Göttin, eben wieder Isis, verschmolz (Gruppe 1569; Bousset 79f). Da Isis eine Mondgöttin war, eine *Fackel als Attribut hatte (Gruppe 1572_9; Witt 92. 147f. 161) u., wenngleich erst später, Astarte mit dem Mond identifiziert wurde (Lucian. D. Syr. 4; Herodian. 5, 6, 4), ergab sich ein weiterer Anknüpfungspunkt für die griech. H. (so, ohne Bezug auf Isis, schon F. C. Baur, Die christl. Gnosis [1835] 309_{74}; vgl. zuletzt Cerfaux, Gnose 233/40; ohne Bezug auf Astarte Grant 83). Ein Bild der Isis auf einer Terrakottenlampe mit einer bis zur Erde reichenden Fackel in der Rechten ist dem u. Sp. 343 näher beschriebenen H.bild auf einer alex. Münze sehr ähnlich (Chapouthier 252/4). – Schließlich konnte Isis auch Athena, einer weiteren Komponente im Bilde der simonianischen Göttin (vgl. u. Sp. 351f), angeglichen werden (Plut. Is. et Os. 62; Grant 83), u. Athena (Minerva) ihrerseits wurde mit der Σελήνη gleichgesetzt (Aug. civ. D. 7, 16). Desgleichen konnte Athena mit der syr. Muttergöttin identifiziert werden, denn eine Bilingue aus Kypern identifiziert sie mit der Anat (CIS 1, 95; M. Lidzbarski, Neue Götter: NachrGöttingen 1916, 86/93, dessen Ableitung der simonianischen Göttin von diesem Amalgam allerdings zu eng ist). Nicht zuletzt ist daran zu erinnern, daß Isis, der wie Athe-

na auch eine kosmologische Funktion als Weltseele beigelegt wurde, auch mit Sophia gleichgesetzt wurde (Grant 84; Krämer 277/9; vgl. 231. 240f).

b. Archäologisch. Münzen von der phönizischen Küste stellen eine Göttin zwischen den Dioskuren dar, die *Astarte angeglichen ist (Chapouthier 79f. 268). Im J. 1931 wurde in Samaria-Sebaste die Statue einer stehenden Göttin mit einer bis zur Erde reichenden Fakkel in der Rechten u. *Granatapfel u. Ähre in der Linken entdeckt; sie trug die Inschrift Κόρη. Da die Embleme der Dioskuren in der Nähe gefunden wurden, hätte sie auch als die H. ausgewiesen u. auf den Simonianismus bezogen werden können (L. H. Vincent, Le culte d'Hélène à Samarie: RevBibl 45 [1936] 221/32 Abb. 6; Quispel, Simon 340f; ders., Weltreligion 62; Haenchen 290; Grant 75; Lüdemann 76). H. erscheint ja auch auf einer alex. Münze mit einer bis zur Erde reichenden Fackel in der Rechten (Chapouthier 50); Fakkel u. Granatapfel gehörten zu ihren Attributen (ebd. 37. 135. 139f). Jedenfalls hätte die Statue einen Anknüpfungspunkt für die simonianische Allegorie von H. mit der Fackel bilden können (Cerfaux, Simon 260f), obwohl der Epiphanius-Bericht, H. habe ἐπὶ πύργου gestanden (s. u. Sp. 349), auf die aus Verg. Aen. 6, 518f u. Tryphiod. 512f (25 Weinberger) bekannte Legende, H. habe mit der Fakkel die Griechen summa ex arce herbeigerufen, zurückgeht (die Szene auch auf einem Fresko aus Pompeji: W. Helbig, Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens [1868] 292f; Chapouthier 140_1).

III. Der jüd. Sophia-Mythos. Die Σοφία (,Weisheit') ist im Judentum eine kosmogonische Größe (Prov. 8, 30; Sap. 7, 22; 8, 1. 4. 6; Targ. Jeruš. 2 [= Frg.-Targ.] Gen. 1, 1; Targ. Neoph. 1 Gen. 1, 1; Gen. Rabbāh 1, 1 [1, 3 Mirkin]), so auch in der samaritanischen Liturgie (A. E. Cowley [Hrsg.], The Samaritan liturgy [Oxford 1909] 1, 36 Z. 22f; M. Heidenheim, Zur Logoslehre der Samaritaner: DtVierteljSchrTheolForschKrit 4, 1 [1868] 126); im Samaritanertum hat sie sogar den Himmel u. seine Engel geschaffen (Cowley aO. 1, 32 Z. 24. 69 Z. 13f; 2, 624 Z. 16), was mit Simons Lehre von der Ennoia (s. u. Sp. 346) korrespondiert (G. Quispel, From mythos to logos: EranosJb 39 [1970 (1973)] 329; Fossum 183). Job 15, 7f spielt auf einen Mythos an, nach dem ein himmlisches Wesen die Weisheit aus der Nähe Gottes raubt (W. Schencke, Die Chokma [Sophia] in der jüd. Hypostasenspekulation [Kristiania 1912] 10); in diesem Bericht ist die simonianische Vorstellung von der Vergewaltigung der Sophia-Ennoia (s. u. Sp. 346f) immanent vorhanden. Bar. 3, 29 fragt: ,Wer ist zum Himmel hinaufgestiegen u. holte sie u. brachte sie herab aus den Wolken?' Erfolgte die Antwort auf diese rhetorische Frage im Sinne von Job 15, 7f, hätte man das Rohmaterial des simonianischen Mythos (s. u. Sp. 346) von der Herabbringung der Sophia zur Erde durch die Engel (Fossum 191/3). – Im Judentum findet sich die Vorstellung von der Wanderung der vom Himmel herabgestiegenen Weisheit durch die Generationen (Sir. 24, 1/8; Sap. 7, 27), wie später Simon lehrte, die Sophia-Ennoia sei durch die Jhh. hindurch gewandert (s. u. Sp. 346). Hen. aeth. 42, 1f aber lehrt, daß Sophia keine Aufnahme bei den Menschen fand; sie ist, wie die Sophia-Ennoia in Simons Gnosis (s. u. Sp. 346), eine Fremde auf Erden. Wie der Ennoia wird auch der Weisheit (allerdings nur in den letzten Zeiten) von Menschen Leid zugefügt (Hen. aeth. 94, 5); daher wird sie sich zum Himmel zurückziehen (im Simonianismus wird sie geholt; s. u. Sp. 347). – Der jüd. Sophia-Mythos weiß selbstverständlich noch nichts von H. Doch sind Gedanken, die aus ihm stammen oder ihm nahestehen, bei der gnostischen Interpretation der H.-Gestalt vielfach wirksam gewesen.

IV. Die Gefährtin des Simon als ursprünglich historische Person. Schon nach den frühesten Kirchenväterzeugnissen (s. u. Sp. 345f) hat der Samaritaner Simon, von welchem Act. 8, 9/24 berichtet, eine Gefährtin H. bei sich. Diese begegnet in den Zeugnissen bereits voll mythisiert. Obwohl darin ein Archetypus zum Ausdruck kommt, muß die historische Existenz der Person nicht geleugnet werden (H. Jonas, The gnostic religion² [Boston 1963] 104_3), denn die Behauptung, der Gedanke Gottes sei auf der Erde als eine Prostituierte erschienen, weicht von dem ab, was die Kirchenväter sonst über den Gnostizismus berichten, u. es wäre unerklärlich, wie Gnostiker selbst die Ennoia historisiert haben könnten (Foerster 192f). Simon hätte die Ehe des nordisraelitischen Propheten Hosea nachgeahmt (Grant 85), der eine Dirne, eine Kultprostituierte im Dienst der Liebesgöttin, heiratete, um die Liebe Jahwes zu dem zum Fruchtbarkeitskultus abgefallenen Volk Israel zu illustrieren. Die aus mehreren Prophe-

tenbüchern bekannte Vorstellung von der Ehe zwischen Jahwe u. Israel (*Brautschaft, heilige) aber ist eine Übertragung der Idee von der Ehe zwischen Gott dem Vater u. der Muttergöttin, die zumal in gewissen hartnäkkigen Kreisen in Israel erhalten blieb (so reden Inschriften aus Kuntillet Adschrud, ca. 50 km südl. von Kadesch, u. aus Chirbet el-Qom, westl. von Hebron, von ,JHWH u. seiner Aschera'; s. Z. Meshel, Kuntillet 'Ajrud [Jerusalem 1978] 17f; A. Lemaire, Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de YHWH: RevBibl 84 [1977] 595/608) u. im Simonianismus in einer erhabenen Form auflebte (Quispel, Gnosticism 87/107; Fossum 188f). Der Terminus circumducere, den Iren. haer. 1, 23, 2 (SC 264, 314) gebraucht, um Simons Mitführen der H. zu beschreiben, ist zweifellos eine Übersetzung von περιάγω (was aus Hippol. ref. 6, 19, 4: περιῆγε, hervorgeht) u. zeigt, daß Simon mit der H. verkehrte, wie auch die Apostel ἀδελφὴν γυναῖκα mit sich ,herumführen' oder ,ständig bei sich haben' konnten (1 Cor. 9, 5; s. J. B. Bauer, Uxores circumducere: BiblZs NF 3 [1959] 94/102, wo freilich ἀδελφήν mit Unrecht als Interpolation, γυναῖκα περιάγειν aber richtig als ,eine Frau nehmen' aufgefaßt wird). Simons ,Schwester' wäre dann auch als ein Gegenstück zur christl. Virgo subintroducta anzusehen, die mit dem Asketen in einer geistlichen Ehe lebte (H. Achelis, Virgines subintroductae [1902]). Im Gnostizismus war die ,geistige Hochzeit' der Gläubigen nach einem himmlischen Modell konzipiert (Iren. haer. 1, 21, 3 [SC 264, 299]; Ev. Philipp. [NHC II, 3]; dazu H.-G. Gaffron, Studien zum kopt. Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, Diss. Bonn [1969] 191/219). Die Idee, daß Gott eine Gattin hat, die er verliert, kehrt später in der Kabbala wieder, wo der wiedervereinende ἱερὸς γάμος von Gott u. Schekina, die auch die mystische Ekklesia Israels ist, von den Gläubigen nachgeahmt wurde (G. Scholem, Zur Kabbala u. ihrer Symbolik [Zürich 1960] 184/93).

B. Gnostisch. I. Helena im simonianischen Gnostizismus. Angesichts der o. Sp. 339f. 342f zusammengestellten Überlieferungen ist es kaum verwunderlich, daß die Gestalt der H. in den simonianischen Gnostizismus hineinkam. Die Zeugnisse weichen jedoch im einzelnen ziemlich voneinander ab.

a. Justin u. Irenäus. In der 1. Apologie (um 150/55 verfaßt) schreibt Justin u. a., der Act. 8, 9/24 erwähnte samaritanische ,Magier' Simon gelte unter seinen Anhängern als ,erster Gott' (πρῶτος θεός), u. fährt fort: ,eine H., die mit ihm zu jener Zeit umherzog, die sich vorher in einem Bordell aufgehalten hatte, soll der von ihm entstandene erste Gedanke (πρώτη ἔννοια) gewesen sein' (26, 3). Daß die πρώτη ἔννοια des obersten Gottes, zu einer Prostituierten herabgesetzt, später aber mit Gott selbst auf Erden verkehrt, scheint einen Mythos vorauszusetzen (Grant 74). Die Vorlage könnte die Iren. haer. 1, 23 (SC 264, 313/20) referierte simonianische Verkündigung abgegeben haben (Haenchen 292); wahrscheinlich ist jedenfalls, daß Iren. haer. 1, 11f. 23/7 (SC 264, 167/88. 313/54) auf das verlorene Syntagma Justins zurückgeht (A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums [1884] 21/30. 46/58; vgl. Beyschlag 17f). Der Mythos von Ennoia-H. bei Irenäus (um 180) lautet (haer. 1, 23, 2 [SC 264, 314/6]): ,Eine H., die er (Simon) in Tyrus, einer phönizischen Stadt, als Hure losgekauft hatte, führte er mit sich herum u. sagte, diese sei sein erster 'Gedanke' (primam mentis eius conceptionem), die Mutter von allem, durch die er im Anfang den Gedanken faßte, Engel u. Erzengel zu machen. Diese Ennoia, die aus ihm hervorsprang, sei, im Wissen darum, was ihr Vater wollte (Tert. an. 34 [Irenäus paraphrasierend; J. H. Waszink, Tertullianus. De anima (Amsterdam 1947) 401/5]: praevento patris proposito), nach unten herabgestiegen u. habe Engel u. Mächte geboren, von denen nach ihm auch diese Welt gemacht sei. Nachdem sie sie aber geboren habe, sei sie von ihnen aus Neid zurückgehalten worden, da sie nicht für das Erzeugnis irgendeines anderen gehalten werden wollten. Denn er selbst sei ihnen gänzlich unbekannt geblieben; seine Ennoia aber sei von den Mächten u. Engeln, die von ihr ausgegangen seien, zurückgehalten worden u. habe Schmach aller Art von ihnen erlitten, damit sie nicht wieder zu ihrem Vater zurückkehre, u. das bis zu dem Grade, daß sie auch in menschliche Körper eingeschlossen wurde u. durch die Jhh. hindurch wie von Gefäß zu Gefäß in immer andere weibliche Körper überwechselte. Sie sei aber auch in jener H. gewesen, wegen der der Trojanische Krieg angefangen worden sei; deswegen sei Stesichorus, der sie in einem Gedicht geschmäht hatte, des Augenlichts beraubt, danach habe es ihm leid getan u. er habe die sogenannten Palinodien geschrieben,

in denen er sie verherrlichte, u. sei wieder sehend geworden. Bei ihrer Wanderung von Körper zu Körper, wobei sie immer (wieder) Schmach erduldete, habe sie sich schließlich in einem Bordell preisgegeben – u. das sei das verlorene Schaf (Lc. 15, 4/6 par.)' (nach W. Foerster, Die Gnosis 1 [1969] 42). – Die Wiederholung von Wörtern (transmigrantem, corpore, contumeliam) des Ennoia-Abschnittes nach der H.-Episode dürfte auf einen Redaktor zurückgehen (Lüdemann 57). Jedenfalls ist die Allegorie vom verlorenen Schaf im Gnostizismus sehr verbreitet, wobei das Schaf meistens die Seele oder die Sophia, der Hirt der Erlöser Christus ist (Beyschlag 130/3); ‚die Gleichsetzung der Ennoia/H. mit dem verlorenen Schaf auf Simonianer zurückzuführen, fehlen uns zumindest die Mittel' (Lüdemann 62; vgl. Rudolph 329). – Irenäus fährt fort: ‚Darum sei er (Simon) selbst gekommen, daß er zuerst sie zu sich nehme u. sie von den Fesseln befreie' (haer. 1, 23, 3 [SC 264, 316]). Die Menschen, ‚die auf ihn u. seine H. ihre Hoffnung setzen', seien von der Tyrannei der weltbeherrschenden Engel gerettet worden (ebd.). Ebd. § 4 heißt es u. a.: ‚Sie (die Simonianer) haben ein Bild Simons, das ihn in der Gestalt des Zeus u. H. in der Gestalt der Minerva zeigt, u. beten diese (Bilder) an'.

b. Hippolyt. Das Material von Iren. haer. 1, 23, 1/4 (SC 264, 312/20) kehrt teils erweitert, teils verkürzt oder nur umgruppiert bei Hippolyt (Anfang 3. Jh.) wieder; Zusätze sind augenfällig im Abschnitt über die homerische H.: ‚über das hölzerne Pferd redet er (Simon) allegorisch u. fabuliert über H. mit der Lampe u. über eine Menge anderer Dinge, die er auf die sich u. die Epinoia betreffenden Dinge überträgt. H. sei das verirrte Schaf (Mt. 18, 12f par.); sie verwirre, in den Frauen wohnend, durch ihre wunderbare Schönheit die Kräfte in der Welt; so sei auch durch sie der trojanische Krieg entstanden. In der damaligen H. wohnte die Epinoia u., da alle Mächte sie für sich beanspruchten, so entstand Zwist u. Krieg, bei welchen Völkern immer sie sich zeigte' (ref. 6, 19, 1/3 [Übers. K. Preysing: BKV^2 40, 155]). – Hippolyt berichtet auch von der sexuellen Verbindung Simons zu seiner vom Bordell losgekauften Begleiterin, sieht in der Erfindung des Ennoiamythos die Rechtfertigung dieser Unzucht u. hebt deren Nachahmung durch die Simonianer hervor (ref. 6, 19, 14f); dabei handelt es sich offensichtlich um einen literarischen Einschuß polemischen Charakters (Haenchen 287_1; Beyschlag 21f). Schließlich ergänzt Hippolyt die Aussagen des Irenäus über H. durch die Angabe, daß Simon u. H. in ihren Bildnissen als Zeus u. Athena nur als κύριος u. κυρία angerufen werden dürfen; wer sie mit den Eigennamen nenne, werde von den Mysterien ausgeschlossen (ref. 6, 20, 1). Unsicher ist, wie gut Hippolyt tatsächlich über den simonianischen Kultus unterrichtet war (Lüdemann 63).

c. Epiphanius. Dieser schreibt (um 375) Irenäus aus (E. Schwartz, Zwei Predigten Hippolyts = SbMünchen 1936 nr. 3, der allerdings die Abhängigkeit übertreibt), hat aber Fremdgut, das auch die Gestalt der H. umfaßt u. zT. entwickelte Formen der H.-Motive bei Hippolyt enthält (neuerdings Beyschlag 23/7; in der Trias Epiphanius-Filastrius-PsTertullian stellt er aber keinen Eckstein zur Rekonstruktion von Hippolyts verlorenem Syntagma [R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios (Wien 1865); weitere Lit. u. Forschungsbericht bei P. Nautin, Hippolyte. Contre les hérésies (Paris 1949) 23/37] dar [Lüdemann 30/5. 37/9. 83f; ders., Rez. aO. (o. Sp. 339) 348f; Rudolph 292/5; Arai 188_{20}]). Einen ersten Zusatz zum simonianischen H.bild bietet ein angeblich wörtliches Zitat Simons, in dem H. als ‚hl. Geist', aber auch als ‚Prounikos' u. ‚Barbelo' bezeichnet wird (Epiph. haer. 21, 2, 3f). Zur Erklärung wird angenommen, Epiphanius habe aus anderen Quellen geschöpft, zB. aus der ophitischen Tradition (Iren. haer. 1, 30 [SC 264, 364/86] heißt es, die Sophia der Ophiten werde sowohl ‚Prunicos' als auch ‚Spiritus Sanctus' genannt; Lüdemann 64. 84; vgl. schon Cerfaux, Gnose 204) oder aus den Berichten über Nikolaiten u. ‚(Barbelo-)Gnostiker' (Epiph. haer. 25f behauptet, die Gattin des Vaters werde Prounikos u. Barbelo genannt; Beyschlag 29). Die *Archonten der Welt seien durch H.s Schönheit zur Begierde getrieben worden, sie selbst aber habe in ihren Kriegen nicht zu leiden gehabt, vielmehr sei es ihr gelungen, die durch das Blutvergießen verlorene Kraft der Engel einzusammeln, dadurch der Seelenwanderung durch alle möglichen weiblichen, aber auch sonstigen menschlichen u. tierischen Leiber zu entgehen u. ‚zum Himmel' aufzusteigen (Epiph. haer. 21, 2, 5f). Trotz Epiphanius' ‚(Barbelo-)gnostischer' Übermalung dürfte dieser Mythos auf

eine authentische simonianische Version zurückgehen (s. u. Sp. 350f). Nach der Identifizierung seiner Begleiterin mit der trojanischen H. legt Simon, wiederum in direkter Rede, die allegorischen Anspielungen Hippolyts dar: Das Bild H.s mit der Fackel ‚auf dem Turm' soll die Offenbarung des ‚oberen Lichtes' andeuten, die Einholung des Pferdes die ἄγνοια der ‚Heiden' symbolisieren (Epiph. haer. 21, 3, 3). Die Authentizität ist schwer zu beurteilen (vgl. Lüdemann 73). Auch das Bild der geistlichen Waffenrüstung (Eph. 6, 14) hätte ‚Simon' auf die Ennoia als Pallas Athena bezogen (Epiph. haer. 21, 3, 4); dieses ‚Originalzitat' muß von Epiphanius selbst herrühren (Lüdemann 132_{51}; vgl. Rudolph 340/2).

d. PsClementinen. Nach der Grundschrift (1. Hälfte 3. Jh.) war H. das letzte Mitglied von den 30 Jüngern des Täufers, deren Zahl der Berechnung des Mondmonats von 29,5 Tagen entspricht, da die Frau nur die Hälfte des Mannes zähle (hom. 2, 23). Nach dem Tode des Anführers der Sekte zog sein Nachfolger Simon mit H. umher (laut recogn. 2, 9, 1 war er in sie verliebt), um die Massen durch Wundertaten zu erregen. Er behauptete, er habe sie vom ‚obersten Himmel' herabgebracht; sie sei die ‚Mutter von allem', die ‚Sophia', die ‚Herrin der Welt'. Im Trojanischen Krieg sei nur um ihr εἴδωλον gekämpft worden, da sie selbst beim höchsten Gotte geweilt habe (hom. 2, 25, 1/3; recogn. 2, 12, 1/3). Der Recognitionist, der aufgrund rechtgläubiger Bedenken behauptet, die Sekte (30 Männer u. eine Frau, eben H.) sei erst nach dem Tode des Täufers gegründet worden, hat vielleicht Sondergut: Simons Begleiterin sei ‚Luna' genannt worden, was eine Ableitung des Namens H. (Ἑλένη) von Σελήνη ‚Mond' vorausgesetzt u. zur Grundschrift gehört haben dürfte (vgl. hom. 2, 23, 3; Cerfaux, Simon 215_1; Beyschlag 51_{89}). Als Beispiel der durch Simon verrichteten Wundertaten berichtet recogn. 2, 12, 4, daß man ‚Luna' einmal inmitten einer großen Volksmenge gleichzeitig aus allen Fenstern eines Turmes herausschauen u. sich zu der Menge herauslehnen gesehen habe (s. u. Sp. 354). Diese Legende wird dem Recognitionisten zugeschrieben, muß aber auf ältere Traditionen zurückgehen (G. Strekker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen = TU 70 [1958] 46).

e. Andere Quellen. Über den Bericht des Filastrius s. u. Sp. 354. Die mageren Angaben über H. in anderen christl. Quellen gehören zur häresiologischen Persiflage (Beyschlag 75f). Die Behauptung des heidn. Philosophen *Celsus (um 180), neben Simonianern gebe es auch ‚Helenianer', d. h. Leute, die H. oder einen Helenos als Lehrer ‚verehren' (Cels.: Orig. c. Cels. 5, 26), ist nicht nachprüfbar; es könnte eine Verwechslung mit den jüd. ‚Hellenianern' von Iustin. dial. 80, 14 (1, 2, 291 Otto) vorliegen. Ein christl. Gegenstück zum Verhältnis zwischen Simon u. H. begegnet im Fragment der Andreasakten von Utrecht (Pap. copt. Utrecht N. 1; Hennecke/Schneem. 2^3, 271_4. 281/5), wo es heißt, ein Magier habe ein schönes christl. Mädchen vergebens zu entführen versucht; dies ist die Quelle der Legende von *Cyprianus (II) u. Justina (4. Jh.). Vermutlich durch Verbreitung der PsClementinen trafen der Magus u. seine Dirne erneut im 16. Jh. im Volksbuch über Faustus zusammen, das Quelle für Marlowe u. Goethe gewesen ist (G. Quispel, Faust. Symbol of western man: EranosJb 35 [1966 (1967)] 241/65).

f. Interpretation. 1. Aufnahme der Helena-Gestalt in den Mythos. Die Gestalt der H. gehört nicht von Anfang an zum simonianischen Mythos. Der Bericht des Irenäus vom tragischen Geschick der Ennoia geht abrupt in die H.episode über (Fuisse autem eam et in illa Helena), u. nach Plat. Phaedr. 243 u. Isocr. or. 10, 64 wurde Stesichoros (um 600 vC.) wegen seiner Schmähungen gegen die H. blind u. dichtete darauf in der ‚Palinodie', nur das εἴδωλον der H. sei nach Troja gebracht worden (Becker 74/80), was aber nicht zur Leidensgeschichte der Ennoia paßt (Grant 77/9; Lüdemann 57. 73. 78; Arai 193). Bei Epiphanius ist das Motiv von der unbefleckten H. auf Kosten der leidenden Ennoia hervorgehoben, u. in den PsClementinen hat die erstere die letztere verdrängt. Bereits bei Hippolyt ist aber die Gestalt der H. nicht, wie im Irenäus-Bericht, nur eine unter anderen Inkarnationen der Ennoia, sondern hat eigenständiges Gewicht u. ist zT. organisch mit dem Ennoiamythos verbunden; dieses Bild der Ennoia-H., die durch ihre Schönheit die Mächte der Welt verwirrt u. nicht nur den Trojanischen, sondern alle Kriege veranlaßt, ist in den Farben der Barbelo- oder Prounikos-Gestalt geschildert, die die Archonten durch ihre Erscheinung verhetzt u. sie ihrer Pneumakraft, die sie ausgießen, beraubt (Nikolaiten u. ‚[Barbelo-]Gnostiker': Epiph.

haer. 25, 2, 4; 26, 1, 9; Manichäer: ebd. 66, 27, 1; vgl. Hypost. arch. [NHC II, 4] 89, 19/30). Allerdings berichtet Hippolyt nicht vom schließlichen Sieg der Ennoia-H., sondern schreibt lediglich die Version des Irenäus aus, die ohne Parallele im Gnostizismus u. unzweifelhaft original ist (Lüdemann 62/5. 73f. 78; Arai 188_{20}).

2. Verwandtschaft mit der Athena-Deutung u. der jüd. Sophia. Die griech. Philosophie deutet die aus dem Haupt des Zeus hervorgesprungene *Athena als φρόνησις oder σύνεσις Gottes bzw. νοήσεις τοῦ Θεοῦ, die Welt der Ideen (W. Kraus: o. Bd. 1, 879f; neuerdings Krämer 28f u. ö.); demnach wäre die simonianische Vorstellung von der Entstehung der πρώτη ἔννοια aus Gott (s. o. Sp. 346) allegorisch auf Athena zu beziehen, unter deren Bild die simonianische Göttin auch angebetet wurde (Kraus aO. 881; Quispel, Weltreligion 65; Lüdemann 55f mit mehreren Belegen). Der simonianische Ennoiamythos aber hat sonst keine Voraussetzung in den Spekulationen über Athena; ein Sophiamythos, wie der in der ältesten Schicht des Apocryphon Johannis, wo Ennoia, die Paargenossin des Urvaters, u. Sophia, der letzte u. gefallene Aeon, identisch seien (H.-M. Schenke, Nag Hammadi-Studien III: ZsRelGeistGesch 14 [1962] 352/61), liege dem zugrunde (Lüdemann 69f; Arai 193). Dieser primitive gnostische Sophiamythos entstammt einer samaritanisch-jüd. Weisheitsmythologie (s. o. Sp. 343f). So heißt H. auch in PsClem. Rom. hom. 2, 25, 2 u. recogn. 2, 12, 2 Σοφία. Bei PsTert. haer. 1, der H. nicht nennt, wird der durch Simon zu rettende ,Dämon' gleichfalls ,Sapientia' genannt. Daß Ennoia-H. Epiph. haer. 21, 2, 4 πνεῦμα ἅγιον genannt wird, erhält auch (gleich, ob authentische simonianische Tradition oder nicht; s. o. Sp. 348f) vor dem jüd. Hintergrund seinen Sinn; denn ,Weisheit' u. ,Geist' waren im Judentum identisch (Sir. 24, 3; Sap. 1, 4/7; 7, 7. 22; 9, 10. 17; Philo opif. m. 135. 144; gig. 22. 27; Quispel, Gnosticism 100). Die Hervorbringung der Ennoia durch den Vater hat gleichfalls auch im jüd. Sophiamythos einen Ansatzpunkt (Prov. 8, 22/5; Sir. 24, 3; Sap. 7, 25; Philo fug. et inv. 50); Prov. 8, 25 benutzt das Verbum γίνομαι zur Beschreibung dieses Vorganges, wie Iustin. apol. 1, 26, 3 ... τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην λέγουσιν schreibt. Hinter dem Hervorspringen der kriegerischen Logosweisheit vom Gottesthrone Sap. 18, 14f (vgl. 10, 16/9) dürfte der Athenamythos stekken (J. Rendel Harris, Athena, Sophia and the logos: BullJohnRylLibr 7 [1922/23] 56/72). Auf semitischem Boden könnten Sophia u. Athena einander angeglichen worden sein (Grant 80). Eine Identifikation der Athena mit der Weisheit bestätigt Aug. c. Faust. 20, 9.

3. Ennoia u. die Seele. Die Beschreibung des Ganges der Ennoia durch die Generationen (s. o. Sp. 346f) ist, wie ein Vergleich mit der Seelenwanderungslehre der Karpokratianer (Iren. haer. 1, 25, 4 [SC 264, 338/40]), Doketen (Hippol. ref. 8, 10, 1f) u. anderer Gnostiker zeigt, von der der griech. Philosophie entstammenden Lehre von der Wanderung der in den Körpern gebannten Seele beeinflußt (Lüdemann 61f). Das Geschick der Seele konnte vermittels der Geschichte der griech. H. dargestellt werden (s. o. Sp. 339), u. auch aus diesem Grunde war es den Simonianern möglich, in der Sophia-Ennoia, deren Mythos Züge einer Seelenlehre angenommen hatte, H. zu entdecken (Lüdemann 74f). – Der ursprüngliche simonianische Gnostizismus kennt die Lehre vom präexistenten u. göttlichen Selbst noch nicht (H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte = HdbNT 7 [1963] 53f; Foerster 192. 194). Die Ennoia kann nicht die anima generalis sein, denn sie ist in Einzelpersonen eingekerkert; sie ist aber die prima salvanda u. Prototyp aller zu erlösenden Menschen, denen die Rettung durch Anerkennung Simons als Gott u. seiner Begleiterin als ,Gedanken Gottes' zuteil wurde (Grant 87f; Foerster 193). Die Seelenlehre der ,Exegese der Seele' (NHC II, 6) enthält wesentliche Unterschiede zum simonianischen Ennoiamythos u. kann nicht als (proto-)simonianisch gelten (Arai 197/203); zB. ist im Simonianismus das Bordell erst die letzte Station des bereits langen Leidensweges der Ennoia durch Generationen von ausschließlich weiblichen Körpern, mithin kann die Erlösung daraus nicht die Erlösung der Einzelseele aus der Fleischlichkeit repräsentieren.

II. Helena in der ,Exegese der Seele' (NHC II, 6). a. Befund. In der Paränese, die aus dem ,Seelenmythos' der Schrift (2./3. Jh.) ableitet, wie nötig Buße ist, wird u. a. das Schicksal der H. als Zeichen der Lage der gefallenen Seele gedeutet. Die Lesung h[ele]nē 136, 35 ist freilich schwerlich verifizierbar, muß aber korrekt sein, da die betreffende Person 136, 36/137, 5 mit Zitaten aus Od. 4,

260/4 sagt, sie habe Heimweh u. sei von Aphrodite verleitet worden. Der Seelenmythos lautet wie folgt: Die Seele war vor dem Fall eine androgyne Jungfrau, die mit dem ,Vater' allein lebte (Exeg. an. 127, 23; vgl. 128, 27/129, 2). Sie verließ aber das Vaterhaus, u. sofort stürzten sich die Archonten auf sie, vergewaltigten sie u. brachten sie ins Hurenhaus, wo sie ihnen dienen mußte u. ,Stumme, Blinde u. Geisteskranke' gebar (ebd. 127, 25 / 128, 26; vom ,Hurenhaus' spricht 130, 11/20 mit Hes. 16, 23/6). Doch sie erkannte ihre Lage u. flehte den Vater an, der ihren ,Mutterschoß' auf das Innere wandte u. ihren wahren Mann, ihren ,Bruder', den ,Erstgeborenen', als ,Bräutigam' schickte (Exeg. an. 128, 29/129, 2; 131, 17/132, 10). Die geistliche Hochzeit wurde in dem durch die Seele vorbereiteten *Brautgemach vollzogen, u. die Seele empfing vom Bräutigam gute Kinder (ebd. 132, 10/35; 133, 32/134, 3); dies ist die Rückkehr zum Himmel, die Wiedergeburt der Seele (134, 6/29).

b. Interpretation. Die ,Exegese der Seele', wie übrigens auch der Authentikos Logos (NHC VI, 3), vergleicht also die Inkarnation der Seele mit dem Geschäft einer Hure. Die Gestalt der H. war sehr geeignet, diese Seelenlehre zu beleben, denn H. ,galt ... schon im Altertum ... als Bild der gefallenen Seele' (Quispel, Weltreligion 65; vgl. o. Sp. 339). Weiter wird H. schon bei Homer als Sklavin der sinnlichen Liebe u. illoyale Ehefrau getadelt (Clader 12/7. 30/40), von Vergil, Seneca u. Lucian zum schamlosen Weib erniedrigt (Becker 101/20).

III. Die gnostische Weisheit, die simonianische Helena u. die großen Göttinnen des Alten Orients. Daß auch die simonianische H. eine Dirne gewesen war, dürfte aber nicht von einer Seelenlehre, sondern von ihrer Wurzel in der jüd. Weisheit erklärt werden, denn hinter der Weisheit steht die Mutter- u. Liebesgöttin (s. o. Sp. 341 f). Die ursprüngliche Natur der Weisheit taucht eben im Gnostizismus wieder auf; zB. wenn Sophia bei den ,(Barbelo-)Gnostikern', Ophiten u. in dem Logos alter magni Seth (NHC VII, 2) ,Prunicus/Prounicos' heißt (Iren. haer. 1, 29, 4. 30, 3 [SC 264, 362. 366]; 2 Log. Seth 50, 28). Obwohl die Sophia hier der letzte u. gefallene Aeon ist, war sie wohl ursprünglich die Gattin des obersten Gottes; so schreibt Epiphanius von den Nikolaiten oder ,(Barbelo-)Gnostikern', sie lehrten, Προύνικος oder Barbelo weile mit Gott im höchsten Himmel (haer. 25, 2, 2/4; 26, 10, 4). Im Tonitruus (NHC VI, 2) sagt Sophia, die hier keine gefallene Größe ist: ,Ich bin die Dirne (πόρνη) u. die Ehrbare (σεμνή)' (13, 1; vgl. dieselbe Paradoxie in dem Orig. c. Cels. 6, 34 überlieferten ophitischen Namen Προύνικος Παρθένος). – Vielleicht hingen die Ichaussagen mit paradoxen Charakterzügen der Sophia im Tonitruus mit der Ennoia-H. in der späteren Phase des simonianischen Mythos zusammen (vgl. 15, 27/9: ,Ich bin es, die schwach ist, u. ich bin gesund an einem Lust-Ort [ἡδονή-τόπος]'). Der simonianische Mythos dürfte auch in der Version des Filastrius, die vermutlich wenigstens zT. auf Epiphanius zurückgeht, aber abweichende Traditionen enthält, in die Nähe des soteriologischen Sophiamythos kommen, der den Rahmen der Ichaussagen der Weisheit im Tonitruus bildet (zB. 13, 2/15: Herabgesandtwerden u. Dasein auf der Erde), denn Filastrius kennt Ennoia-H. als Erlösergestalt, die salutis causa hominum in die Welt herabgestiegen sei, die Mächte durch ihre Schönheit zu Leidenschaft u. Krieg brachte, von ihnen am Wiederaufstieg gehindert wurde u. darum Simons Parusie erwartete (Filastr. haer. 29, 5/8 [CCL 9, 229]). – Die Wurzel der Ennoia-H. in der Gestalt der Mutter- u. Liebesgöttin erklärt die merkwürdige Legende in PsClem. Rom. recogn. 2, 12, 4 (s. o. Sp. 349). Das Schauen einer Frau aus dem *Fenster war ein gestus meretricius (vgl. H. Herter, Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidn. u. christl. Schrifttums: JbAC 3 [1960] 87), u. die Legende von H. ist mit der Ἀφροδίτη *παρακύπτουσα* der kypriotischen u. phönizischen Kultterminologie verbunden worden (Cerfaux, Gnose 237; W. Fauth, Aphrodite Parakyptusa = AbhMainz 1966 nr. 6, 45; s. H.-J. Horn, Art. Fenster: o. Bd. 7, 735). ,Sie, die sich aus dem Fenster herauslehnt' u. ,Sie, die sich niederläßt beim Fenster im Haus' waren Namen der Ištar, u. zahlreiche phönizische Elfenbeinschnitzereien, auch aus Samaria (J. W. u. G. M. Crowfoot, Early ivories from Samaria [London 1938] 29), stellen eine Göttin dar, die aus dem Fenster herausschaut; sie ist die Göttin der die Männer anlockenden Dirnen. Dieses Motiv wurde auf die Weisheit (oder den Weisheitslehrer) übertragen (Prov. 7, 6; vgl. Boström 104 f) u. erscheint folgerichtig in der Beschreibung der simonianischen Göttin.

S. ARAI, Simonianische Gnosis u. die ‚Exegese der Seele': M. Krause (Hrsg.), Gnosis and gnosticism = NHStud 8 (Leiden 1977) 185/203. – M. BECKER, H. (1939). – K. BEYSCHLAG, Simon Magus u. die christl. Gnosis = WissUntersNT 16 (1974). – G. BOSTRÖM, Proverbiastudien = Lunds Univ. Årsskrift 30/3 (Lund 1935). – W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis = ForschRelLitATNT 10 (1907). – L. CERFAUX, La gnose simonienne: Recueil L. Cerfaux 1 = Bibl. Ephem. Theol. Lov. 6 (Gembloux 1954) 191/258; Simon le magicien à Samarie: ebd. 259/62. – F. CHAPOUTHIER, Les Dioscures au service d'une déesse = Bibl. Éc. Franç. 137 (Paris 1935). – L. L. CLADER, Helen = Mnemos Suppl. 42 (Leiden 1976). – H. EIDEN, Spätröm. Figurenmosaik am Kornmarkt in Trier: Aus der Schatzkammer des antiken Trier[2] = Festg. Rhein. Landesmus. Trier (1959) 54/73. – W. FOERSTER, Die ‚ersten Gnostiker' Simon u. Menander: U. Bianchi (Hrsg.), Le origini dello Gnosticismo = Numen Suppl. 12 (Leiden 1967) 190/6. – J. E. FOSSUM, The name of god and the angel of the Lord, Diss. Utrecht (1982). – R. M. GRANT, Gnosticism and early Christianity (New York 1960). – E. HAENCHEN, Gab es eine vorchristl. Gnosis?: ders., Gott u. Mensch. Ges. Aufs. (1965) 265/98. – H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik (Amsterdam 1964). – G. LÜDEMANN, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis = Gött. Theol. Arb. 1 (1975). – G. QUISPEL, Jewish gnosis and Mandaean gnosticism: J.-E. Ménard, (Hrsg.), Les textes de Nag Hammadi = NHStud 7 (Leiden 1975) 82/122; Simon en H.: NederlTheolTijdschr 5 (1951) 339/45; Gnosis als Weltreligion (Zürich 1951). – K. RUDOLPH, Simon – Magus oder Gnosticus?: ThRundsch 42 (1978) 279/359. – R. E. WITT, Isis in the Graeco-Roman world (London 1971).

Jarl Fossum / Gilles Quispel.

Helena II (Kaiserin).

I. Leben. H. wurde 249 oder 250 (Eus. vit. Const. 3, 46, 1; Tod im 80. Lebensjahr) zu Drepanon in Bithynien geboren (Procop. aedif. 5, 2). Zuverlässig bezeugt ist ihr niedriger Stand (Anon. Vales. 2, 2, 2 über die Abstammung Constantins ‚matre vilissima'; Zos. hist. 8, 2: γυνὴ οὐ σεμνή). Bei Ambrosius erscheint sie als ‚Herbergswirtin' (obit. Theod. 42 [CSEL 73, 393]: stabularia). Aus ihrer Verbindung mit Constantius Chlorus, wahrscheinlich im Konkubinat, entstammte der in Naissus geborene Sohn Constantin, geb. wohl 285 (Vogt, Streitfragen). Als Constantius zu höheren Ämtern emporstieg, entließ er H. auf Geheiß Diokletians, um mit Theodora, der Stieftochter des westl. Augustus Maximian, eine legitime Ehe eingehen zu können. In den folgenden Jahren spielte H. im Leben des Constantius, der 293 zum Caesar ernannt wurde, keine erkennbare Rolle. Sie scheint jedoch auf die Erziehung ihres Sohnes, der zunächst am Hoflager in Nikomedien weilte, auch nach dem Tode des Vaters (iJ. 306) einen gewissen Einfluß ausgeübt zu haben, wie auch die Verheiratung Constantins mit Fausta, der Tochter von Maximian u. Eutropia, iJ. 307 auf einen Ausgleich zwischen den Interessen H. u. der Herculiuspartei hindeutet (Völkl, Kaiser 20). Wohl schon damals wurde sie von ihrem Sohn an seinen Hof nach Trier gerufen, wo sie bald erheblichen Einfluß erlangte. Sie benützte ihre Stellung, um die drei Söhne von Constantius u. Theodora mit Namen Julius Dalmatius, Hannibalianus u. Julius Constantius aus jeglicher Machtstellung entfernen u. an verschiedene Orte des Reiches verbannen zu lassen, die sie erst nach dem Tode H.s verlassen konnten (Liban. or. 14, 30; vgl. auch Auson. prof. Burd. 16, 11; 17, 9 [64 Peiper]; Amm. Marc. 14, 11, 27). Wann ihr der Ehrentitel nobilissima femina sowie das Bildnisrecht auf Münzen zuerkannt wurden, ist nicht genau bekannt (spätestens 318/19). Schon früh, angeblich 312 nach dem Sieg Constantins über Maxentius, soll sie die Anlage des Sessorium, eines kaiserlichen Palastes in Rom (außerhalb der Stadtmauer an der Porta Maggiore) von ihrem Sohn zum Geschenk erhalten haben (Lib. pont.: 34, 2 Duchesne; vgl. Krautheimer 167). Ihre Fürsorge für diese Anlage u. darüber hinaus für die gesamte Stadt zeigte sich in der großzügigen Wiederherstellung eines ausgedehnten Bäderkomplexes auf dem Areal ihres Palastes (CIL 6, 1136) u. wohl auch in der Stiftung eines dort hinführenden Aquaedukts, der später zu Ehren der Kaiserin als Aqua Augustea bezeichnet wird (Cod. Theod. 15, 2, 8 vJ.

399; vgl. J. F. Merriman, The empress H. and the Aqua Augustea: ArchClass 29 [1977] 436/46). Damit sollte sicherlich das Ansehen der Kaiserin nach dem Willen ihres Sohnes in der noch weitgehend heidn. Metropole des Westens gesteigert werden. Das Verhältnis zwischen Sohn u. Mutter war sicherlich schon damals sehr eng; denn nur so ist es zu erklären, daß sie sich von ihm zur christl. Religion bekehren ließ (Eus. vit. Const. 3, 47, 2). Daß H. vorher nicht der heidnischen, sondern der jüd. Religion angehangen habe, wie Vogt, H. nachweisen möchte, bleibt reine Vermutung, die u. a. angesichts der scharfen antijüd. Gesetzgebung Constantins wenig glaubwürdig ist. Eine sichtbare Machtsteigerung brachte für H. der Aufstieg ihres Sohnes zum Herrscher des Gesamtreiches; denn iJ. 324 wurde ihr zusammen mit Fausta der Titel Augusta verliehen (Eus. vit. Const. 3, 47, 3 u. a.; zu den Münzen H. Cohen, Description historique des monnaies frappés sous l'empire romain[2] 7 [Paris 1880] 93/7). Beide erhielten die Erlaubnis, ein Diadem zu tragen u. ihr Bild auf Goldmünzen prägen zu lassen (Eus. aO.). Im J. 326 dürfte sie an den Vorgängen, die zur Familientragödie im kaiserlichen Haus führten, maßgeblich beteiligt gewesen sein; denn als Constantin seinen ältesten Sohn Crispus in Pula hinrichten ließ, angeblich wegen Ehebruchs mit Fausta, soll H. darüber sehr verstimmt gewesen sein u. durch inständige Bitten bei ihrem Sohn erreicht haben, daß auch Fausta mit dem Tode bestraft wurde (Zos. hist. 2, 29, 2; Aur. Vict. 41, 11f u. a.). Durch die Ausschaltung der ihr gleichgestellten Kaisergattin war H. unbestritten die erste Dame des Reiches (freilich ist der polemische Ton der heidn. Quellen nicht zu verkennen; vgl. F. Paschoud, Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin: RevÉtLat 46 [1968] 25f; Kraft 128/32). Von dieser Zeit an übte H. auch eine gewisse Kontrolle über die kaiserlichen Schätze aus, vermutlich über die res privata (Eus. vit. Const. 3, 47, 3; Soz. h. e. 2, 2, 4), woraus sich u. a. ihre Aktivität auf dem Gebiet des Kirchenbaus erklärt. Die hohe Wertschätzung, die sie beim Kaiser genoß, zeigt sich auch darin, daß er ihr zu Ehren eine Stadt in Palästina sowie ihre Geburtsstadt in Helenopolis umbenannte, wo sie den Märtyrer Lukian sehr verehrte (Philostorg. h. e. 2, 12 [GCS Philostorg.[3] 24, 23/7]; vgl. 24, 34/7 [201, 4/10]). Aus der Vorliebe für diesen Heiligen, der ein Lehrer des Arius war, wird auf eine gewisse Sympathie H.s für den Arianismus geschlossen (O. Seeck, Art. H. nr. 2: PW 7, 2 [1912] 2820/3, bes. 2821), was jedoch aus der recht allgemein gehaltenen Angabe des Athanasius nicht zu erhärten ist (hist. Arian. 6, 2 [2, 1, 186 Opitz]). Trotz ihrer ehrenvollen Stellung gab es Stimmen, welche ihr die niedere Herkunft vorhielten, so Eustathius, der Bischof von Antiochien, der deswegen seines Bischofsthrones verlustig ging (ebd. 4, 1 [185]). Daß Constantin die Schankwirtinnen (dominae tabernae) in sein Gesetz über die Vergehen wegen Ehebruchs einbezog (Cod. Theod. 9, 7, 1 vJ. 326), wird häufig ‚als ein Akt der Würdigung der Kaiserin-Mutter hinsichtlich ihrer Herkunft' verstanden (Vogt, H. 220). Gegen Ende ihres Lebens unternahm sie eine Pilgerreise über Syrien nach Palästina, um dort die von ihrem Sohn an den hl. Stätten angeregten Kirchenbauten zu besuchen, aber auch um neue Gotteshäuser zu stiften (einzig brauchbarer Bericht über diese Reise: Eus. vit. Const. 3, 42f; s. u. Sp. 366). Sie scheint sich längere Zeit in Jerusalem aufgehalten zu haben u. ist dort sicherlich mit dem Ortsbischof Makarios zusammengetroffen; denn die ihm vom Kaiser aufgetragene Sorge für den Bau von Kirchen an geheiligten Orten traf sich mit dem Anliegen H.s (vgl. Constantins Briefe an Makarios bei Eus. vit. Const. 3, 30. 52f u. Dörries 84/6). Ihr Leben beschloß die Kaiserin nach ihrer Rückkehr aus dem Hl. Land, 328 oder 329, in Gegenwart ihres Sohnes (wohl in Kpel), nachdem sie in ihrem Testament Sohn u. Enkel reichlich bedacht hatte (Eus. vit. Const. 3, 46, 1; Rufin. h. e. 10, 12 [GCS Eus. 2, 2, 976]; zum Todesjahr gegen Seeck aO., der an 336 festhielt, Alföldi, Costantino 89; Vodová 68). Ihr Leichnam wurde mit militärischem Ehrengeleit in die ‚Kaiserstadt' Rom überführt u. dort ‚in den kaiserlichen Grabstätten' (Eus. vit. Const. 3, 47, 1), d. h. in dem an die Kirche der Märtyrer Marcellinus u. Petrus angebauten Mausoleum an der Via Labicana bestattet, das Constantin zunächst für sich selbst hatte errichten lassen (Lib. pont.: 182 Duchesne; vgl. Deichmann/Tschira 64). Auch der dort aufgestellte, im 12. Jh. in die Laterankirche gebrachte, heute im Vat. Museum befindliche Porphyrsarkophag, in dem sie beigesetzt wurde, scheint ursprünglich für den Kaiser selbst bestimmt gewesen zu sein, worauf der Reliefschmuck mit kriegerischen Szenen auf allen vier Seiten hindeutet (Helbig/

Speier, Führer[4] nr. 25). Wie sehr auch Constantin seine Mutter mit Ehren überhäufte, so sehr scheint man sie bes. auf heidn. Seite wegen ihrer geringen Herkunft mißachtet zu haben (vgl. schon den Vorwurf des Eustathius u. das rasche Einschreiten des Kaisers). Neben den kurzen Hinweisen bei Zosimus u. dem Anonymus Valesianus (s. o. Sp. 356) wäre auf die bei Philostorgius überlieferte Rede des Kaisers Julian zu verweisen, wo es mit Bezug auf Constantius I heißt: ,Constantin aber wurde ihm geboren von H., einer üblen (φαύλη), Huren nicht unähnlichen Frau, u. zwar als er noch nicht Kaiser, sondern Privatmann war' (h. e. 2, 16 [GCS Philostorg.[3] 27, 25/7]). In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn die herausragende Position H.s in der Regierungszeit Constantins von Julian, Themistius u. Libanius, von Aurelius Victor, Eutrop u. Zosimus völlig übergangen wird, obwohl bei diesen Autoren mehrfach von der kaiserlichen Familie die Rede ist. Eine Anspielung auf H.s freie Verfügungsgewalt über die kaiserlichen Schätze dürfte in dem häufig vorgebrachten Verdikt über Constantins Verschwendungssucht liegen, welches von Zosimus derart konkretisiert wird: ,Er verschleuderte staatliche Einkünfte durch Geschenke an unwürdige u. unnütze Menschen' (hist. 2, 38, 1). Der Grund für diese Aussparung von H.s Stellung kann nicht allein darin gesehen werden, daß von den heidn. Schriftstellern die Rolle Constantins in seiner religiösen Entscheidung u. das Christentum als historisches Phänomen durchwegs ignoriert werden (vgl. J. Vogt, Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin d. Gr.: Historia 4 [1955] 339). Es ist vielmehr offensichtlich, daß die früh einsetzende Glorifizierung der Kaiserin auch eine Reaktion der Christen auf diese heidn. Geringschätzung darstellt (auch wenn noch bei christlichen Schriftstellern wie Isidor v. Sevilla, Gregor v. Tours u. Fredegar die Anfänge H.s bewußt übergangen werden), außerdem ist die Erhöhung H.s bis zur Heiligen in den größeren Rahmen der seit Theodosius I beginnenden Constantinrenaissance einzuordnen (Ewig 1/9).

II. Das Helenabild nach den zeitgenössischen Quellen. a. Literarische Quellen. Die wichtigsten u. zuverlässigsten Angaben verdanken wir Eus. vit. Const. 3, 42/7, die sich nahtlos in das panegyrische Constantinbild des Bischofs einfügen. Eusebius ist hier bestrebt, das bekannte Bild der nicht standesgemäßen u. machtgierigen Kaisermutter zu korrigieren; so fehlen niedere Herkunft, Scheidung von Constantius, Zwist mit dessen legitimen Söhnen u. das Einschreiten gegen Fausta. Es ist anzunehmen, daß der Bischof mit der Kaiserin während ihrer Pilgerfahrt durch Palästina persönlich zusammentraf u. unter dem unmittelbaren Erleben ihres Wirkens seine Eindrücke niederschrieb. Im Mittelpunkt seiner Schilderung steht ihre Frömmigkeit, welche sich in Gottesfurcht, häufigem Kirchenbesuch, vor allem aber in Stiftungen von Kirchen u. in deren reicher Ausstattung zeigt. Als weitere Tugenden H.s werden *Hochherzigkeit u. Wohltätigkeit genannt, die sich in tatkräftiger Hilfe für Arme u. Bedrängte, in der Befreiung von Gefangenen aus Kerker u. Bergwerken u. in der Rückberufung von Verbannten äußerten. Die stete ideelle u. finanzielle Unterstützung durch ihren Sohn erleichterte ihr diese segensreiche Tätigkeit ,in ehrwürdiger u. einfacher Kleidung mitten unter dem Volk', das aber auch als Werbung für die Christianisierungspolitik ihres Sohnes verstanden werden muß (ebd. 3, 44, 1: Geldgeschenke für die Soldaten). Die außerordentliche Pietät Constantins gegen seine Mutter, die durch ihn so einzigartig erhöht wurde (Ernennung zur Augusta, Prägung von Goldmünzen, Gewalt über die kaiserlichen Schätze) dient dem Lobredner des Kaisers zum Beweis, daß dieser ,die göttlichen Gesetze erfüllte, durch welche die Pflichten der Ehrerbietung gegen die Eltern festgesetzt sind' (3, 47, 3). So sind diese konkreten Angaben durchaus nicht als leere Panegyrik zu interpretieren, zumal die Abfassung der Vita nicht lange nach dem Tode Constantins anzusetzen ist (F. Vittinghoff, Eusebius als Verfasser der Vita Constantini: RhMus 96 [1953] 330/78).

b. Inschriften. Beweise dafür, daß Eusebius mit der Einbeziehung H.s in die christenfreundliche Politik Constantins nicht nur als Sprachrohr kaiserlichen Willens, sondern auch eines großen Teils der Reichsbewohner gelten kann, liefert das epigraphische Material. Einzelpersonen, aber auch ganze Gemeinden preisen die gleichen Tugenden wie der palästinische Bischof. So rühmen zwei Ehreninschriften römischer Honoratioren (des comes Maximilianus u. des praepositus rerum privatarum Pistius) auf Statuenbasen, die eine gefunden nahe der Kirche Sta Croce in Gerusalemme (heute in der H.kapelle), die

andere an der Lateranbasilika, H. als domina nostra piissima bzw. venerabilis Augusta (CIL 6, 1134f). Diese überragende Stellung wird ihr zuerkannt als Mutter des regierenden Kaisers (genetrici Constantini Maximi Victoris Clementissimi semper Augusti) sowie als Großmutter der glücklichen u. blühenden Kaisersöhne (aviae Constantini et Constanti beatissimorum ac florentissimorum Caesarum). In der Eigenschaft als piissima ac venerabilis domina nostra sowie als mater Constantini u. avia Caesarum erscheint sie in der Basisinschrift einer Statue, gestiftet von Senat u. Volk von Neapel (ebd. 10, 1483f), die Weihung des correctors von Lukanien u. Bruttium in Salerno (ebd. 517) gilt zudem der ehrwürdigen Gattin des Constantius (divi Constanti castissimae coniugi), was sicherlich als kaiserliche Sprachregelung angesichts der Angriffe gegen die Herbergswirtin aufzufassen ist (vgl. auch die Bezeichnung ,Gattin des Constantius' nach ihrem Tode, zB. Eutrop. 10, 2, 2 u. a.). Während dieser Inschriftentyp als unmittelbare Parallele zum offiziellen H.bild seit 326 gelten kann, wie es auch Eusebius zeichnet, läßt sich ein weiteres Zeugnis aus Sorrent, auf dem die Worte uxor u. Fausta eradiert sind u. dafür der Name H. eingesetzt ist (CIL 10, 678), als unverkennbare Parallele zu den Angaben des Zosimus (hist. 2, 29, 2) über das Ausscheiden Faustas aus der kaiserlichen Familie u. die beherrschende Stellung der Kaisermutter nach diesem Ereignis deuten. Das Andenken der Kaisergattin wurde ausgelöscht, u. ihre Rivalin hatte ihr Ziel erreicht, die erste Dame des Reiches zu sein. Als Mutter Constantins feiern H. weiterhin Senat u. Volk der Stadt Saepinum in Samnium (CIL 9, 2446), allgemein als domina nostra Flavia H. Augusta tritt sie in der Weihung eines Bürgers der Provinz Africa proconsularis entgegen (CIL 8, 1633). Die häufige Nennung der Familie Constantins in drei Generationen verrät, daß nicht zuletzt auf Betreiben H.s eine Abkehr vom tetrarchischen System vollzogen wurde u. der dynastische Gedanke zentrale Bedeutung erhielt. Dahinter dürfte auch die Absicht einer weiteren Ausschaltung der Söhne der Theodora gestanden haben. Insgesamt unterstreichen die zeitgenössischen Inschriften die machtvolle Position, welche Constantin seiner Mutter im Rahmen seiner christl. Reichspolitik einräumte. In Rom zeigt sich das gemeinsame Handeln von Mutter u. Sohn am eindrucksvollsten in der Stifterinschrift auf einem Kreuz in der vatikanischen Petersbasilika (Lib. pont.: 1, 176 Duchesne).

c. Bildliche Darstellungen. 1. Münzen. Wohl den deutlichsten Einblick in die ständig wachsende Machtstellung H.s vermitteln die zahlreichen Münzporträts u. Münzlegenden. Aus der Zeit vor 325 ist nur ein sehr seltener Bronzetyp bekannt (wie auch bei Fausta), der 318/19 in Thessalonike geprägt wurde. Auf der Vorderseite ist eine drapierte Büste zu sehen, die Haare im Nacken zu einem Knoten zusammengefaßt, mit der Umschrift Helena N(obilissima) F(emina), auf der Rückseite des Follis erscheint ein Lorbeerkranz mit einem achtstrahligen Stern im Zentrum. Seit 325 gibt es von H. (u. Fausta) Bronze- u. Goldmünzen in größerer Zahl, auf welchen der Rang der kaiserlichen Damen als gleichberechtigte Augustae dokumentiert ist (Gnecchi 1, 13 Taf. 6; 2, 131; R.-Alföldi, Goldprägung 144f). So zeigt zB. das Goldmedaillon aus Ticinum (ca. 324/25) auf der Vorderseite eine drapierte Büste der H., nach rechts gewandt, das Haar mit einem Diademreif geschmückt, mit Ohrring u. Perlenkette. Die Umschrift lautet Fl. Helena Augusta. Auf der Rückseite ist die Gestalt der Securitas abgebildet, in der rechten Hand einen Zweig haltend. Angesichts der politischen Intrigen H.s hat man dieses Multiplum ,ein ausdrucksvolles, sicherlich schmeichelndes Bildnis der Mutter des Kaisers' genannt (J. P. C. Kent/B. Overbeck/A. U. Stylow, Die röm. Münze [1973] nr. 648). Auf einem Bronze-Medaillon aus der Münzstätte in Rom (aus gleicher Zeit) ist die Kaiserin auf beiden Seiten dargestellt, vorne wiederum mit dem Diadem u. derselben Legende, auf der Rückseite mit einem Kind auf dem Arm, während sie einem zweiten einen Apfel überreicht. Die Legende Pietas Augustes (richtig Augustae) verweist auf die von Eusebius gepriesenen Tugenden der Wohltätigkeit u. Frömmigkeit. Das ungewöhnlich lebendige Porträt der Kaiserin ist ein Beleg dafür, daß die Münzbildnisse trotz einer bereits feststellbaren monumentalen Überhöhung der Kaiserbilder noch durchaus lebensnah gestaltet wurden. Die führende Stellung, die seitdem der Augusta zugewiesen ist, verdeutlicht das Bleimedaillon von Nantes mit den Büsten von Constantin u. H., darunter die Kaisersöhne Constantin u. Constans sowie die Kaiserschwester Constantia. Das constantinische Monogramm im oberen Feld des

Medaillons läßt sich als ein Zeichen der religiösen Begründung der Monarchie verstehen, woran H. wesentlichen Anteil hatte (Lafaurie 227/50; Vogt, Heiden 163/9). H. blieb (seit 326) bis zu ihrem Tode die einzige Frau, welche durch Münzen geehrt wurde. Die 335/37 erscheinende Gedächtnisprägung sowie die 338 einsetzende Theodora-Emission, die eine getreue Nachahmung der H.münzen darstellt, bestätigen nachträglich die einzigartige Stellung der Mutter Constantins (J. P. Callu, Pietas Romana. Les monnaies de l'impératrice Théodora: Mélanges P. Boyancé [Rome 1974] 141/51).

2. *Gemälde, Mosaiken, Kameen.* Die Bildnisse dieser Art sind in ihrer Zuordnung nicht mit letzter Eindeutigkeit zu bestimmen. Am bekanntesten sind wohl die Deckengemälde, welche 1945/46 u. 1967/68 bei Ausgrabungen im Trierer Dom entdeckt, aus kleinen Bruchstücken wieder fast vollständig zusammengesetzt u. als Fresken eines spätantiken ‚Prunksaales' erkannt wurden. Sie scheinen um 320 entstanden zu sein. In den vier darauf dargestellten weiblichen Personen glaubt man H., die Mutter Constantins I, Fausta, seine Frau, die jüngere H., die jugendliche Frau des Crispus, des ältesten Sohnes Constantins, u. Constantia, die Stiefschwester Constantins, zu erkennen, wobei H. den beherrschenden Platz in der Mitte der Decke einnimmt. Dort ist das Brustbild einer reich mit Juwelen geschmückten Frau mit Nimbus dargestellt, die in der linken Hand einen doppelhenkligen goldenen Kelch (Kantharos) hält u. auf dem Kopf ein goldenes Diadem mit drei blauen Edelsteinen in Goldfassung trägt (nach Weber 21 zu Bild 8 [Abb. 17]). Diese Zuweisung der Bildnisse an die Damen der kaiserlichen Familie blieb nicht unbestritten (zB. Brandenburg, Pitture; ders., Zur Deutung der Deckenbilder aus der Trierer Domgrabung: Boreas 8 [1985] 143/89: die Malereien hätten dekorativen Charakter, die Bilder stellten symbolisch-allegorische Gestalten dar; noch anders E. Simon, Die konstantinischen Deckengemälde in Trier [1986]). Eine Übersicht über die verschiedenen Interpretationsversuche u. eine kritische Wertung derselben nach der nun vollständigen Zusammensetzung der Decke gibt Weber, der zu dem Ergebnis kommt, daß die Deutung der vier Frauenbilder als Porträts von Angehörigen der kaiserlichen Familie Constantins die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat. – Nach Kähler 14 u. W.N. Schumacher, Hirt u. ‚Guter Hirt' = RömQS Suppl. 30 (1977) 293 ist H. auch auf einem Fußbodenmosaik der aus constantinischer Zeit stammenden Südkirche in Aquileia abgebildet (anders Calza 180). Danach sind in dieser einzigartigen Darstellung der gesamten engeren Familie Constantins neben dem Kaiser seine Gattin Fausta, die vier Söhne u. seine Mutter H. (mit Schleier u. ergrautem Haar) zu sehen. Der Bischof von Aquileia stellte demnach seiner Gemeinde die Kaiserfamilie als neue Dynastie u. zugleich als erste christl. Familie vor. Da Fausta innerhalb dieses offiziellen Repräsentationsbildes neben H. noch ihren legitimen Platz einnimmt, dürfte das Mosaik 325 oder spätestens aA. 326 entstanden sein. Als offizielle kaiserliche Familienbilder gelten weiterhin der sog. Trierer Ada-Kameo, dessen Figuren, H. mit Constantin u. seinen drei Söhnen (also nach dem Sturz Faustas), aus einem älteren Stück umgearbeitet worden sind (Alföldi, Kameo 41/4), sowie ein Kölner Kameo, aus dessen geringen erhaltenen Resten sich wiederum ein vollständiges Bild der Familie Constantins ergänzen läßt. Eine Reduzierung der Personen um Fausta u. Crispus scheint nachträglich stattgefunden zu haben (Bracker). Die wesentliche Aussage dieser Bildnisse sind die dynastische Symbolik u. die Empfehlung einer neuen Monarchie, innerhalb deren H. eine entscheidende Rolle spielt, ‚frühe Manifestationen der Auffassungen des Kaiserhauses als einer domus Augusta von seiten der Kaiserregierung selbst' (Alföldi, Kameo 43). Auch der sog. Haager Kameo wird, so es sich dabei nicht um eine Neuschöpfung des frühen 17. Jh. handelt, von einem Teil der Forschung als ein Stück mit Bildern der kaiserlichen Familie, u. zwar vor dem Sturz der Fausta, in constantinische Zeit datiert. Dementsprechend wären hier Constantin mit Fausta u. einer der Kaisersöhne in einem von zwei Kentauren gezogenen Wagen dargestellt. Die weibliche Figur im Hintergrund der Personengruppe wird, wie auch die des Kaisersohnes, verschieden gedeutet. G. Bruns, Staatskameen des 4. Jh. nC. (1948) 16f sieht in ihr die zur Augusta erhobene H. u. kommt so zu einer Datierung um 324/25; kurze Zusammenfassung der Diskussion D. Stutzinger: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt (1983) nr. 47; zu den Kameen vgl. J. Engemann, Art. Glyptik: o. Bd. 11, 303/5 Abb. 15.

3. Plastiken. Für H. wurden im ganzen Reich zahlreiche Standbilder errichtet, um ihr als der geehrten u. einflußreichen Mutter des Kaisers, als femina nobilissima u. Augusta zu huldigen. Am bekanntesten ist die heute im Capitolinischen Museum zu Rom befindliche Sitzstatue, die wohl um 324/25 entstanden ist (Helbig/Speier, Führer[4] 2 nr. 1326). Die auf einem Lehnstuhl, ‚in ruhiger, majestätischer, aber doch gelöster Haltung', sitzende Kaiserin ist sich ihrer Machtstellung bewußt, welche sie mit der Ernennung zur Augusta errungen hat, zugleich ist die selbstverständliche Würde zu spüren, mit der sie ihre zielstrebig erreichte Stellung auszufüllen bereit ist. Weitere heute noch für H. in Anspruch genommene Bildnisse, eine Sitzstatue in den Uffizien von Florenz (Inv.-nr. 1914, 171), eine Statue im Park der Villa Borghese in Rom (Calza nr. 85), ein Kopf in Nîmes (ebd. nr. 89), eine kleine Büste auf dem H.sarkophag u. ein Kopf im Alten Museum zu Berlin (nr. 449), verraten ein gewisses Bemühen, der hohen Stellung der Porträtierten durch den Ausdruck würdevoller Schönheit gerecht zu werden. Da bei den Köpfen der Fausta nichts dergleichen zu entdecken ist u. zudem ein Hofporträt für die Damen des Kaiserhauses noch nicht existierte, läßt sich daraus wiederum die Absicht Constantins erkennen, seine Mutter als erhabene, ehrfurchtgebietende Gestalt vorzustellen, die erfüllt ist vom Ernst des christl. Geistes. Der als Bildnis der H. vorgeschlagene Kopf im Bardo-Museum von Tunis, der dem östl. Kunstkreis angehört, verrät in seiner auf das Wesentliche reduzierten Wiedergabe ‚einen strengen, hoheitsvollen, auf besondere Weise entrückten Ausdruck' (v. Heintze 67). Zu den Plastiken wird gewöhnlich auch die in der röm. Kirche Sta Croce in Gerusalemme (auf dem Altar der H.kapelle) aufgestellte, im 16. Jh. im Garten hinter dieser Kirche gefundene Statue vom Typ der Juno Borghese gerechnet, welche möglicherweise als Ehrenstatue für die Kaiserin wiederverwendet wurde u. auf der mit der Inschrift des comes Maximilianus (CIL 6, 1134) versehenen Basis gestanden haben könnte (I. Lavin, An ancient statue of the empress Helen reidentified [?]: ArtBull 49 [1967] 58).

III. Kirchenstiftungen u. Kirchenbauten. a. Im Osten. Das constantinische Kirchenbauprogramm, Zeichen der kaiserlichen Gesinnung, fand seinen Ausdruck in der Errichtung von Gedenkstätten an Orten der Offenbarung Gottes (Mamre), an den wichtigsten Stätten des Wirkens Christi (Bethlehem u. Jerusalem) u. außerhalb Palästinas an Verehrungsstätten frühester Märtyrer. In dieser religiös-politischen Zielsetzung (wozu auch die aus den Wallfahrten gezogenen wirtschaftlichen Vorteile gehören) haben die Kirchenstiftungen H.s ihren Platz. So erfüllte sie mit der im Auftrag des Sohnes durchgeführten Pilgerreise nach Palästina zugleich eine politische Mission, die sie mit reichen Geldmitteln aus kaiserlichem Besitz erfüllen konnte. Während Eutropias Name mit der Gründung der Kirche von Mamre verbunden ist (Eus. vit. Const. 3, 2), wird H. die Stiftung der Kirchen in Bethlehem u. am Ölberg zugeschrieben, die Constantin später persönlich eingeweiht hat, um damit das Andenken seiner Mutter zu ehren. Der Ort der Geburt Christi wurde von der ‚gottesfürchtigen Kaiserin mit wunderbaren Denkmälern ausgezeichnet, indem sie auf mannigfache Weise die dortige hl. Grotte ausschmückte' (ebd. 43, 2). Jene Kirche, die seit 1932 ausgegraben wurde, bildete ein Oktogon um die Geburtsgrotte u. eine langgestreckte Basilika mit doppelten Säulenschiffen. Davor lag ein Atrium, das auf allen vier Seiten von Kolonnaden umgeben war (Armstrong 92f). Auch die von H. gestiftete Eleona-Kirche am Abhang des Ölberges lag über einer Grotte; in ihr soll Jesus seine Jünger über die letzten Dinge belehrt haben (Mt. 24). Die Kirchenanlage ist ebenfalls durch Ausgrabungen bekannt. Es handelte sich um eine dreischiffige Basilika, der ein von Kolonnaden gesäumtes Atrium vorgesetzt war, das man durch eine monumentale Porticus betrat. Die Grotte der Herrenunterweisung erreichte man über eine Treppe vom erhöhten Chor der Basilika aus (Vincent 48/71; keine H.gründung ist, da noch Egeria unbekannt, die Imbomon-Kirche auf dem Ölberg-Gipfel; vgl. P. Devos: AnalBoll 87 [1969] 208/12; 101 [1983] 410f). Von weiteren Kirchenstiftungen im Osten haben wir nur späte Nachrichten.

b. Im Westen. Eng verbunden ist der Name H.s mit zwei Kirchen in Rom. Es ist einmal die Kirche für die Märtyrer Marcellinus u. Petrus, eine Stiftung Constantins (noch vor 324) ‚auf Betreiben seiner Mutter hin, wenn nicht überhaupt eine Stiftung H.s selbst' (so Deichmann/Tschira 77), wo die Kaiserin in einem angebauten Mausoleum beigesetzt

wurde. Die Reservierung dieser kaiserlichen Grabstätte für H. läßt sich wiederum als Beweis dafür ansehen, welch hervorragenden Platz sie als erste Repräsentantin der kaiserlichen Familie nach dem Willen des Sohnes eingenommen hat. Die zweite mit H. eng verbundene Kirche Roms ist Sta Croce in Gerusalemme, die in den constantinischen Palastbau, das Palatium Sessorium, durch Einrichtung einer Längsachse u. den Ausbau einer Apsis eingefügt wurde. Möglicherweise gehen Anregung u. Initiative, diese Palastkirche zu errichten, auf die Kaiserin selbst zurück, wenn auch die später gezeigte Kreuzesreliquie in dieser frühen Zeit noch nicht dort aufbewahrt wurde, wie es Lib. pont.: 1, 179 Duchesne behauptet wird (fecit Constantinus Augustus basilicam in palatio Sessoriano, ubi etiam de ligno sanctae Crucis domini nostri Iesu Christi in auro et gemmis conclusit), da erstmals um 350 von der Auffindung des hl. Kreuzes die Rede ist (s. u. Sp. 367f). Der Charakter eines Memorialbaus ist somit nicht gesichert. Die reichen Schenkungen, die Constantin dieser Kirche zukommen ließ (Lib. pont.: 1, 179 Duchesne), zeigen wiederum, wie sehr er das Andenken seiner Mutter in Ehren hielt, welches auch durch die im Palastareal für H. errichteten Ehrenstatuen hochgehalten wurde (CIL 6, 1134. 36950. 1136). Der Anbau der H.kapelle für die Aufnahme der Kreuzesreliquie (wohl noch im 4. Jh.) richtete sich wahrscheinlich nach dem architektonischen Vorbild der Golgathakapelle in Jerusalem (Krautheimer 193f). Das Gewölbemosaik in der H.kapelle, auf welchem u. a. die Kaiserin mit dem hl. Kreuz dargestellt ist, geht nach Auskunft der Inschrift auf ein Original des 5. Jh. zurück (in die Zeit von Valentinian III u. Galla Placidia), es wurde jedoch im 15. Jh. erneuert (ebd. 168).

IV. Die Legendenbildung. a. Die Kreuzauffindung. 1. Voraussetzungen. Der Name H.s ist in der Geschichte der Kirche mit der Legende verbunden, sie habe während ihrer Pilgerreise in das Hl. Land das ,wahre Kreuz' Christi aufgefunden (Vogt, Constantinus 372 mit Lit.). Voraussetzung dafür ist die in konstantinischer Zeit verstärkte Verehrung des *Kreuzes als Symbol des christl. Glaubens (vgl. Leoni). Eine Kreuzreliquie in Jerusalem ist dem Itiner. Burdigalense vJ. 333 u. Eusebius v. Caesarea (gest. ±339) noch unbekannt. Erstmals um 350 hören wir durch Cyrill v. Jerus., das Kreuzesholz werde in Jerusalem aufbewahrt u. Partikel davon seien in alle Welt zerstreut (catech. 4, 10; 10, 19; 13, 4; vgl. Dölger, ACh 3, 100/16). Christl. Inschriften bestätigen für die gleiche Zeit die Existenz von Kreuzesreliquien in Nordafrika (ILCV 1822. 2068). Der Beginn der Verehrung des Jerusalemer Kreuzes ist daher nach 339 u. vor 350 anzusetzen. Seine Auffindung wird zunächst nicht unmittelbar H. zugeschrieben. Allerdings verbindet bereits Cyrill um 351 den Reliquienfund mit der Bautätigkeit Constantins in Jerusalem (ep. ad Const. II Imp. 3 [ed. E. Bihain: Byzant 43 (1973) 287]). Die Annäherung ist weit fortgeschritten, wenn 381/84 Egeria eine Mitwirkung H.s vor Ort an der Ausführung der Golgathabauten annimmt (peregr. 25, 9) u. deren Weihedatum 13. IX. 335 vom Tag der erfolgten Kreuzauffindung bestimmt sieht (ebd. 48, 2). – Die Inventio crucis wird in der Kirche seit vor 381 Jahr für Jahr gefeiert (ebd.). Haupttermin ist der 14. IX., daneben der 3. bzw. 7. V. im Westen (bis 1960). Der Septembertermin ist ursprünglich *Begleitfest des aufwendig begangenen Jahrestages der Weihe der Bauten am Hl. Grab durch Constantin am 13. IX. 335 (ebd. 48f; A. Baumstark: o. Bd. 2, 91f). Der zweite Tag der acht ,dies enceniarum' (Eger. peregr. 49, 1) wird vor 415 mit dem Ritus der Zeigung (,Erhöhung') der Kreuzreliquie verbunden (Lect. Hieros. arm. 68 [PO 36, 362f]), der bei der Verbreitung des Festes über die ganze Oikumene gegenüber dem Auffindungsgedächtnis in den Vordergrund tritt (Alex. Salamin. cruc.: PG 87, 4064. 4072; Chron. Pasch. zJ. 644 [PG 92, 988B]; Typic. Cpol. 10./14. IX. [1, 24/32 Mateos]; vgl. R. Bornert, La célébration de la sainte croix dans le rite byzantin: MaisonDieu 75 [1963] 97/9; A. Renoux, La croix dans le rite arménien: Melto 5 [1969] 125/8. 141/75). Als ,Kreuzerhöhung' wird der 14. IX. seit der 2. H. des 7. Jh. auch in der lat. Liturgie Roms gefeiert (Lib. pont.: 1, 374 Duchesne; Sacr. Gelas. vet. nr. 1023/5 [158 Mohlberg]; Th. Klauser, Das röm. Capitulare evangeliorum [1935] 38 nr. 198 im App.; 84 nr. 223). Hier tritt die Feier neben ein Fest ,Kreuzauffindung' am 3. V., das sich begrenzt schon im 6. Jh. durchgesetzt hatte (Lib. pont.: 1, 74. 167 Duchesne; Sacr. Gelas. vet. nr. 869/72 [138 Mohlberg]; zu beiden röm. Festen s. A. Chavasse, Le sacramentaire gélasien [Paris 1958] 351/64). Hinter diesem durch die lat. Übersetzung der Kreuzauffindungslegende (BHL

4169) vorgegebenen röm. Termin ,quinto nonarum maiarum' (13 Holder) steht wahrscheinlich, hinter dem gallischen Datum 7. V. (Chavasse aO. 351) sicher das gleichfalls von Jerusalem ausgehende jährliche Kreuzfest des 7. V., das im Osten aber einer Staurophanie unter Constantius II gedenkt (Lect. Hieros. arm. 54 [PO 36, 332/5]; Typic. Cpol. 7. V. [1, 282 Mateos]; vgl. Renoux aO. 128f; Bornert aO. 101f; zur Kreuzerscheinung s. J. Vogt: AnnInstPhilolHistOrSl 9 [1949] 596/606). Die Kreuzfeste entstehen unabhängig von der H.legende, tragen jedoch, wenn nicht zu deren Entstehung, jedenfalls zu ihrer Verbreitung (liturgische Lesung) bei u. werden selbst mit ihrer Hilfe verbreitet.

2. Die Legende u. ihre Entwicklung. Erzählungen über die wunderbaren Umstände der Entdeckung des Kreuzes waren um 390 im Osten bekannt (Joh. Chrys. in Joh. hom. 85 [PG 59, 461], Antiochien). Die namentliche Verbindung H.s mit der Auffindung begegnet erstmals bei Ambrosius. Er preist in seiner Rede De obitu Theodosii vJ. 395 die Kaiserin, die während ihrer Pilgerreise auf göttliches Geheiß nach dem Kreuz Christi geforscht u. dabei drei Kreuze entdeckt habe. Das ,wahre Kreuz' habe sie durch die ebenfalls gefundene Tafel erkannt, auf der noch die Inschrift zu lesen stand: Iesus Nazarenus, rex Iudaeorum (41/8 [CSEL 73, 393/7]). Da die abschließende peroratio kaum nächträglich an diese Rede angefügt wurde (Steidle), ist die Legende der Kreuzauffindung durch H. für 395 erstmals klar bezeugt (Pardyova-Vodová). Wenige Jahre später läßt sich bereits eine Ausschmückung beobachten. In der Kirchengeschichte (vJ. 402/03) des Rufinus (380/97 in Jerusalem tätig) bedarf es eines Wunders, um H. das ,wahre Kreuz' herausfinden zu lassen: Makarios, der Bischof von Jerusalem, läßt eine schwerkranke Frau herbeiholen, die durch *Contactus mit dem 3. Kreuz wieder gesund wird (h. e. 10, 7f [GCS Eus. 2, 2, 969f]). Etwa gleichzeitig, im Frühjahr 403, weiß Paulinus v. Nola, dem Johannes II v. Jerus. eine Kreuzreliquie übersandte, darüber hinaus zu berichten, daß das Kreuz nach Befragung der Juden entdeckt wurde u. ein Toter durch Berührung mit ihm das Leben zurückerhielt; an der Stelle der Entdeckung habe H. eine Basilika erbauen lassen (ep. 31 [CSEL 29, 271/5]). Obschon die ältesten datierbaren Zeugnisse der Verknüpfung von inventio crucis u. H. bei lateinischen Schriftstellern begegnen, muß die Legende nicht auch im Westen entstanden sein (so Vogt, Constantinus 373 u. a.). Eine Übernahme bereits im Orient umlaufender Erzählungen ist nicht auszuschließen. Der Kern der Legende, daß die Kaiserin drei Kreuze entdeckte u. das ,wahre' durch eine wunderbare Begebenheit unterscheiden konnte (sowie die Auffindung der Kreuzesnägel, die sie ihrem Sohn nach Kpel gesandt habe), liegt damit um 400 zwar fest, aber gleichzeitig werden die Rolle H.s, ihr tiefer Glaube u. ihre Sorge für die Ausbreitung des Christentums stets eindrucksvoller ausgestaltet. In der Folgezeit bei Sokrates (h. e. 1, 17), Sozomenus (h. e. 2, 1, 2f. 7/10), Theodoret (h. e. 1, 18) u. in der Silvesterlegende des späten 5. Jh. (Taufe Constantins u. H.s durch Papst Silvester; dazu Vogt, Constantinus 374/6) treten gegenüber Rufinus keine wesentlich neuen Elemente mehr hinzu. Erwähnenswert ist allerdings, daß in den Actus Silvestri (PL 8, 529f) ein unechter Briefwechsel zwischen H. u. ihrem Sohn enthalten ist, der glaubhaft machen will, daß sie während ihres Aufenthaltes im Osten fast für das Judentum gewonnen wurde (dazu M. van Esbroeck, Legends about Constantine in Armenian: Th. J. Samuelian [Hrsg.], Classical Armenian culture [Univ. of Pennsylvania, Chico 1982] 92). Im Orient wurden die Berichte über die Kreuzauffindung durch eine Vor- u. Nachgeschichte erweitert u. haben die literarische Gestalt eines Legendenzyklus' angenommen, zu dem die aufeinander bezogenen Erzählungen von einer ersten Inventio durch Protonike (BHO 211), der zweiten durch H. (BHG^3 398) u. dem Martyrium des legendären Judas-Kyriakos (BHG^3 465) gehören. Danach wurde das Kreuz Christi erstmals in apostolischer Zeit durch Protonike, angeblich Christin u. Gattin des Kaisers Claudius, mittels einer Totenerweckung identifiziert u. den Christen übergeben, gelangte jedoch später wieder in den Besitz der Juden u. wurde von ihnen verborgen. Unter der Regierung des ,gottliebenden Constantin' sei H. ,durch die belebende Gnade des Hl. Geistes' mit einem großen Heer nach Jerusalem gekommen. Sie führt eine theologische Disputation mit jüdischen Gelehrten, darunter Judas, zwingt sie, den Ort des Kreuzverstecks zu offenbaren, u. identifiziert das ,wahre Kreuz' durch eine erneute Totenerweckung. Judas bekehrt sich unter dem Eindruck dieser Ereignisse, wird von H. unter seinem neuen Namen Kyriakos

zum Bischof von Jerusalem bestellt u. erleidet unter Kaiser Julian den ihm verheißenen Märtyrertod. Durch Figuren u. Erzähltechnik ist dieser Legendenkomplex auffällig verwandt mit dem um den Erstmärtyrer Stephanus u. die Entdeckung seiner Reliquien iJ. 415 (V. Ryssel: ZKG 15 [1895] 224; van Esbroeck 115; ders., Jean II de Jérus. et les cultes de s. Étienne, de la Sainte-Sion et de la croix: AnalBoll 102 [1984] 100f. 106. 126f). Dies deutet auf Entstehung, zumindest der erweiterten Fassung, in Jerusalem hin, vermutlich unter dem Pontifikat Johannes' II (387/417), sicher noch in der 1. H. des 5. Jh. (da von Soz. h. e. 2, 1, 4 benutzt; Straubinger 76). Geschichtlichen Anspruch können die Angaben der Legenden nicht erheben. Sie verfolgen andere Ziele: Reliquienbeglaubigung, Kultförderung, Auseinandersetzung mit dem Judentum, vielleicht auch (so van Esbroeck 118f) innere Festigung der Jerusalemer Christengemeinde u. Steigerung ihres Ansehens im Reich. Indem sie sich dabei der H.-Gestalt bedienen, perpetuieren sie zugleich das Gedächtnis der Mutter Constantins u. machen diese schließlich zum Träger eines erbaulich-paränetischen Idealbilds der christl. Frau u. Herrscherin. Die Legenden haben außerordentliche Verbreitung erfahren, sind als Zyklus oder Einzelstücke vielfach übersetzt u. bearbeitet worden (ebd. 114f. 116 mit Nachweis der Ausgaben), allerdings auch auf Kritik gestoßen. Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis warnt vor der Lektüre von scriptura de inventione crucis (4, 4, 4 [TU 38, 4, 10 v. Dobschütz]). Dies konnte jedoch die Verbreitung einer lat. Übersetzung der Legende nicht verhindern (Holder). Sie wurde ohne wesentliche Veränderung ins MA übernommen u. fand in der Legenda aurea des Jacobus a Voragine (gest. 1298) ihren wirkungsvollsten Niederschlag (68 [64] [303/11 Graesse²]). Im Osten erstellt Alexander aus Zypern unter Justinian (zur Datierung van Esbroeck 102. 107/9. 123) eine neue Geschichte der Kreuzauffindung (Clavis PG 7398), die die als anstößig empfundenen älteren Legenden ersetzen sollte u. zT. tatsächlich verdrängt hat, am wenigsten freilich die Inventio durch H., die Alexander selbst rezipiert (van Esbroeck 120). Sein Werk ist zur Quelle späterer Constantin-Viten geworden (ebd. 121/3; vgl. Vogt, Constantinus 372; F. Winkelmann, Das hagiographische Bild Konstantins I in mittelbyz. Zeit: V. Vavřinek [Hrsg.], Beiträge zur byz. Geschichte im 9./11. Jh. [Prag 1978] 179/203.

b. Die Helenaverehrung. Trotz der legendarischen Erhöhung dauerte es geraume Zeit, bis H. allgemein den Titel beata oder sancta erhielt. Im Osten verband sich die H.verehrung mit dem Constantinkult (dazu Vogt, Constantinus 370f). Für das byz. Kaiserpaar ist schon seit dem 5. Jh. die Akklamationsformel Novus Constantinus u. Nova H. gebräuchlich (AConcOec 2, 1, 2, 155). Die älteste hagiographische Darstellung des Lebens Constantins u. seiner Mutter in griech. Sprache scheint noch im 5. oder 6. Jh. entstanden zu sein (BHG³ 365z. 366. 366a; vgl. F. Winkelmann, Die älteste erhaltene griech. hagiographische Vita Konstantins u. H.s: F. Dummer [Hrsg.], Texte u. Textkritik = TU 133 [in Vorb.]; ders., Bild aO. 181. 200q). Das liturgische Gedächtnis H.s am 21. V. fällt nach den byz. Kalendarien mit dem Constantins zusammen (Typic. Cpol. 21. V. [1, 296 Mateos]) u. ist von dessen Todestag (22. V. 337) abhängig. Bis in das 10. Jh. feierte man in Jerusalem u. Palästina zwar den Gedenktag Constantins (22. V.), aber keinen seiner Mutter; erst im Zuge der Byzantinisierung der paläst. Liturgie gelangt H. in das Kalendarium (G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 = Subs. hag. 30 [Bruxelles 1958] 67. 230). – Im Westen dagegen hatte Constantin an der H.verehrung keinen Anteil (Ewig 18). Obwohl in der röm. Kirche Sta Croce in Gerusalemme sehr früh eine Kreuzreliquie gezeigt wurde (s. o. Sp. 367) u. unter Papst Innozenz II (1130/43) eine vollständige Überführung der Überreste der Heiligen in die Kirche S. Maria in Ara Coeli auf dem Kapitol erfolgt sein soll (Deichmann/Tschira 80f), glaubte man auch andernorts, auf eine Verehrung nicht verzichten zu können. Vor allem erhoben viele Städte den Anspruch, Geburtsort der H. zu sein, so *Edessa oder Kaphar Phakar in Mesopotamien (Couzard 1ff). Da man wußte, daß Constantius in Britannien weilte, wird bald Colchester als Ort ihrer Herkunft genannt, auch London, York u. Ashton-under-Lyne. In Frankreich setzte sich in den Bistümern Reims, Besançon u. Orleans die Erinnerung an H. fest (Mackes 191). Der Mönch Altmann v. Hautvillers, Autor der ersten lat. H.-Vita (BHL 3772; um 860), berichtet, daß ein Mönch (um 841/42) Gebeine der Heiligen aus

ihrem Sarkophag in Rom in sein Kloster Hautvillers geholt habe; bei Altmann erscheint die Kaiserin erstmals als Heilige (hist. translat.: ASS Aug. 3, 6013). Ausgehend von Hautvillers setzt sich seit der 2. H. des 9. Jh. der 18. VIII. als Gedenktag der H. im Westen durch (J. Dubois, Le martyrologe d'Usuard = Subs. hag. 40 [Bruxelles 1965] 73. 286). Im 10. Jh. drang der Kult nach Trier vor, wo seitdem Dom, Abtei St. Maximin u. Kreuzkirche als ihre Gründungen gelten (Dietz 356/83). Der ,Hl. Rock' u. einige Nägel des Kreuzes sollen auf ihre Veranlassung nach Trier gekommen sein, wo in St. Maximin auch H.reliquien gezeigt wurden. In Köln konzentrierte sich der H.kult auf das Stift St. Gereon, dessen Ursprung man auf die Kaiserin zurückführte; weitere Spuren ihres Kultes finden sich im Bonner Münster u. in St. Viktor zu Xanten. Das erste H.-Patrozinium ist um 1030 in Würzburg belegt. – Bildliche Darstellungen der hl. H. sind in der byz. Kunst seit dem 9. Jh. erhalten. Die bis heute beliebteste Komposition zeigt H. u. Konstantin beiderseits eines großen Kreuzes (A. Chatzinikolaou: ReallexByzKunst 2 [1971] 1085/7). In der abendländischen Kunst begann man erst spät, die Heilige als Einzelfigur darzustellen. Die bedeutendste Fassung der H.geschichte schuf Piero della Francesca im Dom von Arezzo. (F. Werner, Art. H.: LexChristlIkon 6 [1974] 485/90.)

A. ALFÖLDI, Costantino tra paganesimo e cristianesimo (Roma/Bari 1976); Der große röm. Kameo in der Trierer Stadtbibliothek: Aus der Schatzkammer des antiken Trier (1951) 41/4. – M. R.-ALFÖLDI, Die constantinische Goldprägung (1963); H. noblissima femina. Zur Deutung der Trierer Deckengemälde: JbNumGeldgesch 10 (1959) 79/90. – G. T. ARMSTRONG, Imperial church buildings in the holy land in the 4th cent.: BiblicArch 30 (1967) 90/108. – J. BRACKER, Eine Kölner Kameenwerkstatt im Dienste konstantinischer Familienpolitik: JbAC 17 (1974) 103/8. – H. BRANDENBURG, Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jh. (1979); Le pitture del soffitto del Palazzo di Trevere e la loro interpretazione: CorsiRavenna 25 (1978) 29/32. – R. CALZA, Iconografia romana imperiale da Carausio a Giuliano (287/363 d. C.) = Quaderni e guide di archeologia 3 (Roma 1972) 167/80. – E. CONRAD, A true bronze cross of H. sancta: NumCirc 86 (1978) 791f. – A. COUZARD, Ste Hélène d'après l'histoire et la tradition (Paris 1911). – F. W. DEICHMANN/A. TSCHIRA, Das Mausoleum der Kaiserin H. u. die Basilika der Hl. Marcellinus u. Petrus an der Via Labicana vor Rom: JbInst 72 (1957) 44/110. – J. DIETZ, St. H. in der rheinischen Überlieferung: Festschr. M. Zender (1972) 356/83. – H. DÖRRIES, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins = AbhGöttingen 3, 34 (1954). – M. VAN ESBROECK, L'opuscule ,Sur la croix' d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne: Bedi Kartlisa 37 (1979) 102/32. – E. EWIG, Das Bild Konstantins in den ersten drei Jhh. des abendländischen MA: HistJb 75 (1955) 1/46. – A. FROLOW, La relique de la vraie croix (Paris 1961). – F. GNECCHI, I medaglioni romani 1/3 (Milano 1912). – H. v. HEINTZE, Ein spätantikes Mädchenporträt in Bonn. Zur stilistischen Entwicklung des Frauenbildnisses im 4. u. 5. Jh.: JbAC 14 (1971) 61/91. – A. HOLDER, Inventio Sanctae Crucis (1889). – E. D. HUNT, Holy Land pilgrimage in the later Roman empire AD 312–460 (Oxford 1984). – A. H. M. JONES/J. R. MARTINDALE/J. MORRIS (Hrsg.), The prosopography of the Later Roman Empire 1 (Cambridge 1971) 410f. – H. KÄHLER, Die Stiftermosaiken in der konstantinischen Südkirche von Aquileia (1962). – TH. K. KEMPF, Die konstantinischen Deckenmalereien aus dem Trierer Dom: ArchKorrespBl 7 (1977) 147/59; Das Haus der hl. H. = NTrierJb Beih. 1978. – B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa (1950). – H. KRAFT, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (1955). – R. KRAUTHEIMER, Corpus Basilicarum Christianarum Romae 1 (Cittá del Vat. 1937) 165/94. – J. LAFAURIE, Médaillon constantinien: RevNum 17 (1955) 227/50. – H. H. LAUER, Kaiserin H., Leben u. Legenden (1967). – B. LEONI, La croce e il suo segno (Verona 1968). – K. L. MAKKES, Das Werden der H.-Legende: ders. (Hrsg.), Aus der Vor-, Früh- u. Siedlungsgeschichte der Stadt Viersen (1956) 191/202. – J. MAURICE, Ste Hélène (Paris 1930). – M. PARDYOVA-VOLOVÁ, L'imperatrice Hélène et l'invention de la Sainte-Croix: Sborník prací Filosof. Fak. Brněnské Univ. 25 (1980) 235/40. – W. STEIDLE, Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius u. die H.-Legende: VigChr 32 (1978) 94/112. – J. STRAUBINGER, Die Kreuzauffindungslegende = Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. 11, 3 (1913). – H. L. VINCENT, L'Éléona, sanctuaire primitif de l'ascension: RevBén 64 (1957) 48/71. – M. VODOVÁ, Chronologie života Constantinovy matky Heleny a jeji dochované portréty: Sborník prací Filosof. Fak. Brněnské Univ. 24 (1979) 65/72 (mit frz. Resümee). – L. VŒLKL, Der Kaiser Konstantin (1957); Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des röm. Sakralrechts (1964). – J. VOGT, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 372/4; Heiden u. Christen in der Familie Constantins d. Gr.: Eranion, Festschr. H. Hommel (1961) 149/68; H. Augusta, das Kreuz u. die Juden: Saeculum 27 (1976) 211/22; Streitfragen um Constantin d. Gr.: RömMitt 58 (1943)

190/203. – W. WEBER, Constantinische Dekkengemälde aus dem röm. Palast unter dem Trierer Dom = Museumsführer des Bischöfl. Museums Trier 1² (1986).

Richard Klein.

Heliogabal s. Elagabal: o. Bd. 4, 987/1000.

Heliopolis s. Baalbek: o. Bd. 1, 1113/8.

Hellas. Wichtige Städte u. Landschaften werden unter dem eigenen Stichwort behandelt.

Helleboros s. Elleborus: o. Bd. 4, 1186/90.

Hellenen.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Ursprung. Der Name H. (gemeingriech. Ἕλλανες) zählte ursprünglich zu den zahlreichen altgriech. Ethnika (Etymologie unklar; Miller 157f; Unger 719; Frisk, Griech. etym. Wb. 1 [1960] 498f). Umstritten ist die Lokalisation des so bezeichneten Stammes. Vermutet wird ein Zusammenhang mit Ἑλλοί (oder Σελλοί), dem Namen eines alten Priestergeschlechts aus Dodona (so bei Arist. meteor. 1, 14, 352a sowie in den Ilias-Scholien [Schol. Il. 21, 194a¹ Erbse; außerdem Hesych. Lex. s. v. Ἑλλοί (2, 70 Latte): Ἕλληνες οἱ ἐν Δωδώνῃ καὶ οἱ ἱερεῖς]; vgl. Miller 157f; Güntert 132f; Bölte 194f). Homer siedelt die H. im südöstl. Thessalien an (Thuc. 1, 3, 1f; vgl. Ehrenberg 55; Stier 22; Bengtson 30; Jüthner 5). Hellas als Heimat der H. erscheint entweder als vom mythischen König Peleus unabhängiges Gebiet, Herkunftsland des Phoinix (Schol. Il. 9, 447b. 478a E.) oder zusammen mit Phthia als Teil seines Machtbereichs (ebd. 2, 683; 9, 395; 16, 595 E.; Od. 11, 495f). Eine Diskussion über die Identität von Phthia u. Hellas ist bei Strabo (9, 5) belegt, der 9, 5f auch weitere Erklärungen antiker Autoren anführt (vgl. Meyer 30f). Mit Hellas gleichgesetzt werden u. a. eine Landschaft zwischen Palaipharsalos u. Theben bzw., als Stadt verstanden, Orte bei Pharsalos bzw. Melitaia (Weiteres Miller 158). Auf welche Weise das Ethnikon für einen kleinen nordgriech. Stamm zur Sammelbezeichnung aller Griechen wurde, ob durch die pylaiische Amphiktyonie, die Grün-

dung der Kolonien oder Verbreitung des Namens in der Dichtung, bleibt unklar (Ehrenberg 56; Bengtson 30; Meyer 41f; Miller 159). Vermutlich galt der Stamm der H. in antiker Vorstellung als besonders alt. – H. als Kollektivname entwickelte sich analog zum Aufkommen des Begriffs βάρβαροι als Bezeichnung für alle Nichtgriechen (Thuc. 1, 3, 3: ,so besitzt er [Homer] auch für die Barbaren kein Wort, da die H. ebenso, wie ich glaube, noch nicht unter einem gegensätzlichen Namen abgesondert waren'; Speyer/Opelt 254f). Das Begriffspaar bildete sich zwischen dem 8. u. dem 6. Jh. vC. heraus (Stier 22; Bengtson 30). Wie eine sprachliche Besonderheit (H. ist zu den Proparoxytona zu rechnen) erkennen läßt, wurde H. dabei zunächst zu Pan-H. (All-H.) erweitert. Jedenfalls scheint die Barytonese, das Zurückziehen des Akzentes von der vorletzten auf die erste Silbe, nur über einen sprachlichen Umweg denkbar. Einzig die Herausbildung eines Kompositums, Pan-H., erklärt eine solche Verschiebung des Akzents, der auch nach Wegfall der Vorsilbe auf der drittletzten Silbe verblieb (P. Kretschmer: A. Gercke/E. Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft 1 [1910] 144; Schulz 806; Stier 22). – Bestätigung findet die Theorie durch die literarische Überlieferung. Als die beiden frühesten Autoren, die den H.namen in erweiterter Bedeutung verwenden, sprechen Hesiod. op. 528 (βράδιον δὲ [d. h ἠέλιος] Πανελλήνεσσι φαείνει) u. Archil. frg. 102 West nur von Pan-H. (Πανελλήνων ὀϊζὺς ἐς Θάσον συνέδραμεν). Homers Verse aus dem Schiffskatalog (,doch klein u. in Linnen gepanzert, tat er [Ajas, Sohn des Oileus] es Pan-H. u. Achaiern zuvor im Kampfe mit dem Speere': Il. 2, 529f) widersprechen dem nur scheinbar. Zwar läßt sich die Kombination ,Pan-H. u. Achaier' mit Ehrenberg 55 als Werdeprozeß der Namengebung sehen, doch ist wahrscheinlicher, daß die entsprechenden Verse lediglich interpoliert sind (anders J. Latacz: Gymn 91 [1984] 23f). Jedenfalls athetiert sie schon der Homerphilologe Aristarch u., im Anschluß an ihn, sein Schüler Apollodor (Strab. 8, 6, 6; Bengtson 29; vgl. M. E. Finley, Die frühe griech. Welt [1982] 98). Wie V. Burr, Νεῶν κατάλογος (1944) 37 bemerkt, wird die kleine Gestalt des Aias nur an dieser Stelle erwähnt, vor allem aber scheint auch Thukydides (1, 3, 3) die Verse nicht gekannt zu haben. – Die Vereinfachung zu H. vollzog sich offenbar am Ende des 7. Jh. Der Name findet sich zunächst in einem Epigramm des Echembrotos, das Paus. 10, 7, 6 überliefert. Er las es auf einem Weihegeschenk, einem bronzenen Dreifuß, das der Sieger im Flötenspiel an den Pythien dJ. 586 dem thebanischen Herakles stiftete: ,Echembrotos, der Arkader, weihte dem Herakles diesen Dreifuß als Sieger im Wettkampf der Amphiktyonen, wo er den H. Lieder u. Elegien sang' (O. Crusius: PW 5, 2 [1905] 1912). In die gleiche Zeit führt auch eine Inschrift aus Olympia (Inschr. Olympia nr. 2, 5), die einen Hellanodiken nennt (ebd. S. 8). Unbestimmten Datums, jedoch wohl auch noch ins 6. Jh. gehörig, ist Inschr. Olympia nr. 14, die Z. 4 die Ergänzung zu ἀποσκέψαι δὲ τἠλλανοδίκας nahelegt. Ein Hellenion als Heiligtum von neun griech. Städten entstand unter dem König Amasis (569/525) nach Herodt. 2, 178 bei Naukratis.

b. Vorklassik u. Klassik. Genauere Vorstellung, was die Folgezeit, das 6. Jh., mit dem Begriff H. bzw. Hellas verband, gibt Xenophanes. Seine Reisetätigkeit führte den um 570 in Kolophon geborenen Dichter u. Philosophen nach Ausweis der Testimonia nach Sizilien, Unteritalien, Malta u. vermutlich auch zu den Liparischen Inseln (VS 21 B 8: ,67 Jahre sind es bereits, die mein Kummer mich durch hellenisches Land hin u. her wirft'). Hellas ist, zumindest für Xenophanes, somit nicht das eigentliche Mutterland, es sind alle Länder, in denen Menschen griechischer Zunge leben, Ionien also ebenso wie die Kolonien in Unteritalien, Sizilien u. wohl auch am Schwarzen Meer. Zwar gilt als H., wer an den Olympischen Spielen, den Nemeen, Pythien oder Isthmien teilnehmen darf: Die Oden des Pindar feiern neben den mutterländischen besonders Olympiasieger aus Sizilien, mehrmals auch aus Kyrene; neben die Taten der Athener (Ἑλλάδος ἔρεισμα, κλειναὶ Ἀθᾶναι: frg. 76 Snell) u. der Spartaner setzt der Thebaner gleichberechtigt die Verdienste des Syrakusaners Hieron für die Freiheit der H. (,Hellas schützend vor der schweren Knechtschaft': Pyth. 1, 75), u. sein Zeitgenosse Bakchylides aus Keos preist Hieron als von Zeus ausgestattet mit dem πλείσταρχον Ἑλλάνων γέρας (epinic. 3, 12), doch Zugang zu den panhellenischen Spielen bedeutete nicht in jedem Fall Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Griechen. Trotz aller genealogischen Versuche, seinen Stammbaum auf argivische Ahnen zurückzuführen, trotz offizieller Legiti-

mation als Grieche durch die schließlich gewährte Teilnahme an den Spielen (Herodt. 5, 22) blieben Alexander I u. seine Nachfolger auf dem makedonischen Thron im Bewußtsein auch der aufgeklärten Öffentlichkeit Barbaren (Stier 26; ebenso wurde zT. über Aitoler, Akarnanen, Epiroten oder Thessaler gedacht; Jüthner 28f). Von dem Argeaden Agesilaos, einem Enkel Alexander Philhellens, jedenfalls, an dessen Hof ein Euripides weilte u. der der Titelheld einer gleichnamigen Tragödie des Atheners wurde, schreibt der Sophist Thrasymachos in seiner Rede Für die Larisäer: ‚Sollen wir, obgleich H., Archelaos dienen, einem Barbaren?‘ (VS 85 B 2), u. scheint somit den ethisch-ethnischen Unterschied geradezu provozierend herauszustellen. Im schroffen Gegensatz dazu (das Fragmentarische des Redeauszugs läßt allerdings nicht zu, die Barbarenvorstellung des Thrasymachos zu präzisieren; s. u. Sp. 381) steht die Schrift des Sophisten Antiphon Über die Wahrheit, erhalten im POxy. 11, 1364 (frg. B col. 2: VS 87 B 44 [2, 352f]); Weiteres: Speyer/Opelt 255/7. – Wo Antiphon eine naturgegebene *Gleichheit von H. u. Barbaren konstatiert (ebd. 255; Jüthner 17f; Stier 34; Mühl 11), d.h. eben Gleichheit angeborener Anlagen, formuliert später der Gorgiasschüler Alkidamas das Folgerichtige: ‚Gott hat alle als Freie erschaffen, niemanden hat die Natur zum Sklaven gemacht‘ (Sauppe, Oratores Attici frg. 1 [Arist. rhet. 1, 13, 1373b 18 (Scholion)]; vgl. Mühl 10f). Veränderbar sind diese natürlichen Anlagen durch den Nomos, die gesellschaftliche Konvention also, durch kulturelle Evolution, aber auch klimatische Verhältnisse. So macht der Verfasser der ps-hippokrateischen Schrift Über die Umwelt, die wohl ins 4. Jh. herabzudatieren ist (anders F. Heinimann, Nomos u. Physis [1945] 172f, dagegen Diller 60_1) für den Unterschied zwischen Europäern u. Asiaten bzw. H. u. Barbaren neben den Verfassungen (πολιτεῖαι) besonders die Mischung der Jahreszeiten (ἡ κρῆσις τῶν ὡρέων), d. h. das von der geographischen Lage abhängige Klima, verantwortlich (aer. 12. 16; vgl. Jüthner 16; Speyer/Opelt 256; Diller 60). – Freilich entspricht Antiphons Postulat einer Gleichheit von H. u. Barbaren, einer gleichsam aufgeklärten Gegenströmung zum herrschenden Barbaren-H.-Bild u. steht erst am Ende des Jahrhunderts. Geprägt u. bestimmt wurde das Selbstverständnis der H. u. damit ihr Verhältnis vor allem zu den östl. Nachbarn in der Zeit der Pentekontaetie, besonders vom geradezu traumatischen Erlebnis des Ionischen Aufstandes u. der nachfolgenden Züge des Dareios u. Xerxes (W. Kierdorf, Erlebnis u. Darstellung der Perserkriege [1966]; Stier 27f; Bengtson 27f; Diller 39f). Eine erste Verarbeitung der Geschehnisse bieten dabei bereits die Epigramme des Simonides, geb. 556 vC. in Julis/Keos. Sparta u. vor allem Athen erscheinen als Vorkämpfer griechischer Freiheit in der Gefahr medischer Knechtschaft (frg. 64; 21; 65/9 Werner). Der Begriff H. verengt sich dabei auf die Mitglieder der hellenischen Symmachie, mit anderen Worten lediglich auf ein Drittel der griech. Poleis. In gleicher Weise verwendet Aischylos in den 472 aufgeführten Persern H. ausschließlich als Synonym für Mitglieder des Bundes. Einen Ausschluß perserfreundlicher, sog. neutraler oder perserabhängiger Griechenstädte aus der Griechengemeinschaft implizierte das ebensowenig wie bei Simonides. Der nur wenige Jahre nach Salamis offenbar werdende Wunsch Athens nach Vormachtstellung in Griechenland setzte zudem den Anspruch voraus, für alle Griechen gekämpft zu haben. Entsprechend wird selbst von Aischylos Ioniens Griechentum, das im Bewußtsein zeitgenössischer Öffentlichkeit zur Kriegsursache wurde, besonders herausgehoben: ‚Selbst die reichtumgesegneten, volksstarken Städte ionischen Landes, H.städte, beherrschte sein (Dareios') Geist‘ (Pers. 898/900). – In den Dramen des Sophokles u. des Euripides verlagert sich der H.-Barbaren-Gegensatz in den Mythos (Diller 55). Unverkennbar spiegelt beispielsweise der sich um Troja rankende Sagenkreis, mag man Absicht des Dichters erkennen oder unbewußte Reflexion vermuten, das pers.-griech. Verhältnis in der Zeit des unbeendigten Krieges wie nach dem Kalliasfrieden vJ. 449 wider: ‚Frei muß ... Hellas werden, nicht, den Barbaren untertan, H.frauen mit Gewalt entrissen sehn‘ (Agamemnon bei Eur. Iph. Aul. 1273/5). In dieselbe Richtung weist ein aus der Tragödie Telephos erhaltenes Frg.: ‚Sollen wir, obwohl H., einem Barbaren dienen?‘ (frg. 719 Nauck[2]; H. J. Mette: Lustrum 22/23 [1981/82] nr. 977). Wenn auch nicht im Zusammenhang überliefert, liegt Übersetzung des Partizipiums mit adversativer Konjunktion nahe u. verrät hier Euripides' scharfe Betonung eines ‚grundsätzlichen‘ Gegensatzes zwischen H. u. Persern. Allein

auf die Trojafahrt bezogen, an der Telephos teilnahm, ergibt die rhetorische Frage wenig Sinn, da die Gefahr einer Unterdrückung der H. durch die Trojaner nicht bestand. Indes offenbart der Zeitpunkt solcher Formulierung (das Stück wurde 438 aufgeführt), wie auch hier Tagespolitik die Bearbeitung mythologischen Stoffes prägte. Anders jedenfalls als vor dem Hintergrund der Samos-Krise, als das Eingreifen des Perserkönigs bzw. seines phrygischen Satrapen zugunsten der samischen Oligarchen in Athen als Bruch des Kalliasfriedens u. Wiederaufleben des Kriegszustandes gesehen wurde, scheint der Terminus δουλεύειν kaum verständlich. Nicht zuletzt weisen auch die Aktualisierung u. Abwandlung des Verses durch den Sophisten Thrasymachos (s. o. Sp. 379) in diese Richtung. (Daß Euripides seit 408 am makedonischen Königshof weilte, hält die Möglichkeit einer ironischen Rezeption durch Thrasymachos offen.) – War der H.-Barbaren-Gegensatz zunächst nur sprachlich begründet, später vom Bewußtsein verschiedener Religion u. Sitten getragen (s. Herodots tendenziöse Begründung für die Ablehnung der Athener, sich mit Xerxes zu einigen, 8, 144, 2: ‚Vieles u. Großes verbietet uns, dies zu tun ... erstens die niedergebrannten ... Tempel, ... zweitens ... die Bluts- u. Sprachgemeinschaft mit den anderen H., die Gemeinsamkeit der Heiligtümer, der Opferfeste u. Lebensweise'), wurde er nun in Bewältigung des Perserkriegserlebnisses in die alle Bereiche erfassende politische Sphäre verlagert (Diller 39f). Die Frage nach den Ursachen der griech. Überlegenheit fand eine Antwort in dem Hinweis auf die gesetzliche Grundordnung von Hellas (respektive Europa), den νόμος (Herodt. 7, 101/4; PsHippocr. aer. 23). Im Verhältnis zu den δεσπόται, denen beide Völker gehorchen, der Person des Großkönigs die Perser, dem Abstraktum Nomos die Griechen, definiert sich der unversöhnliche Gegensatz: die δουλεία einerseits, eine, wenn auch eingeschränkte ἐλευθερία andererseits (Herodt. 7, 101/4; zwar argumentiert hier der Spartaner Demaratos, doch steht er repräsentativ für die Griechen: σὺ εἷς Ἕλλην; ebd. 7, 101, 1). – Dem Feindbild der Pentekontaetie entsprechend, das in Barbaren u. H. πολέμιοι φύσει sah, wurde in den Auseinandersetzungen in u. zwischen den griech. Poleis die Anklage des Medismos, sei sie gegen eine Stadt, sei sie gegen Einzelpersonen erhoben, zu einer Anschuldigung, der mit rationalen Mitteln kaum zu begegnen war (Bengtson 28). – Freilich erscheint die Schärfe dieses Gegensatzes, wie er sich im politischen Alltagskampf dokumentiert, nicht in der Literatur. Hatte schon Aischylos iJ. 472 in seinen Persern dem besiegten Gegner Achtung gezollt (ebd. 27; H. E. Stier, Grundlagen u. Sinn der griech. Geschichte [1945] 81f), ja mehr noch, ihn hellenisiert, Hellas u. Persien im Traum der Atossa (Pers. 182/7) als Schwestern, Töchter eines Stammes (an Gestalt u. Schönheit gleich, nur im Charakter unterschiedlich), genealogisch verknüpft (J. Vogt, Die Hellenisierung der Perser in der Tragödie des Aischylos: Antike u. Universalgeschichte, Festschr. H. E. Stier [1972] 131/45), so verzichtete auch Herodot, der allerdings bereits unter dem Eindruck der bevorstehenden bzw. schon begonnenen innergriech. Auseinandersetzung schrieb, in seinen Historien auf ein gängiges Feindbild. Der Appell an die Einheit der H., wie er indirekt in der Mardoniosrede im pers. Kronrat zum Ausdruck kommt, bedarf nicht der Folie irrationalen Fremdenhasses. Neben nur gelegentlicher Geringschätzung barbarischen Intellekts' oder Ethos' (1, 60; 8, 142; vgl. Jüthner 14f) steht Anerkennung fremder Kulturleistung, gleichzeitig (wohl bereits unter sophistischem Einfluß) das Bewußtsein von der Relativität eigenen Urteils (Herodt. 3, 38: indisch-griechische Begräbnisriten [Jüthner 14]; 2, 158: ‚die Ägypter aber nennen alle βάρβαροι, die nicht die gleiche Sprache mit ihnen haben'; sonst offenbar ἀλλόγλωσσοι [Ditt. Syll.[3] nr. 1; vgl. Jüthner 13f. 129_{48}; Diller 41]). – Zweifellos hatte sich wohl auch seit dem Kalliasfrieden 449 vC., abgesehen von einzelnen Krisen wie 440/39, das griech. Interesse vom Feind im Osten abgewandt. Der Name H. wurde zur propagandistischen Waffe innergriechischer Auseinandersetzung. Mit dem Schlagwort der ἐλευθερία propagierte Sparta den Kampf gegen die attische ἀρχή. Athen seinerseits reklamierte mit dem Anspruch einer παίδευσις Ἑλλάδος (Thuc. 2, 41, 1) u. in letzter Steigerung des Ἑλλὰς Ἑλλάδος (Grabepigramm für Euripides: Anth. Graec. 7, 45 [Thukydides in einem Zweig der Überlieferung zugeschrieben]) die Führung der H. für sich, wobei die Lakedaimonier mit der Titulierung als Peloponnesier ideologisch gleichsam aus der Gemeinschaft der H. ausgeschlossen wurden (Ephor.: FGrHist 70 F 20:

,Statt der individuellen Bezeichnung verwenden wir oft die allgemeine, wie wir die Athener H. u. die Spartaner Peloponnesier nennen'; vgl. Stier 31f; wenn Ephoros hier auch auf ein Phänomen seiner Zeit, des 4. Jh., hinweist, so hat die Sprachregelung ihre Wurzeln jedoch sicher im 5. Jh.). – Geschrieben aE. des Jh. verleugnet Thukydides' Werk auch in der Darstellung des H.-Barbaren-Verhältnisses den starken sophistischen Einfluß nicht (Anklänge finden sich bereits eine Generation vorher bei Herodot; Belege: W. Nestle, Herodots Verhältnis zur Philosophie u. Sophistik [1908]). Nach der großen Auseinandersetzung zwischen den Griechen war der Gegensatz H.-Barbaren für den Historiker dieses Krieges sekundär geworden. Griechische Überlegenheit wird nur beiläufig vermerkt, u. sie hat ihre Ursachen nicht in Abstammung, Erziehung oder Klima. Die H. verkörpern vielmehr eine höhere Stufe der Evolution (Jüthner 15; Mühl 13), d. h. die Barbaren der Gegenwart leben entsprechend den Sitten u. Bräuchen des alten H.tums (Thuc. 1, 6, 6). – Die Reaktion der Barbaren, besonders der Ägypter u. Skythen, auf die H. spiegelt für diese Zeit exemplarisch Herodot. Seine zahlreichen Beispiele, in denen der Unterschied von Sitten u. Gebräuchen (1, 133: Eßsitten) sowie vor allem die Übernahme fremder Kulturleistungen durch die H. (2, 43: Riten u. Götternamen; 2, 82: Einteilung des Jahres; 2, 4: Errichtung von Altären, Bildern u. Tempeln; 4, 189: Ausstattung von Götterstatuen) betont werden, lassen ein Gefühl kultureller Überlegenheit der Nachbarvölker erkennen. Ethnisches Selbstbewußtsein drückt auch die Zurückhaltung gegenüber hellenischen Gebräuchen aus. Ägypter u. Skythen vermieden es, fremde Gewohnheiten anzunehmen (2, 91) u. setzten sich vor allem gegen hellenische Einflüsse zur Wehr. Besonders deutlich wird das in den Exempla der Skythen Anacharsis (A. MacC. Armstrong, Anacharsis the Scythian: GreeceRome 17 [1948] 18f) u. Skyles, die wegen der Annahme hellenischer Opferriten bzw. der Teilnahme an den Bakchanalien von ihren Landsleuten getötet wurden (4, 76. 78/80). – In der Schilderung der militärischen Auseinandersetzung zwischen H. u. Barbaren ist indes nicht zu unterscheiden, was glaubhafte Beurteilung der H. u. was lediglich von Herodot bemühte Gegnertopik ist (vgl. 1, 153, 2: Kyros' Verachtung für die handeltreibenden u. betrügerischen Griechen; 7, 9, 2: Mardonios' Schilderung der kopflosen u. unbeständigen Kriegsführung der H.; 7, 101, 2: Xerxes' Ansicht über griechische Uneinigkeit).

c. Das 4. Jh. vC. u. die Anfänge des Hellenismus. Das Selbstverständnis der H. in nachklassischer Zeit ist geprägt von Erlebnis u. Ausgang des Peloponnesischen Krieges. In ihm lagen die Wurzeln eines (im politischen Bereich) neuen Panhellenismus (dazu grundlegend G. Dobesch, Der panhellenische Gedanke im 4. Jh. vC. u. der ,Philippos' des Isokrates [Wien 1968] 3f). War panhellenisches Gedankengut des 5. Jh. zunächst defensiv aus der Abwehr der Barbaren entstanden (für Aischylos sind οἱ Ἕλληνες nur die Mitglieder der Symmachie; s. o. Sp. 380; Dobesch aO. 7), dann aus dem Gefühl des Sieges zum Bewußtsein einer Überlegenheit über den pers. Koloß gewachsen, schließlich aber durch Athen wieder zum ideologischen Machtinstrument zur inneren Konsolidierung des Seebundes verengt worden (dies schloß Spartaner als Peloponnesier bewußt aus; s. o. Sp. 382f), so resultierte ein neues Empfinden hellenischer Gemeinsamkeit nun im Bewußtsein politischer Ohnmacht u. der Erfahrung militärischer Schwäche. Erster Vertreter des ὁμόνοια-Gedankens, dessen Vorstellungen in seinen u. aufgrund seiner panegyrischen Reden größere Verbreitung fanden, war Gorgias v. Leontinoi. Als seine berühmteste Festrede datiert der Olympikos wohl noch in die Zeit des Krieges. Vermutlich wurde er iJ. 408 (Spätdatierung 392) gehalten. Auch wenn die wenigen Frg. (VS 82 B 7/8a) Genaueres über seine Ziele u. Vorstellungen nichts auszusagen vermögen, so spiegeln sich gorgianische Gedanken doch bei zahlreichen Epigonen. Zwar ist unklar, wieweit die Idee der κοινὴ εἰρήνη, wie sie in der Friedensrede des Andokides (or. 3, 34) zu finden ist, auf jenen zurückgeht, doch steht dann ganz in Gorgias' Tradition der Olympikos des Athener Redners Lysias vJ. 388. Ungeachtet, daß auch dieser nur Bruchstück bleibt (Dion. Hal. Lys. 29f überliefert einen Auszug), offenbart er doch Grundzüge eines panhellenischen Programms. So versteht Lysias H. als Einheit, von der Teile aufgrund von στάσις (inneres Zerwürfnis) u. φιλονικία (äußerer Krieg) unter die Herrschaft von Tyrannen u. Barbaren geraten seien (ebd. 30; vgl. H.-G. Kleinow, Die Überwindung der Polis im frühen 4. Jh. vC., Diss. Erlangen [1981] 83f). Erster

Schritt zur σωτηρία wäre gleichsam vor der Folie des Krieges gegen den Großkönig wie auch u. in erster Linie (vgl. Dion. Hal. Lys. 29) gegen Dionysios I (obwohl das Wort selbst nicht fällt) die ὁμόνοια der H. (ebd. 30). Hatten noch Pindar oder Bakchylides sizilische Herrscher als πρόμαχοι der H. gefeiert (s. o. Sp. 378), stellt sie nun Lysias außerhalb der hellenischen Gemeinschaft. Der H.-Begriff erfährt eine zusätzliche politische Dimension: Tyrannis u. Griechentum schließen sich aus (zum Problemkreis Tyrannis-Griechentum s. K. H. Kinzl [Hrsg.], Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen [1979]). – Dabei richtet sich Lysias' Angriff lediglich gegen die Person des Tyrannen. Die sizilischen Städte selbst wie folgerichtig die kleinasiatischen sieht er ausdrücklich als Bestandteil von Hellas (Dion. Hal. Lys. 30). Eine Bedeutungsverengung auf das Mutterland gibt es im politisch-kulturellen Bereich nicht (vgl. Plat. resp. 5, 469b/70e; anders F. Taeger, Der Friede von 362/61 [1930] 40; Dobesch aO. 5). Lediglich im geographischen Sinne, zB. bei Angabe von Reisezielen, benennt Hellas ausschließlich das Kernland sowie wohl die Ägäisinseln bis zur kleinasiatischen Küste, wie Theopomp.: FGrHist 115 F 193 eindeutig belegt. – Veränderung hin zu einer Bedeutung, wie sie erst in spätantik-christlicher Zeit Allgemeingut wurde, erfährt der H.-Name durch den Redner Isokrates. Nicht γένος u. κοινὴ φύσις sind ihm entscheidende Kriterien für die Zugehörigkeit zum H.tum, vielmehr διάνοια u. παίδευσις (zur griech. Paideia W. Jäger, Paideia 1/3 [1934/47]): ‚So weit hat aber unsere Stadt die übrigen Menschen in Denken u. Reden hinter sich gelassen, daß ihre Schüler die Lehrer der anderen geworden sind, u. sie hat bewirkt, daß der Name H. nicht mehr eine Bezeichnung des Geschlechtes, sondern des Geistes zu sein scheint, u. H. mehr diejenigen genannt werden, welche die Bildung, als die, welche die gemeinschaftliche Abstammung mit uns teilen' (Isocr. or. 4, 50; vgl. J. Jüthner, Isokrates u. die Menschheitsidee: WienStud 47 [1929] 26f). – Natürlich spiegeln Isokrates' Worte nicht unbedingt das Selbstverständnis seiner griech. Zeitgenossen wider (für Isokrates selbst sind alle Städte, ob sie nun dem Peloponnesischen oder dem Seebund angehörten, hellenisch, ja, er fordert sogar Tyrannen wie Jason v. Pherai oder Dionysios I, später den Makedonen Philipp, den er im übrigen keineswegs ob seiner Bildung, sondern ob seiner Abstammung zu den Griechen rechnet, zur Führung der H. auf), dennoch bedeuten sie aber wohl mehr als eine nur im Zusammenhang des Panegyrikos als Rechtfertigung athenischen Führungsanspruches zu sehende Spitze gegen Sparta, dem er nur unter dem Zwang der Machtverhältnisse mit Athen gleichberechtigte Führung der H. einräumt. In ihnen wurde vielmehr Isokrates' Suchen deutlich, nach Verlust wirtschaftlicher u. damit politischer wie militärischer Macht athenisch-griechisches Überlegenheitsgefühl neu zu definieren u. zu begründen (eindeutig or. 5, 139, wo die Unterlegenheit des Barbarenkönigs mit seiner schlechten Erziehung [κακῶς τεθραμμένος] erklärt wird). – Entsprechend blieb Isokrates' Auffassung zum Verhältnis H.-Barbaren, gemessen an der sophistisch-kynischen Aufklärung, durchaus konservativ (E. Buchner: Hermes 82 [1954] 383f). Zweifellos traf er sich dabei in der Aufforderung, den Barbaren als πολέμιοι φύσει (or. 12, 163) zu begegnen, mit Urteilen eines Aristoteles u. auch Platons (vgl. Aristot. frg. 658 Rose³; Plat. resp. 5, 470c; W. W. Tarn, Alexander the Great [Cambridge 1948] 9), wenn auch beide versuchten, den Terminus Barbar zu differenzieren (Plat. polit. 262cd; Aristot. frg. 658 Rose³). Daß Isokrates' H.-Begriff von seinen politischen Intentionen abhängig, somit zu relativieren ist u. nur wenig namentlich über den in Athen üblichen Sprachgebrauch besagt, beleuchten auch die Reden des Demosthenes. Wo Isokrates den panhellenischen Krieg unter der Führung des H. Philipp gegen die Barbaren im Osten wünscht, fordert jener, notfalls mit Unterstützung des Großkönigs, die Einheit der H. (es sind dies die Bewohner des unmittelbar bedrohten griech. Mutterlandes: Demosth. or. 9) gegen die Barbaren aus dem Norden. Während die promakedonische Propaganda Philipps Griechentum zu erweisen sucht (vgl. Speus. ep. ad Philipp. 3 [E. Bickermann/I. Sykutris, Speusipps Brief an König Philipp (1928) 8] sowie Isocr. or. 5, 127 u. ö., wo entgegen or. 4, 50 Philipp lediglich durch seine Abstammung von Herakles als H. legitimiert wird), spricht Demosthenes in der Volksversammlung, zweifellos in Übereinstimmung mit einer Mehrheit attischer Bürger, eine andere Sprache: ‚Nicht ebenso jedoch beurteilt man Philipp u. sein gegenwärtiges Tun, obgleich er weder ein H. ist noch irgendetwas

mit den H. gemein hat, ja nicht einmal als Barbar aus einem Land stammt, das man mit Ehren nennen könnte, sondern aus Makedonien, dem Vaterlande aller Schurken, woher man sonst nicht einmal einen tauglichen Sklaven beziehen konnte' (or. 9, 31). Waren diese Worte zweifellos Bestandteil eines besonders nach dem Philokratesfrieden vJ. 346 entwickelten Vokabulars des ,Kalten Krieges' (als Ansatz zu vorsichtiger Differenzierung erscheint allenfalls, daß Demosthenes [bezeichnenderweise nach Chaironeia] promakedonische Gesinnung nicht als βαρβαρίζειν, das im übrigen wohl im Sinne von Medismos ,festgelegt' war, denunziert, sondern die Neuschöpfung φιλιππίζειν prägt; or. 18, 176; 58, 37), gibt es dennoch wenig Anhaltspunkte dafür, daß die Griechen nach Eröffnung des Perserfeldzuges u. seiner erfolgreichen Durchführung auch die Makedonen in toto als Abkömmlinge Héllens (Stier 37) zu betrachten begannen. Für einen Hypereides jedenfalls sind Makedonen u. ihre Führer auch nach Beendigung des Asienfeldzuges τύραννοι ... τῆς Ἑλλάδος ἁπάσης (epitaph. 39). Wieviel promakedonische Publizistik demgegenüber zu bewirken in der Lage war, ist schwer zu klären. Versuche, Makedonen u. H. sozusagen genealogisch gleichzustellen, gab es sicher zahlreiche. Wie Arrian. anab. 1, 16, 6 (,weil sie entgegen den gemeinsamen Beschlüssen der H., obgleich H., gegen Hellas für die Barbaren kämpften') belegt, scheint während der Alexanderära im Zuge offizieller Sprachregelung (die Stelle geht wohl auf Kallisthenes zurück) zwischen H. u. Makedonen nicht differenziert worden zu sein, wenn es galt, den Gegensatz zu den Barbaren zu betonen. Ebenso verzichtet offenbar Aristoteles' berühmtes ,Gutachten' zur Behandlung der Barbaren (frg. 658 Rose^3) auf die Dreiteilung in H., Makedonen u. Barbaren, die noch dem analogen Ratschlag des Isokrates an Alexanders Vater Philipp zugrundelag (or. 5, 154): H. u. Makedonen erscheinen auch hier als zu einer, den Barbaren gegenübergestellten Einheit verschmolzen (Buchner aO. 378f). – Absinken des griech. Mutterlandes zu politischer Bedeutungslosigkeit wie gleichzeitiger Export griechischer Kultur im Gefolge des Alexanderzuges zunächst in den Osten des Mittelmeerraumes veränderten in der Zeit des Hellenismus auch den H.-Begriff. (Der von J. G. Droysen, Geschichte des Hellenismus 1 [1836] propagierte Begriff Hellenismus für diese Periode [die chronologische Festlegung ist umstritten, doch wird allgemein die Zeit von 359 (336/323) bis 31 vC. darunter verstanden], als deren Kennzeichen der Historiker die Verschmelzung griechischer u. orientalischer Elemente sah, findet in der Antike keine Entsprechung. Ἑλληνισμός definierte im antiken Sprachgebrauch allgemein nur griechische Bildung u. Kultur, ursprünglich eingeengt sogar nur den grammatisch korrekten Gebrauch der griech. Sprache, wie sie durch die klass. Literatur überliefert wurde [P. Corssen, Über Begriff u. Wesen des Hellenismus: ZNW 9 (1908) 81f; R. Laqueur, Art. Hellenismus: RGG^2 2 (1928) 1781f; umfassendes Material: Bichler]). Zwei Bedeutungsinhalte existierten gleichsam nebeneinander: Zum einen beanspruchten nun im Sinne einer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kulturgemeinschaft griechisch Gebildete diesen Namen für sich, zum anderen wurde er weiterhin als ethnische Abgrenzung zu anderen Völkern verstanden. Bengtson 32 sieht als dritte Variante des Sprachgebrauchs die Kennzeichnung einer besonderen staatsrechtlich privilegierten Gruppe innerhalb der Bevölkerung der hellenist. Reiche mit H. Aus der Sicht eines Bewohners des ptolemäischen Ägypten, wo sich Griechen als Bewohner autonomer Städte in ihrem Rechtsstatus scharf von den Barbaren des Umlandes abhoben, Hellenisierung also nur über Einbürgerung möglich war (vgl. W. Pereman, Égyptiens et étrangers dans l'Égypte ptolémaique: EntrFondHardt 8 [1962] 121/66), forderte insbesondere Eratosthenes in einer Kritik aristotelischer Positionen die Aufgabe eines ethnisch definierten Griechentums: ,Am Schluß seiner Abhandlung tadelt er (gemeint ist Eratosthenes) die, welche die große Menschheit in zwei Teile, in H. u. Barbaren, teilen u. Alexander raten, die H. als Freunde u. die Barbaren als Feinde zu behandeln, u. er sagt, besser sei es, die Menschen nach Bildung (ἀρετή) u. Rohheit (κακία) zu unterscheiden' (Eratosth.: Strab. 1, 4, 9; vgl. Speyer/Opelt 258; Schmitt 5. 12_{12}). Er vertritt damit die Position des hellenist. Gelehrten; Einflüsse der Stoa, der er nahestand, sind unverkennbar (Mühl 53. 55). Ebensowenig aber wie im 4. Jh. Isokrates' Postulat, H. nach ihrer Paideusis zu beurteilen (s. o. Sp. 385f), wurde solches selbstverständliche Einteilungskategorie hellenistischer Welt. Auch ein Zeugnis wie das vielzitierte Grabepigramm des Meleagros (,Tyros,

die Inselstadt, nährte mich, Gadara hat mich geboren, Freundin der Kunst wie Athen, nur im assyrischen Land': Anth. Graec. 7, 417) täuscht nicht darüber hinweg. So empfanden Gebildete außerhalb des Mutterlandes. Was die Mehrheit der H. dachte, spiegelt sich in den zwar fiktiven, dennoch zeitgenössisches Gedankengut wiedergebenden Reden der Historien des Polybios (5, 104; 9, 32/9; 11, 4/6; Liv. 31, 29 [auf Polybios fußend]; s. Schmitt 4. $13_{1/4}$). In den Auseinandersetzungen zwischen Makedonen (die nun offenbar als H. anerkannt wurden) u. griechischen Verbündeten auf der einen, den Römern auf der anderen Seite, erneuern sich Argumente der Zeit des pers.-griech. Antagonismus. Die Agitation gegen die Römer wiederholt das gegen den pers. Landesfeind gerichtete πολέμιοι φύσει, immer noch erscheint der Unterschied zwischen H. u. Barbaren, in diesem Fall den Römern, als in erster Linie ethnisch begründet (Polyb.: Liv. 31, 29, 15: ,Aetoler, Akarnanen, Makedonen, Menschen mit derselben Sprache, trennen u. verbinden unbedeutende Anlässe, die mit der Zeit entstehen; mit Fremden, mit Barbaren, stehen alle Griechen in beständigem Kampf; von Natur aus, die ewig ist, nicht aufgrund von Tag zu Tag wandelbarer Anlässe sind sie nämlich Feinde'). Wenn auch der Historiker Polybios solche Auffassungen nicht teilt (Schmitt 7f), offenbar bereits in Eratosthenischer Tradition steht, weist sein H.-Begriff doch noch ,ethnische Restkomponenten' (H. H. Schmitt: Stier 57) auf. Kulturelle Leistungen der Römer oder beispielsweise der Karthager erkennt er an, zu H. im Sinne einer griech. Kulturgemeinschaft zählt er diese Völker nirgends.

d. Kaiserzeit. S. u. Sp. 400/15.

II. Die röm. Einstellung zu den Hellenen. a. Republik. 1. Frühe Berührungen (politisch, kulturell). Erste Kontakte zwischen Griechen u. Römern, nach Hesiod bis in die mythische Zeit zurückreichend (theog. 1008/18: Odysseus Stammvater der Tyrrhener), im Fall der Aeneassage auch archäologisch faßbar (Aeneas als Griechenfeind von den Etruskern übernommen?, vgl. A. Alföldi, Das frühe Rom u. die Latiner [1977] 249/56; Speyer 1193), werden intensiviert zur Zeit der etruskischen Könige u. in der frühen Republik auf dem Weg über die Griechenstädte Unteritaliens, bes. Kyme (Übernahme des Alphabets, Einführung griechischer Gottheiten; Heraclid. Pont. frg. 102 Wehrli[2]: Rom πόλις Ἑλληνίς). Jene frühen Verbindungen führen auch zur Bezeichnung aller Ἕλληνες als Graeci durch die Römer; unklar sind jedoch Zeit u. nähere Umstände (H. Bengtson, Griech. Geschichte von den Anfängen bis in die röm. Kaiserzeit[5] [1977] 96). Hierher gehört die erste Kodifikation röm. Rechts nach griech. Anregung (F. Wieacker, Die XII Tafeln in ihrem Jh.: EntrFondHardt 13 [1967] 291/362). In der Zeit zwischen dem Anschluß Neapels (326 vC.) u. dem Krieg mit Tarent u. Pyrrhos (280/275) erfolgt die Ausdehnung des griech. Einflusses vor allem auf die röm. Führungsschicht, daher die verbreitete Kenntnis der griech. Sprache bei den vornehmen Senatoren (E. Bayer, Rom u. die Westgriechen bis 280 vC.: ANRW 1, 1 [1972] 305/40). In der Folgezeit kommt es zur ersten literarischen Fixierung von Redekunst u. Rechtswissenschaft u. zu den Anfängen der *Historiographie der (griech. schreibenden) frühen Annalisten (D. Timpe, Fabius Pictor u. die Anfänge der röm. Historiographie: ebd. 1, 2 [1972] 928/69). Nach der Mitte des 3. Jh. werden griech. Sagenstoffe (wie die Odyssee) durch Livius Andronicus in Rom bekannt, bald folgen Dramen u. Epen von Naevius u. Ennius, die sich ebenfalls nach griechischen Vorlagen richten (Suet. gramm. 1: Livius u. Ennius als semigraeci; vgl. J. H. Waszink, Zum Anfangsstadium der röm. Lit.: ANRW 1, 2 [1972] 885/927). Nach dem Ende des 2. Punischen Krieges iJ. 201 ergeben sich viele röm. Adlige griechischen Einflüssen in Götterverehrung, *Erziehung, Gymnastik u. jeder Form von Unterhaltung u. Luxus (Plaut. most. 21: pergraecari identisch mit üppigem, unröm. Lebensstil). Siegreiche röm. Feldherrn dulden kultische Verehrung (zB. T. Q. Flamininus: Plut. Flam. 16, 4) u. rauben griech. Kunstwerke (zB. C. Mummius iJ. 146 in Korinth; Cic. Manil. 11).

2. Römische Reaktion (Cato d. Ä.). Gegen eine kritiklose Aneignung griechischer Sitte u. Lebensart wendet sich bes. M. Porcius Cato als Vertreter der altröm. Partei. Trotz guter Kenntnis griechischer Sprache u. Literatur zeigt er sich kritisch gegen die ,nichtsnutzigen, unbelehrbaren u. wegen ihres Gewinnstrebens unwürdigen' griech. Ärzte (Plin. n. h. 29, 14f; *Heilkunde) u. geißelt die Philosophie eines Sokrates als schwatzhaft, sittengefährdend u. gesetzesfeindlich (Plut. Cat. mai. 23, 1; zur Reaktion der röm. Führungsschicht auf Neuerungen aus dem Osten s. bes.

W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 51/6). Daher sein Antrag im Senat, die griech. Gesandten rasch aus Rom auszuweisen (Plin. n. h. 7, 112; Plut. Cat. mai. 22, 7). Vor allem klagt er über den Hochmut mancher Griechen, die seine Landsleute zu den ungebildeten Barbaren zählen (Gell. 13, 9, 4). Er verkennt die geistige Überlegenheit der gebildeten Vertreter dieses Volkes nicht, wendet sich aber in Sorge um den röm. mos maiorum gegen eine blinde Gräkomanie u. versucht, den Griechen Eigenes, Wertvolles entgegenzusetzen (D. Kienast, Cato, der Zensor² [1979] 101/16).

3. Der Scipionenkreis. Zu einer fruchtbaren Begegnung zwischen griech. u. röm. Wesen kommt es im Kreis um den jüngeren Scipio Africanus, der mit dem Historiker Polybios u. dem Stoiker Panaitios verkehrte, welche die positiven Kräfte des Römertums anerkannten (Polyb. 31, 23f; Plut. princ. philos. diss. 1, 777A; Cic. Mur. 66; Att. 9, 12, 2u. ö.). Scipio u. die Vertreter dieses tiefer reichenden Philhellenentums wie M. Fulvius Nobilior u. Q. Laelius gewinnen aus dieser Begegnung Wertschätzung geistiger Tätigkeit, Besinnung auf sich selbst, Besonnenheit u. untadelige Lebensführung, jedoch ohne grundlegende Abkehr von den imperialistischen Zielen römischer Außenpolitik (vgl. Scipios Vorgehen gegen Karthago u. Numantia). Aus der Kenntnis des griech. Menschenbildes u. vor allem der stoischen Philosophie entsteht in Rom der Kulturbegriff der *humanitas, in dessen Gefolge sich auch die röm. Rechtswissenschaft ausbildet durch Anwendung der Kategorien griech. Rhetorik u. Philosophie auf die Rechtspraxis (Schulz); in der Redekunst ist seit 168 vC. eine intensive Schulung der jungen röm. nobiles durch griechische Rhetoren u. Philosophen zu beobachten (vgl. Gell. 15, 11, 1; zum Scipionenkreis R. Harder, Die Einbürgerung der Philosophie in Rom: ders., Kl. Schriften [1960] 330/53; W. Schadewaldt, Humanitas Romana: ANRW 1, 4 [1973] 43/62 gegen die skeptische Haltung von H. Strasburger, Der Scipionenkreis: Hermes 94 [1966] 60/72 u. J. E. G. Zetzel, Cicero and the Scipionic circle: HarvStudClassPhilol 76 [1972] 173/9).

4. Die ausgehende Republik. Seit der Gracchenzeit setzt sich einerseits die Geringschätzung der Griechen durch die adelsstolzen Römer fort (Besançon 174/82), andererseits verstärkt sich die Griechenfreundlichkeit (Wardmann 25/60). Diese zeigt sich nicht zuletzt in der Heranziehung gelehrter griech. Sklaven u. Freigelassener zB. als Pädagogen u. Hausphilosophen (J. Christes, Sklaven u. Freigelassene als Grammatiker u. Philosophen im antiken Rom [1979] 6/72), aber auch in den obligatorischen Bildungsreisen der Vornehmen in den griech. Osten, bes. nach Athen. Der Rhetor L. Crassus schildert die griech. Rhetoren als lächerlich u. mehr an schönen Worten als an der Wahrheit interessiert (Cic. de orat. 3, 75/93), die Gegenbewegung der lat. Rhetoren konnte sich jedoch nicht durchsetzen (Verbot durch ein Zensorenedikt iJ. 92; vgl. Suet. gramm. et rhet. 25). Der Cimbernsieger C. Marius rühmt sich seiner Unkenntnis in den Graecae litterae u. findet es unrühmlich, daß ein Römer die Sprache eines versklavten Volkes lernen solle (Sall. Iug. 32, 85; Plut. Mar. 2, 2f; Val. Max. 2, 2, 3). Hatte schon Sallust von einer Überlegenheit seiner Landsleute durch virtus, vigilantia u. labor gesprochen (ep. 2, 9; vgl. Catil. 53, 3), so zeigt sich als Verteidiger des mos maiorum zB. auch M. Terentius Varro, der das einfache Leben der Vorfahren rühmt, die sich nicht in den *Gymnasien der Griechen erholten (rust. praef. 2). – Als leidenschaftliche Phil-H. erwiesen sich dagegen L. Licinius Lucullus, der seine Kämpfe gegen Mithridates als Schutz der Freiheit für die Griechen verstand (Appian. Mithr. 83), u. Cn. Pompeius, der sich als neuer Alexander u. Schutzherr bzw. Gründer griech. Städte auf seinen Feldzügen von Rhetoren u. Philosophen (zB. Theophanes v. Mytilene) gebührend feiern ließ, ohne freilich selbst eine gründliche Bildung zu besitzen (O. Weippert, Alexander-Imitatio u. röm. Politik in republikanischer Zeit, Diss. Würzburg [1972] 56/69). – Daneben finden sich Vertreter einer Mitte, welche die Verdienste der früheren H. in Kunst u. Wissenschaft anerkennen, aber negative Charakterzüge der zeitgenössischen Griechen deutlich aussprechen. Der hochgebildete L. Cornelius Sulla, stets umgeben von einer cohors Graeca, scheute zwar nicht vor einer harten Bestrafung des von Rom abgefallenen Athen zurück, stoppte aber auf Bitten romtreuer Griechen in seinem Gefolge das bestialische Morden u. Plündern der röm. Soldateska, sagte einige lobende Worte über die alten Athener u. erklärte, ‚er wolle wenigen zuliebe viele u. die Lebenden um der Toten willen schonen'

(Plut. Sull. 14, 5). – Wohl den umfassendsten Einblick in die unterschiedliche Beurteilung des Griechentums früherer Jhh. u. der eigenen Zeit vermittelt Cicero, der aufgrund seiner Verdienste um die Verbreitung des geistigen Erbes der Griechen unter die φιλέλληνες gerechnet wurde (Att. 1, 15, 1). Griech. Ausbildung zum Redner, lebenslange Beschäftigung mit der griech. Literatur, Aufenthalte in Griechenland u. Verkehr mit angesehenen Vertretern des Volkes entlocken ihm immer wieder Sätze über ihre literarischen u. künstlerischen Fähigkeiten (zB. Flacc. 9; vgl. D. Schlichting, Cicero u. die griech. Gesellschaft seiner Zeit, Diss. Berlin [1975] 338/47). Mit dem Blick auf das klass. Erbe, Griechenland u. bes. Athen als Wiege der Kultur (Flacc. 62/6), bittet er seinen Bruder, die griech. Untertanen Kleinasiens human zu behandeln (ad Quint. fratr. 1, 27). Aber überzeugt, daß die Römer im privaten, militärischen u. staatlichen Bereich alles neu erfunden oder Übernommenes verbessert hätten (Tusc. 1, 1f), läßt er lediglich eine Überlegenheit Griechenlands auf geistigem Gebiet gelten (zB. rep. 1, 30); noch viel deutlicher sind die zahlreichen Urteile über die zeitgenössischen Griechen, die er in ihrer großen Masse als unzuverlässig u. übermütig, zügellos, unnütz, träge, geschwätzig u. leichtfertig abqualifiziert (zB. Flacc. 5. 12. 24. 37. 57. 61; Lig. 11; de orat 2, 18; rep. 1, 5; fin. 2, 80; ad Quint. fratr. 6; Belege: R. Urban, Die Griechen in der Sicht des Advokaten, Politikers u. Privatmannes Cicero: Althistorische Studien, Festschr. H. Bengtson = Historia Einzelschr. 40 [1983] 164/8). Durch Cicero wird der Begriff ,Graeculus' als Schimpfwort im politischen Kampf literarisch in Umlauf gesetzt (zB. Verr. 2, 127; Flacc. 23; p. red. in sen. 14; weitere Belege: M. A. Trouard, Cicero's attitude towards the Greeks, Diss. Chicago [1942] 62/80; vgl. I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter u. verwandte sprachliche Erscheinungen [1965] 182/9). Hervorgerufen wurde diese Kritik überdies durch die Instabilität der östl. Verhältnisse sowie durch die Erinnerung an die entartete Demokratie der Stadt Athen im 5./4. Jh. (zB. Cic. rep. 1, 5. 43. 66f; 2, 2). Nicht zu übersehen ist auch die durch das Bewußtsein der geistigen Abhängigkeit Roms entstehende Kompensierung, die sich in einem ausgeprägten Sendungsbewußtsein zur Weltherrschaft offenbart (Petrochilos 93/110). – Eine zwiespältige Haltung zwischen Verehrung für geistige Leistungen vergangener Tage u. Abneigung gegen die entarteten Nachfahren ist auch für Caesar bezeugt (zB. Appian. b. civ. 2, 13, 88; Dio Cass. 42, 14; Plut. Caes. 48). Während dieser sich bei aller Vorliebe für griechische Bildung u. Gelehrte dem Westen zugehörig fühlte u. auf das altröm. Königtum zur Fundierung seiner Herrscherstellung in Rom nicht verzichten wollte, wandte der als vollendeter Philhellene geltende T. Pomponius Atticus seine ganze Sympathie den zeitgenössischen Griechen, bes. den Athenern zu (Nep. Att. 4, 1); der Triumvir M. Antonius ließ sich als φιλέλλην (Plut. Ant. 23, 2) u. Νέος Διόνυσος (ebd. 60, 5) feiern u. bekundete durch seine Heirat mit Kleopatra u. seine Vorliebe für Alexandria als Residenz, daß er die griechisch sprechende Osthälfte des Reiches als Schwerpunkt seiner Macht bevorzugte (H. Buchheim, Die Ostpolitik des Triumvirn M. Antonius = AbhHeidelberg 3 [1960] 46/83).

b. Kaiserzeit. 1. Die Augusteische Epoche. Die Gewinnung des Ostens durch Augustus brachte für die griech. Welt im Einzelfall Bestrafung u. vorübergehenden Freiheitsentzug, zB. für Athen, wodurch sich das Aufkommen einzelner oppositioneller Strömungen erklärt, aber aufs Ganze gesehen wußten die Sieger die Griechen durch die Einführung einer geordneten Verwaltung (Errichtung der Provinz Achaia iJ. 27 vC.) für sich zu gewinnen, so daß ein rascher wirtschaftlicher u. kultureller Aufschwung einsetzte (R. Bernhardt, Imperium u. Eleutheria, Diss. Hamburg [1971] 98/105). Die bereitwillige Aufnahme des Kaiserkults (*Herrscherkult) durch die Gründung von Augustus- u. Romatempeln u. zahlreiche Ehrungen legen für das gute Auskommen zwischen Princeps u. griech. Welt ein beredtes Zeugnis ab (F. Taeger, Charisma 2 [1960] 186/209). Die Rezeption der griech. Vorgeschichte der Stadt Rom u. ihrer trojanischen *Gründer in der Kaiserideologie des Augustus mindert ebenfalls die Gegensätze u. legitimiert den Herrschaftsanspruch der urbs aeterna. Unterstützung fand der Kaiser bei Dichtern u. Geschichtsschreibern seiner Zeit, die den göttlichen Sendungs- u. Herrschaftsauftrag Roms verkündeten, der auch die griech. Staatenwelt einschloß. Vergil, der sich gleichwertig neben Homer stellt, spricht diese doppelte Sehweise durch den Mund des Anchises aus (Aen. 6, 647/52), Livius nennt die Griechen eruditissi-

ma omnium gens (39, 8, 2), zeigt sich aber von der Unbesiegbarkeit der röm. Waffen überzeugt (9, 18f). Durch den steten Umgang mit den in Rom einströmenden Griechen finden sich jedoch auch bei ihm abschätzige Urteile über den griech. Volkscharakter. So spottet er über die gens lingua magis strenua quam factis (8, 22, 8) u. ihre adsentatio immodica (31, 15, 3); Horaz mißbilligt im Gegensatz zu den einfachen Übungen der Römer, die auf den Krieg vorbereiten, die leichte griech. Gymnastik, die unter der damaligen Jugend Roms schon viele Anhänger besaß, u. verspottet diese Beschäftigung als graecari u. nugari (carm. 3, 24, 56; sat. 2, 2, 11; epist. 2, 1, 93), u. selbst Ovid nennt die Bewohner Griechenlands ein facundum, sed male forte genus (fast. 3, 102). Solche Klagen erhalten deswegen an Gewicht, weil nicht wenige vornehme Römer das leichtere u. verlockende Leben im östl. Reichsteil ihren Pflichten in der Vaterstadt vorzogen (vgl. zB. die Mahnungen bei Propert. 6, 22, 17f; zum Ganzen G. W. Bowersock, Augustus and the Greek world [Oxford 1965] 73/85). So steht neben einer bereitwilligen Anerkennung geistiger Leistungen der Griechen u. dem Bestreben, es ihnen gleichzutun (bes. Hor. epist. 2, 1, 156: Graecia capta ferum victorem cepit et artis intulit agresti Latio), wiederum das Bewußtsein vom Eigenwert röm. Tradition u. Sitte, verbunden mit dem Gefühl moralischer u. politischer Überlegenheit über die jetzt lebenden Graeci.

2. *Erstes Jh. nC.* Nach Augustus verschärft sich jener Zwiespalt zwischen offenkundiger Griechenfreundlichkeit u. starken moralischen Vorbehalten. Eine Durchbrechung sämtlicher gültiger Normen bildete die Regierungszeit Neros, der während seiner Reise durch Griechenland iJ. 67 den nach Korinth zitierten H. Freiheit u. Immunität für die gesamte Provinz Achaia verkündete (Ditt. Syll.^{3} nr. 814). Als Ζεὺς Ἐλευθέριος genoß er in der östl. Reichshälfte hohe Sympathien, die weit über seinen Tod hinaus lebendig blieben (G. Schumann, Hellenist. u. griech. Elemente in der Regierung Neros, Diss. Leipzig [1930] 65/76). Während unter Vespasian eine gewisse Reaktion eintrat (Reprovinzialisierung Achaias), erfolgte in den späteren Jahren Domitians erneut eine stärkere Hinwendung zum Griechentum, was zB. in der Stiftung des alle vier Jahre stattfindenden capitolinischen Agons zum Ausdruck kommt (mit griech. Sportdisziplinen u. einem Wettstreit griech. u. röm. Dichter: Cens. 18, 15). Was die altrömisch eingestellte Senatsaristokratie besonders erbitterte, war die einflußreiche Gruppe der Sklaven u. Freigelassenen am Kaiserhof (bes. seit Caligula), in welcher die Griechen stark vertreten waren. Während diese allein der Vorliebe des Kaisers für griech. Wesen ihre Stellung verdankten, vollzog sich der Integrationsprozeß der Ritter u. Senatoren aus der griech. Welt nach überprüfbaren Kriterien, besonders nach den Verdiensten gegenüber Rom (bekannt sind bis zJ. 180 etwa 150 Namen östl. Senatoren; H. Halfmann, Die Senatoren aus dem östl. Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jh. nC. [1979] 100/206). Die hohe Zahl von homines novi, bedingt durch die zahlreichen Bürgerrechtsverleihungen an angesehene Provinziale, zeugt von der relativ geringen Bedeutung nationaler Vorurteile. – Die große Schar der im kaiserlichen Haushalt u. in den Häusern der oberen Stände beschäftigten Griechen (als Dienstpersonal, Hauslehrer, Ärzte, Künstler, Tänzer usw.), aber auch die ständige Anwesenheit von Gesandten u. Bittstellern ließen bei vielen die Furcht vor einer Überfremdung entstehen. So tadelt Valerius Maximus die verbosa cantu laudum suarum Graecia (3, 2, 27), bei Plinius d. Ä. erscheinen die Graeci als vitiorum omnium genitores (n. h. 15, 19); Seneca d. Ä. wendet sich wiederum scharf gegen die Graeca levitas (contr. 1 praef. 8; 1, 6, 12), u. Silius Italicus (14, 136), Lucan (7, 270) u. Seneca d. J. (ep. 88, 18) befürchten erneut verderbliche Auswirkungen des griech. Körperkults auf die röm. Jugend. Die wohl schärfste Polemik gegen alles, was sich an griechischen Einflüssen in Rom etabliert hatte, wird Iuvenal 3, 58/125 ausgesprochen, dessen Deutlichkeit aufgrund des literarischen Genos freilich in manchem zu relativieren ist. Neben den bekannten Lastern werden der leichtfertige Lebensgenuß, die griech. Kleidertracht, die Verweichlichung durch Agonistik u. Gymnastik, die Aufdringlichkeit der Freigelassenen, aber auch die Zunahme der Ritter aus den östl. Teilen des Reiches u. die Unsitte des Griechisch-Sprechens gegeißelt. Rom erscheint geradezu als Graeca urbs (J. Gérard, Juvenal et la réalité contemporaine [Paris 1976] 450/4). Bekanntlich beherrschte bis ins 3. Jh. jeder gebildete Römer das Griechische, aber kaum ein gebildeter Grieche bemühte sich, Latein zu lernen (Mar-

rou 374/87). Zurückhaltender in Wortwahl u. Einzelkritik ist die Einstellung des Historikers Tacitus (B. Hardinghaus, Tacitus u. das Griechentum, Diss. Münster [1932] 24/66; R. Syme, Tacitus [Oxford 1958] 501/20). Er weiß die Kultur des klass. Griechenlands durchaus zu schätzen u. äußert sich positiv über die veredelnde Wirkung der mores Graecorum, freilich mit der Einschränkung, daß die altiora studia in der Jugend nur als Vorbereitung auf die Tätigkeit im Dienste des Staates betrieben werden sollten (hist. 4, 5). Gegenüber den Griechen seiner eigenen Zeit gebraucht er wiederholt das verächtliche Wort Graeculus (zB. dial. 3. 29) u. spricht ganz offen hervorstechende Charakterfehler an, adulatio u. gleichbedeutend damit adsentatio (ann. 2, 53; 6, 18), levitas, mendacia u. credulitas (ebd. 5, 10; hist. 2, 8), desidia u. licentia (ann. 13, 35; hist. 3, 47), libido (ann. 4, 35) u. facilitas (ebd. 14, 47). Bedrohlich für die röm. Sitten hält er wiederum Agonistik u. Gymnastik, die er als Zeitvergeudung zurückweist (ebd. 14, 20f), aber auch die hellenist.-oriental. Mysterienreligionen, besonders die Astrologie (ebd. 6, 20/2; 14, 44; 15, 44; hist. 1, 11; 2, 78), u. schließlich die zersetzenden Einflüsse in der Kindererziehung (dial. 28f). Symptomatisch für sein Urteil über die politische Stellung des Griechentums ist die scharfe Polemik gegen den Einfluß der östl. Freigelassenen am Kaiserhof, deren arrogantes Regiment er als despotisch verabscheut (ann. 12, 60; hist. 4, 99), aber auch gegen das Vordringen von Griechen in den Senatoren- u. Ritterstand, die Offiziers- u. Verwaltungsposten (ebd. 1, 13; 2, 57; 4, 3. 39). Aus ann. 11, 24 (Rede des Claudius über die Verleihung des ius honorum an die Gallier) läßt sich eine Bevorzugung des Westens, besonders von *Gallia u. *Hispania, herauslesen (vgl. auch Agr. 24 u. hist. 3, 53); die Sitten der Germanen werden im Gegensatz zur griech. Entartung geradezu als ähnlich den boni mores der eigenen Vorfahren gerühmt (Germ. 19f).

3. Die Zeit des humanitären Kaisertums. Nach dem Prinzip der Auswahl des Besten auf den Thron gekommen, bemühten sich die Herrscher dieser Zeit, das Ideal des ἀνὴρ ἀγαθός zu erfüllen, wie es dem platonisch-stoischen Denken entstammt u. im Panegyricus des Plinius auf Trajan seinen Niederschlag gefunden hat. Von seinen Zeitgenossen wie ein zweiter Alexander gefeiert, förderte Trajan die Bürgerrechtsverleihungen, ließ Griechen zu den höchsten Posten aufsteigen, zeigte jedoch wenig Verständnis für jene Graeculi, deren Tätigkeit sich auf ein Verweilen in den Gymnasien beschränkte (Plin. ep. 10, 40, 2; vgl. Syme). Hadrian, der seine Vorliebe für das Griechentum bereits in Kleidung, Sprache u. Verkehr mit gebildeten Männern zum Ausdruck brachte (vgl. Hist. Aug. vit. Hadr. 1, 5: Verspottung als Graeculus), überhäufte die östl. Poleis, allen voran Athen, mit Gunstbezeugungen aller Art (D. J. Geagan, Roman Athens: ANRW 2, 7, 1 [1979] 389/98). Er gründete zahlreiche Städte, gestattete Griechen Zugang in die höchsten Gesellschaftskreise, wie dem Feldherrn u. Literaten Arrian u. dem reichen Athener Herodes Atticus, u. wurde daher als σωτήρ u. εὐεργέτης überall in der griech. Welt gefeiert (zusammenfassend D. Nörr, Imperium u. Polis in der hohen Principatszeit [1969] 105/14). In Rom errichtete er das Athenaeum mit Lehrstühlen für griechische Grammatik u. Literatur (Aur. Vict. caes. 14, 3; vgl. Hist. Aug. vit. Sev. Alex. 35, 2 u. ö.). Ein nicht geringerer Griechenfreund war Marc Aurel, der durch die in seinen Selbstbetrachtungen niedergelegten stoischen Lebens- u. Herrschaftsmaximen zum Vorbild eines guten Herrschers wurde. Die Folge dieser bewußten Hinwendung von Kaiser u. höherer Beamtenschaft zur sittlichen Kraft des H.tums waren ein durchwegs harmonisches Verhältnis zwischen Princeps u. Senat sowie eine vorbildliche Reichsverwaltung (A. N. Sherwin-White, The Roman citizenship[3] [Oxford 1973] 264/74). Hierzu gehören jedoch auch die erstmals sichtbaren Eingriffe in die Selbstverwaltung der Städte durch kaiserliche Staatskommissare, etwa in die Finanzverwaltung, wenn die eigene Administration nicht funktionierte (W. Langhammer, Die rechtliche u. soziale Stellung der magistratus municipales u. der decuriones in der Übergangsphase der Städte von sich selbst verwaltenden Gemeinden zu Vollzugsorganen des spätantiken Zwangsstaates [2./4. Jh. der röm. Kaiserzeit] [1973] 219. 222. 227). – Der Philhellenismus der aristokratischen Schicht läßt sich am besten aus den Briefen des jüngeren Plinius ablesen, der sich nicht scheut, seine gute Kenntnis der griech. Literatur durch Dichterzitate offen zu zeigen u. sogar die Vorzüge der Lingua Graeca vor der eigenen Muttersprache zu betonen (ep. 4, 18, 1: egestas patrii sermonis). Er hält es auch für möglich,

philosophische Studien u. politische Tätigkeit zu vereinen (ebd. 1, 10). Ohne die Charakterschwächen der zeitgenössischen Griechen zu verkennen, wie weitschweifige Redeweise ohne Inhalt (5, 20, 4), Eitelkeit (8, 24, 3) u. den als bloße Augenweide betriebenen Sportunterricht (paneg. 13, 5), ist er von unverkennbarer Humanitätsgesinnung auch gegen sie erfüllt. Seinem Freund Maximus in der Provinz Achaia gibt er zu bedenken, daß er in jene vera et mera Graecia geschickt sei, wo Bildung u. Wissenschaft ihren Ausgang genommen haben: ad homines maxime homines, ad liberos maxime liberos, qui ius a natura datum virtute, meritis, amicitia, foedere denique et religione tenuerunt (ep. 8, 24, 2). Die menschliche Gesinnung gegen das jetzige Griechenland ist ein Charakteristikum der Entwicklung zu einem tieferen Griechenverständnis in dieser Zeit.

4. Drittes u. viertes Jh. In die Zeit der politischen Wirren des 3. Jh. fällt die kurze Renaissance des H.tums unter Kaiser Gallienus (260/68). Er förderte Gottesdienste u. Festspiele der Griechen, bevorzugte wie einst Hadrian **Athen u. *Eleusis u. ließ sich zusammen mit Demeter auf Münzen abbilden, welche die Legende Galliena Augusta trugen (A. Alföldi, Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreich u. die Reaktion des H.tums unter Gallienus: ders., Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jh. nC. [1967] 228/81). Dem Neuplatoniker Plotin wollte er zusammen mit seinen Schülern in Campanien eine dauernde Bleibe schaffen (Porph. vit. Plot. 12). Im 4. Jh. finden sich in der heidn.-röm. Literatur die gleichen zu Topoi erstarrten Charakterzüge der Griechen, wie sie seit Cato u. Cicero bekannt waren. In den Panegyrici Latini (seit constantinischer Zeit), die noch immer vom Glauben an Roms Weltherrschaftsstellung geprägt sind, werden die Graeculi mit derselben Geringschätzung wie einst den Römern entgegengestellt (6, 19, 3; 12, 6, 1 Mynors), andererseits werden die Graeci poetae früherer Zeiten lobend hervorgehoben (10, 11, 3 M.). Ebenso abschätzig urteilt der auf die Pflege der röm. Tradition bedachte Symmachus über die Lügenhaftigkeit der Griechen (zB. or. 2, 8); auch der gallische Rhetor *Ausonius distanziert sich von den audaces Graecorum fabulae (grat. act. ad. Grat. 18) u. stellt selbstbewußt den leges Romae die Graia inventa gegenüber (Appendix Ausoniana 5, 29 [414 Peiper]). Umgekehrt werden der alexandrinische Dichter *Claudianus u. der aus dem syr. Antiochia stammende Historiker *Ammianus Marcellinus ganz zu Lobrednern der Stadt Rom u. ihrer Geschichte, ohne freilich griechisches Selbstbewußtsein zu verleugnen (zB. Claud. Stil. 22, 20; Amm. Marc. 15, 9, 2; 18, 6, 23).

III. Die Beurteilung der Römer u. Griechen in der griech. Literatur der Kaiserzeit. a. Augusteische Zeit u. die ersten drei Jhh. 1. Die politisch-soziale Situation in den griech. Städten. ,Ihr habt sämtliche Untertanen eueres Reiches ... in zwei Gruppen eingeteilt u. überall die Gebildeten, Edlen u. Mächtigen zu Bürgern gemacht oder auch ganz u. gar zu eueren Verwandten, die übrigen Reichsbewohner gelten euch als Untertanen u. Beherrschte.' Das Bekenntnis des kleinasiat. Rhetors *Aristides (or. 26, 59 Keil) bestätigt die Sympathie der führenden griech. Familien, die sie zum Dank für die Gewährung des röm. Bürgerrechts u. ihres auf diese Weise in den heimischen Poleis gesteigerten Ansehens dem röm. Imperium entgegenbringen. Für Rom bilden diese durch Herkunft, Wohlhabenheit u. ein durch Ausübung städtischer Ämter u. den Sitz im Rat erworbenes Sozialprestige herausragenden Griechen willkommene Funktionsträger zur Niederhaltung der stets unruhigen Unterschichten. Der Unmut der städtischen Menge, vor allem der kleinen Handwerker u. Kaufleute, welche am Stadtregiment kaum beteiligt waren, entlädt sich bei aktuellen Anlässen in gefährlichen Revolten (D. Kienast, Ein vernachlässigtes Zeugnis für die Reichspolitik Trajans: Historia 20 [1971] 66/80). Aber auch Angehörige der Oberschichten befinden sich zur röm. Herrschaft in erheblicher Distanz, die bis zur offenen Feindschaft reicht, so stoische u. kynische Philosophen, welche ihre Angriffe gegen ein zur Tyrannis entartetes, besonders aber gegen ein erbliches Kaisertum richten, so daß es zB. wiederholt zur Ausweisung opponierender Philosophen aus Rom kommt (R. MacMullen, Enemies of the Roman order[2] [Cambridge, Mass./London 1975] 46/94). Aus dem ewig unruhigen Alexandria erfahren wir (durch die Papyri der Acta Alexandrinorum) von Prozessen gegen griech.-alexandrinische Bürger, die sich der röm. Gewaltherrschaft widersetzten. Die patriotischen Motive (Stolz auf die griech. Abkunft, Bevorzugung der griech. Götter, Heimatliebe, Verachtung der Barbaren) entstammen der gebildeten u. be-

sitzenden Schicht der ägypt. Metropole, deren Kampf gegen die röm. Überfremdung sich immer wieder in gewaltsamen Aktionen entlädt (H. A. Musurillo, The acts of the pagan martyrs [Oxford 1954] 236/42). Da Ereignisse dieser Art von Historikern u. Rhetoren in den ersten Jhh. nC. meist nur beiläufig erwähnt werden u. neben den laudes Romae keinen Stellenwert besitzen, entsteht in der griech. Literatur der Kaiserzeit allzu leicht das Bild einer die röm. Herrschaft gutheißenden, die Ruhe des Kaiserfriedens dankbar begrüßenden Reichsbevölkerung. In Wirklichkeit bestand eine unverkennbare soziale u. politische Trennung der Einwohnerschaft griechischer Poleis zwischen einer mehrheitlich romtreuen Oberschicht u. den für Unruhen jederzeit anfälligen humiliores (vgl. Rostovtzeff, Rom. Emp. 1, 71f; 2, 96/105; M. Stahl, Imperiale Herrschaft u. provinziale Stadt [1978] 174/7). Im Verlauf des 2. Jh. erfolgte die Verschmelzung griech. u. röm. Elemente in der Oberschicht des Reiches auch im Zeichen der gemeinsamen Bildung, wofür Herodes Atticus, der Lehrer des jungen Marc Aurel u. Mitkonsul Frontos (iJ. 143) wohl das beste Beispiel abgibt (W. Ameling, Herodes Atticus 1 [1983] 118/35).

2. Die Themenstellung (im Überblick). Die Urteile der Griechen in der Kaiserzeit über ihre zeitgenössische Identität bewegen sich in einem engen historisch-politischen Rahmen (über die Thematik zusammenfassend H. Bengtson, Das Imperium Romanum in griech. Sicht: ders., Kl. Schriften zur Alten Geschichte [1974] 549/67). Häufig greift man auf die Vorfahren zurück, die zunächst in romantischer Verklärung gezeichnet werden. Im Mittelpunkt stehen die erfolgreiche Abwehr der Perser, der Aufstieg Athens zur führenden Macht u. seine kulturelle Bedeutung, die Schönheit der Stadt, ihre Bauten u. ihre geistige Führungsrolle. Aber auch mit Kritik an den aufreibenden Kämpfen in u. zwischen den einzelnen πόλεις wird nicht gespart. Daher die ständigen Mahnungen an die Zeitgenossen, zu rechter Bürgergesinnung zurückzufinden, anstatt um bloße Titel u. Auszeichnungen zu streiten. Man solle nicht in Resignation verfallen, sondern mit Selbstbewußtsein sich der großen Vorfahren würdig erweisen u. die Ruhe des Kaiserfriedens genießen. Das Verhältnis zwischen Griechen u. Römern, fast immer das zentrale Thema in der Literatur der Griechen in der Prinzipatszeit, entbehrt jeder offenen Feindschaft. Es fordert aber zu einer Stellungnahme über die röm. Geschichte heraus, der man mit zunehmend größerer Achtung begegnet. Auffallend ist das positive Augustusbild der Griechen im Gegensatz zur senatorischen Geschichtsschreibung des Tacitus u. Sueton. Die Bedeutung Roms für die Griechen der Gegenwart erkennt man darin, daß nunmehr ein unbeschwerter Genuß der inneren Freiheit u. materiellen Sicherheit im Schutze der Pax Augusta ermöglicht wurde. Daher die Forderung, sich nicht nur mit der fremden Herrschaft abzufinden, sondern sie mit Vertrauen u. Dankbarkeit anzunehmen, anstatt mit Kritik oder mit steten Hinweisen auf die früheren Ruhmestaten dem Spott über die Graeculi neue Nahrung zu geben. So läßt sich eine Linie verfolgen, die mit der Bereitschaft beginnt, das Volk der Römer gleichberechtigt anzuerkennen, u. in der Identifizierung mit Roms Geschichte u. Gegenwart ihren Abschluß findet (Touloumakos 40/79).

3. Einzelstimmen. a. Bis zum Ende des 1. Jh. Nach Polybios treten, für uns sichtbar, erst wieder im ausgehenden 1. Jh. vC. Gestalten auf, welche sich über das Verhältnis zwischen Griechen u. Römern äußern. So zeigt sich in der Universalgeschichte Diodors noch ein problemloses Nebeneinander griech. u. röm. Geschichte, deren mythische Anfänge von ihm bereitwillig in die Darstellung einbezogen werden (F. Cassola, Diodoro e la storia romana: ANRW 2, 30, 1 [1982] 746/73); in Augusteischer Zeit preist der Alexandriner Timagenes in einem auffallend engen hellenozentrischen Blickwinkel seine Landsleute als Wohltäter der Menschheit, der Römer u. aller barbarischen Völker (M. Sordi, Timagine di Alessandria: ebd. 795/7; H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt [1938] 40/4); auf der anderen Seite steht zB. Nikolaus v. Damaskus, der sich nicht nur in seiner umfangreichen, die röm. Leistungen in gleicher Weise berücksichtigenden Weltgeschichte, sondern auch in der panegyrischen Biographie des Augustus als Freund des neuen Machthabers zu erkennen gibt, den er den Griechen des Ostens als legitimen Herrscher vorstellt (D. Kienast, Augustus [1982] 223f). Eine mittlere Position nimmt der Geograph Strabo ein, der die röm. Eroberungen, besonders im Westen, als Fortschritt der Zivilisation schildert, während er die Einbeziehung der kleinasiat. Griechenstädte in den röm.

Herrschaftsbereich sehr zurückhaltend kommentiert (F. Lassère, Strabon devant l'empire romain: ANRW 2, 30, 1 [1982] 892/6).

aa. Dionys v. Halikarnaß. Ziel dieses in Rom zur Zeit des Augustus schreibenden Historikers ist es, seinen griech. Lesern zu zeigen, daß die Abkömmlinge des Aeneas u. Romulus keine verächtlichen Barbaren seien, sondern Bewahrer der griech. Tradition (ant. 1, 4, 2f). Sie sind ihm nicht nur durch Herkunft u. Sprache als Ἕλληνες ausgewiesen, sondern auch wegen ihrer herausragenden Tugenden, durch welche sie zu Recht die Herrschaft über den Erdkreis gewonnen haben (ebd. 1, 5, 3 mit starker Anlehnung an Polybios). Was die Römer über alle Völker hinaushebt, ist somit griechisch u. dient letztlich der Ehre u. dem Ruhm der H. (ebd. 1, 5, 1f; vgl. Palm 100f). Mit einer solchen Deutung wird es ihm möglich, sich für die Sonderstellung Griechenlands aufgrund der ruhmvollen Vergangenheit zu verwenden. Wenn weiterhin von Entartungserscheinungen der gegenwärtigen Römer die Rede ist, die gegenüber den edlen u. anspruchslosen Vorfahren nicht bestehen könnten (zB. ant. 10, 17, 6: Cincinnatus), so liegt darin kein antiröm. Akzent, sondern ein Bedauern, daß die Angehörigen der eigenen Zeit jene alten Ideale nicht mehr beachten, die sie von den Griechen erbten (A. Hurst, Un critique grec dans la Rome d'Auguste. Denys d'Halicarnasse: ANRW 2, 30, 1 [1982] 839/64). Da Dionys nicht auf der Linie der zeitgenössischen Dichter liegt, die nach dem Wunsche des Kaisers vor allem an die italischen Wurzeln erinnern, bedeutet seine Erklärung des röm. Machtanspruchs eine durchaus eigenständige Leistung der griechisch sprechenden Welt (freilich nicht frei von Schmeichelei; E. Gabba, La ‚Storia di Roma arcaica' di Dionigi d'Alicarnasso: ebd. 801). Dies gibt ihm auch die Möglichkeit, vor allem das zeitgenössische Hellas wegen Preisgabe menschlicher Tugenden zu tadeln (ant. 10, 17, 1).

bb. Dion v. Prusa. Der begeisterte H. aus dem bithynischen Prusa greift bei jeder Gelegenheit auf die große Vergangenheit Griechenlands zurück. Homer, Sokrates, Diogenes, Philipp u. seinen Sohn Alexander stellt er als nachahmenswerte Beispiele dem Kaiser Trajan vor, mit dem ihn eine persönliche Freundschaft verbindet (zB. Dio Chrys. or. 33 u. 34 [an die Bewohner von Tarsus]; vgl. H. v. Arnim, Leben u. Werk des Dion v. Prusa [1898] 438/40). Er verharrt nicht in Entsagung u. Verzicht, sondern glaubt unter Leitung seines kaiserlichen Freundes an eine Wiederbelebung griechischer Bildungstradition u. die Wahrung der eigenen Ehre (zB. or. 13, 29/31). Empört muß er freilich feststellen, daß seine Landsleute in der Gegenwart durch kriecherisches Benehmen die Achtung der röm. Beamten zu Recht verlieren. Sein Nationalstolz offenbart sich auch darin, daß er die trojanischen Urahnen der Römer zum griech. Kulturgebiet rechnet u. damit den Ursprung der beherrschenden Stadt des Erdkreises als griechisch erweist (or. 11). Aus diesem Selbstbewußtsein heraus ist es zu verstehen, daß er auch vor einem ernsten Tadel röm. Sitten u. Verhaltensweisen nicht zurückscheut (or. 31, 21: Vorliebe für Gladiatorenspiele; 13: materielle Lebensführung; 21, 6 u. 31, 147/50: Kunstraub Neros). Trotzdem läßt er keinen Zweifel daran, daß die röm. Herrschaft für die Existenz der Griechen nicht nur in Alexandria lebensnotwendig ist (C. P. Jones, The Roman world of Dio Chrys. [Cambridge, Mass./London 1978] 124/31). Daher hält er es für seine Pflicht, die Unruhen in seiner Heimatstadt zu beschwichtigen (zB. or. 46). Eine solidarische Haltung der Griechen u. Römer gegen äußere Feinde ist ihm eine Selbstverständlichkeit (or. 48, 5). Am auffälligsten ist seine zustimmende Haltung zur röm. Monarchie, die für ihn zu einem Abbild des himmlischen Kosmos u. damit zur Erfüllung des von der griech. Philosophie seit alters geforderten Weltstaates wird (bes. or. 3, 6f. 45f). Er erkennt es als seine höchste Aufgabe an, die Friedensbemühungen Trajans gegenüber den Griechen zu unterstützen u. die Bevölkerung zu sozialer u. politischer Sittlichkeit zu erziehen (zB. or. 44).

cc. Plutarch. Einen weiteren Schritt in der geistigen Bewältigung von Freiheitsverlust u. Anerkennung röm. Macht vollzieht der in Kreisen der Hauptstadt hochgeachtete Plutarch aus Chaeronea. Sein reges Interesse für römische Geschichte ist nicht mehr allein aus dem Nachweis eines griech. Ursprungs von Romulus u. Aeneas zu erklären. Seine Parallelviten dienen der besseren Kenntnis u. gegenseitigen Achtung der eigenen Vergangenheit, aber noch mehr dazu, vorhandene Ressentiments abzubauen: Seine Landsleute seien keine verächtlichen Graeculi, u. in dem Herrenvolk der Römer habe man keine kulturlosen Barbaren vor sich (C. P. Jones, Plu-

tarch and Rome [Oxford 1971] 103/15). Daher wählt er nur Staatsmänner u. Feldherren zum Vergleich, nicht aber Künstler, Literaten u. Philosophen, die bei den Römern nicht in der gewünschten Auswahl zu finden waren. Trotzdem ist er für die Schwächen der beiden Völker in Vergangenheit u. Gegenwart nicht blind. So sehr er die eigenen Landsleute wegen ihrer Geschwätzigkeit, Unaufrichtigkeit u. unwürdigen Anbiederung (zB. vit. Cat. mai. 12, 6f; 22) ermahnt, so sehr geißelt er auf der anderen Seite den unnötigen Luxus, die grausamen Gladiatorenspiele u. gewisse Formen des Kaiserkults (zB. vit. Publ. 15, 3/5; vit. Rom. 28, 8; vit. Lucull. 39, 2). In den Praecepta gerendae rei publicae, einer realistischen politischen Programmschrift, rät er seinen Landsleuten zu Mäßigung u. Anpassung, vor allem aber dazu, wegen des Verlustes der äußeren Freiheit nicht auch noch auf die innere Autonomie der Städte zu verzichten. Jeder Aufruhr sei zum Scheitern verurteilt u. führe erneut zu Flucht, Unterdrückung u. sozialem Unfrieden in den Städten, wie man es vor der Ankunft der Römer erlebte. Durch den allgemeinen Frieden, den man den neuen Herren verdanke, seien auch für die Griechen Wohlstand u. Sicherheit eingekehrt, welche man aus eigener Kraft nicht mehr erreichen könne (ähnlich auch der Tenor in der Schrift De fortuna Romanorum). Trotz gelegentlicher Äußerungen von Resignation (vit. Phil. 1, 4: Philopoimen der letzte Grieche) sieht der Politiker Plutarch keine andere Möglichkeit für eine dauernde Verständigung als die Respektierung der beiden Völker, deren führende Vertreter in zunehmendem Maße aufeinander angewiesen waren; denn nur so wird seine Bemerkung verständlich, daß in den Griechenstädten die Masse niederzuhalten sei u. die obere Klasse herrschen solle (praec. ger. 18, 814CD; dazu bes. J. H. Oliver, The ruling power: TransAmPhilosSoc 43, 4 [1953] 953/8).

β. Zweites u. drittes Jh. In der Zeit des humanitären Kaisertums, dessen vorherrschendes Kennzeichen ein ausgeprägter Philhellenismus war, aber auch in der Epoche der Severer läßt sich ein weiteres Hineinwachsen der führenden Griechen in die röm. Oberschicht beobachten. Dies äußert sich in einer zunehmenden Identifizierung mit dem röm. Imperium u. seiner Tradition.

aa. Lukian, Galen, Philostrat d. J. Aus dem umfangreichen Werk des gräzisierten Syrers Lukian werden die aus einem gewissen hellenischen Nationalstolz erwachsenen Dialoge Nigrinus u. Demonax sowie die Schrift De mercede conductis häufig als wichtige Dokumente antirömischen Denkens angesehen (zB. von A. Peretti, Luciano [Firenze 1946] 53/81); denn darin werden wohlhabende ‚hellenisierte' Römer wegen oberflächlicher Unkultur, Verschwendungssucht u. Genußstrebens bloßgestellt u. mit der Bescheidenheit griechischer Philosophen früherer Zeit kontrastiert. Was vorliegt, ist jedoch eine allgemein gehaltene Persiflage menschlicher Schwächen; denn nur so läßt sich erklären, daß auch reiche Griechen, die zur zeitgenössischen Oberschicht zählen, wie Herodes Atticus, nicht verschont werden (Demon. 24). Der bekannte Spötter ist vielmehr ein treuer Untertan Roms, der, weit entfernt, gegen das Herrschervolk zu polemisieren, seine Zugehörigkeit zu Rom offen bekundet (zB. apol. 11/5). Wenn er als erster griech. Autor von der röm. Herrschaft mit dem Wort ‚wir' spricht u. zugesteht, daß ein Grieche zugleich Römer sein könne (Alex. 2), so bezeugt dies ein Reichsgefühl, wie es im vorangehenden Jh. noch nicht zu entdecken war. Seine Verbindungen zu hohen röm. Funktionsträgern u. sein politisches Amt im Dienste des ägypt. Präfekten zeigen, wie weit das Empfinden der Zugehörigkeit zum imperium Romanum in der griech. Welt bereits fortgeschritten war (G. Anderson, Lucian [Leiden 1976] 85/9). – *Galenos aus Pergamon, Leibarzt der Kaiser Marc Aurel u. Lucius Verus, betont zwar wiederholt sein griech. Kulturbewußtsein, fühlt sich aber gleichzeitig ganz u. gar als Römer u. gebraucht erstmals die Formel ‚unser Kaiser' (Galen. anat. admin. 1 [2, 215 Kühn]; dazu G. W. Bowersock, Greek Sophists in the Roman empire [Oxford 1969] 59/75). Eine ähnliche Veränderung läßt sich schließlich bei dem Biographen Philostrat feststellen, dessen Haltung in der Vita des Apollonios v. Tyana u. den Lebensbeschreibungen berühmter Sophisten deutlich wird. Sein hellenischer Kultur- u. Nationalstolz ist begleitet von einer hohen Wertschätzung des Römertums, das er als politischer Ratgeber von Septimius Severus u. Julia Domna vor schädlichen Einflüssen der zeitgenössischen Griechen bewahren möchte (zB. vit. Apoll. 5, 5; vgl. Palm 79f).

bb. Aelius Aristides. Das bekannteste Zeugnis ehrlicher Bewunderung Roms u. seiner

Leistungen für die Griechen ist die Preisrede εἰς Ῥώμην, welche *Aristides iJ. 143 vor Antoninus Pius u. seinem Hofstaat gehalten hat (or. 26 Keil). Da die früheren Reiche der Perser, Griechen u. Makedonen keine wirkliche Macht entfalteten, sondern sich in aufrührerischen Kämpfen gegenseitig zugrunde richteten, ergibt sich für ihn, daß die Kunst des Herrschens vor den Römern nicht existierte (or. 26, 15/27. 43/51). Nunmehr ist die Erde unter einem fürsorglichen Kaiser (er wird mit den vertrauten Begriffen ἡγεμών u. ἄρχων apostrophiert) zu einer allgemeinen Demokratie geworden (ebd. 30. 60). Die überall vorhandene Rechtssicherheit hat den Bewohnern des Reiches Glück u. Wohlstand beschert (ebd. 28/39), durch die Gewährung des Bürgerrechts ist den Mächtigen in den Städten die Möglichkeit zur Mitregierung eingeräumt, so daß an die Stelle der Herrschaft Roms über das Griechentum die neue Scheidung von Römern u. Nichtrömern getreten ist (ebd. 68/70). Da sich Aristides in seiner Vaterstadt Smyrna zu den herrschenden Kreisen zählt, fühlt er sich in gleicher Weise als Grieche wie als Römer (J. Bleicken, Der Preis des Aelius Aristides auf das röm. Weltreich: NachrGöttingen 1966 nr. 7, 234f). In ehrlicher Dankbarkeit bekennt er: ‚Alle πόλεις blühen unter Roms Menschenfreundlichkeit auf, u. das Leben erscheint wie ein ständiges Fest' (99). Mag auch die Stadt Athen ihren Vorzug als Schöpferin des Kulturlebens nicht verlieren (wichtig hierbei die panathenäische Rede: or. 13 Dindorf), so gilt doch, daß erst Rom eine kultivierte u. geordnete Lebensweise auf dem Erdkreis dauerhaft begründet hat (or. 26, 101). Auch wenn der Verfasser seine Rede mit einer begeisterten Schilderung des goldenen Zeitalters beschließt (ebd. 92/107), begleitet von einer Hymne auf die regierenden Kaiser u. einem inständigen Gebet für die Fortdauer des Reiches (ebd. 107/9), so bleibt das persönliche Anliegen unverkennbar: Nur bei der Wahrung des Kaiserfriedens u. der Niederhaltung sozialer Spannungen können die von Rom garantierten Privilegien der Oberschicht erhalten bleiben, die sich Aristides als Freund mehrerer Kaiser in reichem Maße zu verschaffen wußte (R. Klein, Die Romrede des Aelius Aristides [1981] 71/91).

cc. Pausanias. Der aus Kleinasien stammende Perieget zeigt eine tiefe Liebe für Griechenland u. seine einstige Größe (zB. 7, 5, 11; 9, 36, 5), ist aber weit davon entfernt, den Römern die Schuld zu geben für den Niedergang, da der Verfall bereits vor der Unterwerfung durch die Makedonen eingesetzt habe (7, 17, 2). Auch wenn er vor einer Anklage gegen Sulla, den Zerstörer Athens (zB. 1, 20, 7; 9, 33, 6), u. mit vorsichtigeren Worten auch gegen Nero (9, 27, 4; aber 7, 17, 3: Freiheit für Griechenland) nicht zurückscheut, begegnet er angesichts des inneren Zerfalls des nachklass. Griechenland u. der von Rom gestillten allgemeinen Friedenssehnsucht (zB. 10, 34, 6. 36, 6 u. ö.) der Tiberstadt u. ihren führenden Repräsentanten völlig unvoreingenommen (1, 3, 2. 5, 5; 8, 43: Lob der Kaiser Hadrian u. Antoninus Pius). Auch er glaubt an die Gleichsetzung der zivilisierten Welt mit der Einheit des röm. Imperiums, dem er sich ebenso zugehörig fühlt wie seinem eigenen Volk. Im Gegensatz zu Aristides findet er auch lobende Worte für Roms Leistungen in Kultur u. Geschichte, berichtet von den Denkmälern der Stadt, zB. der Basilica Ulpia (10, 5, 11), lobt die Theater Roms als die ersten der Welt (2, 27, 5) u. bezieht die röm. Tradition in stärkerem Maße ein, als es von der literarischen Gattung seines Werkes zu erwarten wäre (J. Heer, La personnalité de Pausanias [Paris 1979] 69).

dd. Appian. Der in Alexandria beheimatete Grieche Appian, der bis zum Prokurator Ägyptens aufstieg (praef. 15), will durch sein Geschichtswerk alle Völker, besonders die griech. Welt, mit der ruhmvollen Vergangenheit Roms vertraut machen (ebd. 12; vgl. E. Gabba, Storici greci dell'impero romano da Augusto ai Severi: RivStorItal 71 [1959] 374/6). In der Vorrede rühmt er Erhabenheit u. Dauer des Imperiums, das durch Klugheit u. Tapferkeit, Ausdauer u. Geduld der Bewohner Roms u. Italiens sich zu Recht über alle Völker des Erdkreises ausgedehnt habe (praef. 11). In einem Rückblick auf frühere regna tadelt er kleinlichen Hader u. Ehrgeiz der Griechen, während er jetzt die Einheit der Völker, Frieden u. Wohlstand erreicht sieht (ebd. 8). Der Stolz, dieser einzigartigen Macht anzugehören, läßt dem Beamten des kaiserlichen Rom keinen Raum mehr für den Gedanken, daß die Griechen durch jene Tugenden, die er den Eroberern zuerkennt, einst ihre Unabhängigkeit verloren haben. Die mit Augustus verwirklichte Monarchie hält er wie die übrigen griech. Historiker u. Rhetoren der Zeit für die beste Regierungs-

form, da sie das friedliche Zusammenleben aller Untertanen garantiere (ebd. 6). Ein Problem des gegenseitigen Auskommens zwischen Griechen u. Römern scheint es für den loyalen röm. Amtsträger nicht mehr zu geben, der politische Begriffe der Griechen wie ὁμόνοια u. στάσις in seinem Geschichtswerk in gleicher Weise verwendet wie den röm. fides-Gedanken (B. Forte, Rome and the Romans as the Greeks saw them [Rome 1972] 258/60).

ee. Cassius Dio. Der aus Nicaea in Bithynien gebürtige Historiker, welcher bis zum ordentlichen Konsulat (zusammen mit Severus Alexander iJ. 229) u. zu Statthalterposten in Africa, Dalmatien u. Pannonia superior gelangte, gilt als Repräsentant einer völligen Verschmelzung griechischer Kultur u. römischen Machtstrebens, wofür die im 2. u. 3. Jh. zunehmende Zahl griechischer Senatoren ein sprechendes Zeugnis bietet (F. Millar, A study of Cassius Dio [Oxford 1964] 182/92). Die Identifizierung mit der politisch-nationalen Vergangenheit des Reichsvolks ist bei ihm so eindeutig, daß ihm allein die Machtausdehnung des röm. Staates am Herzen liegt. Stets spricht er von ‚wir', wenn er von Rom u. den Ereignissen in der Stadt berichtet. Das Imperium, nicht mehr die griech. Welt, versteht er als Sachwalter u. Verteidiger der zivilisierten Menschheit gegen die Barbaren (zB. 75, 14, 4f), ohne freilich persönlich die Verbindungen zu seiner Heimatstadt im Osten abzubrechen. Aber auch die innenpolitischen Denkweisen u. Gegensätze spielen bei ihm erstmals eine entscheidende Rolle. Geprägt vom Standesbewußtsein eines röm. Senators, beklagt er den Verfall des obersten Standes u. den Aufstieg der Ritter, was für ihn gleichbedeutend ist mit einem Verlust altrömischer Tugendideale (zB. 74, 4, 4). Der klaren Sympathie für die Monarchie, die er für die brauchbarste Staatsform hält, um als Bürger darin leben zu können, entspricht seine Verachtung der Volksherrschaft, wie er sie bei seinen griech. Vorfahren beobachten konnte (44, 2, 1/4; vgl. B. Manuwald, Cassius Dio u. Augustus [1979] 9/13). Jenen unter dem ersten Princeps erreichten Idealzustand, den er in der berühmten Maecenas-Rede (52, 36) beschwört, sieht er jetzt aufgrund der wachsenden kaiserlichen Gewalt u. der geschwächten senatoria potestas in einer irreversiblen Abwärtsentwicklung begriffen, so daß er sich resigniert aus dem vom totalen Sittenverfall gezeichneten Rom nach Nicaea zurückzieht (80, 1, 3). Nicht griechische Vorbilder, sondern die Tradition des altröm. virtus-Denkens führten ihn zu einer deterministisch-teleologischen Geschichtsauffassung (R. Bering-Stachewski, Röm. Zeitgeschichte bei Cassius Dio [1981] 125/34). Diese völlige Aneignung senatorischer Wertvorstellungen u. die Übernahme einer festgefügten Tradition der röm. Vergangenheit ist noch im 2. Jh. bei Flavius Arrianus, der iJ. 130 consul suffectus war, u. im 3. Jh. bei Herodian, Dexippos u. dem Autor der Rede εἰς βασιλέα ([Ps]Aristid. or. 35 Keil) zu beobachten.

b. Viertes Jh. 1. Die Erweiterung der Thematik. Der sich abzeichnende Verfall des Röm. Reiches in der Mitte des 3. Jh. führt auch im geistigen Leben zu einem Verlust griech.-röm. Tradition. Das Aufkommen partikularistischer Kräfte ist begleitet vom zunehmenden Gebrauch einheimischer Sprachen etwa im Kult u. Schulbetrieb der Dörfer u. Städte (R. MacMullen, Provincial languages in the Roman empire: AmJournPhilol 87 [1966] 1/5), aber auch von einer weitgehenden Ausschaltung von Griechen aus der hohen Reichsverwaltung (L. de Blois, The 3rd cent. crisis and the Greek elite in the Roman empire: Historia 23 [1984] 358). Als Gegenbewegung entsteht zu Beginn des 4. Jh. im Osten eine Renaissance des Hellenismus, die über die geistig-literarische Ebene hinaus zum kraftvollen Wiederaufblühen eines griech. Nationalbewußtseins führt. Stolz nennen sich die Vorkämpfer der alten Kultur H. Unter der Leitung einflußreicher Rhetoren finden sich an den östl. Hochschulen Studenten zusammen, die sich in Sprache u. Denkweise wiederum nach dem Vorbild der alten Dichter, Philosophen u. Historiker richten. Römische Überlieferung u. vor allem die lat. Sprache verlieren an Ansehen; man lehnt sie als fremd u. minderwertig ab, während umgekehrt die Kenntnis des Griechischen im Westen zurückgeht (Marrou 435/55). Durch die Verlegung der Hauptstadt weiß man sich in Übereinstimmung mit der Gesamtentwicklung; denn seit der diokletianisch-constantinischen Erneuerung verlagert sich der politische, wirtschaftliche u. kulturelle Schwerpunkt in den Osten (G. Dagron, Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 [Paris 1974] 48/76). Unter dem beherrschenden Einfluß des Philosophen

Jamblich wird der Neuplatonismus zum Vorkämpfer einer Wiederbelebung griechischen Geistes (so J. Bidez, Der Philosoph Jamblich u. seine Schule: C. Zintzen [Hrsg.], Die Philosophie des Neuplatonismus = WdF 186 [1977] 288f). Dabei lassen sich zwei Richtungen unterscheiden: Neben einer aristokratisch-esoterischen Beschränkung auf das kulturelle u. nationale Erbe steht der Versuch, durch Übernahme politischer Ämter eine ‚Erneuerung des Hellenismus' zu erreichen (dazu bes. Cracco Ruggini 250). Als Gegner werden ‚die Galiläer' empfunden, wie sie zB. Kaiser Julian wegen der Herkunft ihres Stifters verächtlich nennt (c. Galil.); denn in ihrer Ablehnung der alten Götter u. dem ‚barbarischen Stil' ihrer Schriften erkennt man eine ernste Gefahr für jene Werte, die man erneuern will.

2. Einzelstimmen. α. Libanios. Der Rhetor aus Antiochia, der den Westen niemals kennenlernt u. keine politischen Ämter im Dienste eines Kaisers übernimmt, fühlt sich ganz als Vertreter hellenischer Bildung (zB. ep. 278, 2; 282, 5: Ἕλληνες, die griech. Sprechenden u. griech. Gebildeten). Eine Gefährdung jener Tradition sieht er einmal in der lateinisch gelehrten Jurisprudenz, der sich die Jugend in großen Scharen in Berytos u. Rom zuwendet, anstatt, wie er wünscht, sich der von ihm gelehrten griech. Rhetorik zu widmen (zB. ep. 26; or. 49). So trifft seine Ablehnung auch die lat. Sprache, welche die auf eine politische Karriere hoffenden Jünglinge dem Griechischen vorziehen (zB. or. 62, 21). Für unerwünschte Schmarotzer an den Ἑλληνικοὶ λόγοι hält er die Christen, da sie sich vom Kernpunkt hellenischer Überlieferung, dem Götterglauben, losgesagt haben (H. Wolf, Libanios u. sein Kampf um die hellenische Bildung: G. Fatouros/T. Krischer [Hrsg.], Libanios = WdF 621 [1983] 240/2). Dagegen gründet sich sein Nahverhältnis zu Julian auf die gleiche Griechenbegeisterung, von der sich dieser erfüllt zeigt (vgl. etwa or. 18, 197f). Da aber Julian zugleich Kaiser des Röm. Reiches ist, findet Libanios auch ein positives Verhältnis zu Roms politischer Aufgabe. Zwar nennt er ihn ‚einen H., der über H. herrscht', aber wenn er ihn zugleich als Widerpart der Barbaren anspricht, so wird seine Aufgabe als Herrscher über alle Reichsbewohner klar (or. 15, 25). Mit der Ansicht, daß die Römer hellenischer Abkunft seien, wird von Libanios zwar der kulturelle Überlegenheitsanspruch der Griechen wieder aufgenommen, aber gleichzeitig werden die Abkömmlinge des Aeneas, Griechen wie Römer, als Vertreter der Zivilisation der barbarischen Unbildung entgegengestellt. So trennen sich für Libanios die Begriffe Ἕλληνες u. Ῥωμαῖοι in der Weise, daß bei ersteren der ethisch-kulturelle Gehalt, bei den Römern der politische Akzent vorherrscht. Wenn er Triumphe der röm. Truppen gegen die Perser im Osten als Siege des Griechentums gegen Barbarei u. Unkultur interpretiert, so gibt sich darin der Grieche zu erkennen, der an seiner Solidarität mit Kaiser u. Imperium keinen Zweifel läßt (zB. or. 12, 20; 18, 36. 281; 30, 33f; Palm 92).

β. Kaiser Julian. Julian ist durch Herkunft, Erziehung u. tief verwurzelte Neigung der herausragendste Vertreter der spätantiken H.verehrung. Auch während seiner Regierungstätigkeit verbleibt er in stetem Umgang mit klassischer Lektüre u. steht so der lat. Welt weitgehend fremd gegenüber. Die Römer selbst, auch ihre heiligen Riten u. ihr Vertrauen auf die alten Götter hält er für griechischen Ursprungs (or. 11 [4], 39, 152d [2, 2, 131 Bidez/Lacombrade]; vgl. C. Lacombrade, Kaiser Julian u. die röm. Tradition: R. Klein [Hrsg.], Julian Apostata = WdF 509 [1978] 287f). Da er sich als griechischer Philosoph versteht, betont er vor allem den intellektuellen u. religiösen Sinngehalt des Begriffs Ἕλληνες: Griechen sind ihm alle jene Bewohner des Reiches, welche sich in der Pflege des überkommenen Erbes griechischer Kultur u. Religion verbunden fühlen (zB. or. 2 [3], 18f [1, 1, 104f Bidez]; ep. 201, 413d [1, 2^2, 231 B.] über Himerios; ep. 97 [ebd. 177] über Libanios; dazu Athanassiadi-Fowden 121/60). Zwar glaubte er, daß die geborenen Griechen, vor allem die Athener, das hellenische Wesen am vollkommensten bewahrten (misopog. 348c [2, 2, 171 Bidez/Lacombrade]), aber auch bei Angehörigen nichtgriechischer Völker findet er hellenische Gesittung vor (or. 4 [8], 8, 252ab [1, 1, 205 B.] über den Kelten Flavius Sallustius). Mit Stolz zieht er die H. als Verehrer der alten Götter den gottlosen, barbarischen Christen vor, so daß es für diese nahe lag, ihre hellenischen Gegner als *Heiden zu titulieren (ep. 29 [1, 2^2, 55 B.] an Eutherius: ein Opfer wird dargebracht ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ τῶν Ἑλλήνων; ep. 78, 375c [ebd. 85] an Aristoxenos: in dem meist von Christen bewohnten Kappadokien gibt es keinen einzigen echten H., ἄνδρα καθαρῶς

Ἕλληνα; ep. 114, 437d [1, 1, 195 B.]: die Zahl der Christen ist gleich τῷ πλήθει τῶν Ἑλλήνων; ep. 98, 400c [ebd. 181] an Libanios: Batnai ist ein χωρίον Ἑλληνικόν, da dort noch geopfert wird). Zum ursprünglichen Gebrauch des Wortes Ἑλληνισμός in der Bedeutung ‚korrekter Gebrauch des Griechischen' wohl schon bei Theophrast (nach Cic. orat. 75/9), in der Lehre der stoischen Rhetoren (Diog. Bab. frg. 24 [SVF 3, 214, 11f] als ἀρετὴ λόγου u. vielleicht auch POxy. 7, 1012 frg. 17 [S. 82. 101f]) u. schließlich bei den Grammatikern des 1. Jh. vC. (s. Bichler 7/10 u. o. Sp. 388). – Darüber hinaus ist der Kaiser bestrebt, eine Reformierung heidn.-griechischen Lebens im gesamten Reich einzuleiten, wobei er vor einer gewissen Kopierung christl. Institutionen nicht zurückschreckt (J. Bidez, Kaiser Julian der Abtrünnige [1940] 274/87). So fordert er, daß die Ἑλληνισταί, die religiös u. kulturell der heidn. Tradition ergebenen Reichsbewohner, in den Werken der Milde u. Armenfürsorge nicht hinter den Juden u. Galiläern zurückstehen sollten (ep. 84, 430d [1, 2, 145 B.]), freilich muß er feststellen, daß die hellenische Sache (ὁ Ἑλληνισμός), d. h. die Belebung der alten Kulte, nicht mehr erreichbar war (ebd. 429c [ebd. 144]). Auch ein Ausschluß christlicher Beamter aus hohen Verwaltungsstellen u. vor allem christl. Lehrer aus den Schulen (ep. 61c, 422b/424b [73/5]) war nicht mehr durchzuführen (R. Klein, Kaiser Julians Rhetoren- u. Unterrichtsgesetz: RömQS 76 [1981] 73/94).

γ. Themistios. Auch Themistios fühlt sich der Verbreitung griechischer Sprache u. Kultur verpflichtet, wofür er sich durch aktive Beschäftigung mit der Philosophie einsetzte (Übersetzung der Paraphrasen aristotelischer Schriften; dazu Dagron 14/26). Weniger distanziert gegen öffentliche Aufgaben, preist er als ‚griechischer Philosoph' die Kaiser Constantius II (or. 1; 2; 4), Jovian (or. 5), Valens u. Valentinian (or. 6/12) sowie Theodosius I (or. 14/9) nach dem Vorbild des platonischen Philosophenherrschers als Verkörperung des göttlichen Gesetzes u. fordert sie auf, Milde, Gerechtigkeit u. Toleranz zu üben u. den Frieden zu verwirklichen (P. Hadot, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 603). Sein Ziel ist die Erneuerung der geistigen Werte des Griechentums mit Hilfe aller Strömungen u. Mächte (S. A. Stertz, Themistius: ClassJourn 71 [1976] 354/8). Er stellt die röm. Geschichte gleichberechtigt neben die griech. Tradition u. überträgt den Rombegriff auf die neue Hauptstadt im Osten, wodurch der Gegensatz ‚griechisch-römisch' weitgehend an Bedeutung verliert (vgl. die Bedeutung von Ῥωμαῖος geradezu als ‚griechisch', bes. in der Umgangssprache, zB. Act. Pilat. prooem. [211 Tischendorf]; Damasc.: Suda s. v. Μαρκελλῖνος [1, 3, 325 Adler]). Da sich für ihn das Reich als einzige große Polis darstellt, verblassen auch die Gegensätze zwischen Ober- u. Unterschichten u. noch mehr zwischen röm. Bürgern u. Barbaren (bes. Goten u. Persern), soweit diese bereit sind, sich dem Friedenswillen der Kaiser zu unterwerfen (zB. or. 8, 114d/115b; 10, 129d/130c. 133a). Neu ist bei ihm die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Glauben der Christen. Ausgehend vom neuplatonischen Toleranzgedanken, sieht er es als sein wichtigstes Anliegen an, das gemeinsame Erbe der hellenischen Kultur zu bewahren, das ihm Grund genug ist, sich nicht in Glaubenskämpfen zu zerreiben (bes. or. 5, 67b/70a; vgl. Cracco Ruggini 221/41). So beschäftigt er sich trotz seines Heidentums mit den Schriften der Christen (Ἀσσύρια γράμματα), in welchen er Parallelen zu griechischen Lehren entdeckt (or. 7, 89d; 11, 147bc; 19, 228d/229a) u. distanziert sich gleichzeitig vom Restaurationsversuch Julians u. unduldsamen Mysterienkulten. Als geschätzter Mitarbeiter mehrerer Kaiser erreichte er schließlich das höchste Amt, das in der christl. Hauptstadt vergeben werden konnte (Stadtpräfekt iJ. 383/84).

δ. Synesios. Am Übergang vom Heidentum zum Christentum steht ‚der philosophische Humanist' Synesios v. Kyrene (Geffcken), der sich durch Erziehung u. geistige Interessen dem Kulturgriechentum verbunden weiß (C. Lacombrade, Synésios de Cyrène, hellène et chrétien [Paris 1951] 11/21; J. Bregmann, Synesios of Cyrene [Berkeley 1982]). Sein praktischer Sinn überzeugt den Schüler der gelehrten Neuplatonikerin *Hypatia, daß sich ein heidnisch geprägter Hellenismus nicht mehr verwirklichen läßt (ep. 56; 136 Garzya); daher versagt er sich nicht, als er in seiner Heimatstadt aufgrund einer besonderen Notlage überraschend in das Bischofsamt berufen wird (bes. ep. 105 G.). Hier hält er sich von allem ungesunden Bekehrungseifer frei, wie er ihn bei den ägypt. Mönchen erlebt. Unbeeinflußt von den Attakken seiner Gegner, benützt er die Bezeichnung Ἕλληνες ausschließlich für die Angehö-

rigen griechischer Zunge u. den Begriff Ἑλληνισμός für die griech. Kultur, nicht aber für die Anhänger der alten Kulte (zB. or. regn. 3 Terzaghii; ep. 51; 101; 148; 154 [91, 4; 169, 7f; 260, 2; 272, 10; 276, 5. 13f. 23 G.; vgl. H.-I. Marrou, Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism: A. Momigliano [Hrsg.], The conflict between paganism and Christianity in the 4th cent. [Oxford 1963] 144). Im J. 399 trägt er als Abgesandter seiner Heimatstadt in Kpel seine Rede über das Königtum vor, in der er Arkadius nicht nur das Idealbild eines menschenfreundlichen, philosophisch gebildeten Herrschers vor Augen hält, sondern sich mit einer Reihe praktischer Vorschläge als Patriot zu erkennen gibt. Er beschwört den Wagemut früherer Feldherren, die es nicht duldeten, daß Barbaren ehrwürdige röm. Einrichtungen mit Füßen traten u. einen unerträglichen Einfluß im Reich erlangten (or. regn. 20/4 T.). Das trotz aller persönlichen Selbstbescheidung rückhaltlose Bekenntnis zu einem machtvollen Kaisertum, dem alle Reichsbewohner als ὑπήκοοι zu Gehorsam verpflichtet sind, führt Synesios zu einem ‚byz. Patriotismus', wie er für die Folgezeit charakteristisch wird (Salaville 54).

IV. Jüdisch. a. Die Hellenisierung des Judentums seit dem 2. Jh. vC. Die Bekanntschaft des jüd. Volkes mit der griech. Zivilisation wird deutlich greifbar seit der Zeit Alexanders d. Gr. u. vor allem seit den Diadochenkönigen, als die Juden Untertanen der Seleukidenherrscher wurden u. ihr Territorium von einem Kranz griechischer Städte umgeben war. Bereits iJ. 302 eroberte Ptolemaios I Jerusalem u. schleppte einen großen Teil der Bewohner nach Ägypten weg, wo sie Sprache u. Sitten der Eroberer annahmen (Hengel, Juden 25/33. 126/44; **Aegypten II). Als Antiochos IV Epiphanes mit der toleranten Politik seiner Vorgänger brach u. einen verstärkten Hellenisierungsprozeß einleitete, entstand in Palästina eine betont griechenfreundliche Bewegung unter dem von dem Seleukiden eingesetzten Hohenpriester Jason, welcher iJ. 175/74 den Bau von Tempeln, Thermen, eines *Gymnasiums u. einer Palästra veranlaßte (K. Bringmann, Hellenist. Reform u. Religionsverfolgung in Judäa [175/163 vC.] [1983] 66/96). Da dieser Anschluß an die hellenisierte Umwelt auch eine Hinneigung zur griech.-oriental. Götterreligion einschloß (Opferbefehl Jasons für Herakles in Tyros: 2 Macc. 4, 18/20), entstand unter den Makkabäern eine nationalreligiöse Reaktion. Man verstand Jasons Entgegenkommen als Abfall des Volkes πρὸς τὸν Ἑλληνικὸν χαρακτῆρα (ebd. 4, 10) u. als ἀκμή τις Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις ἀλλοφυλισμοῦ (ebd. 4, 13), d. h. als Verrat an der Jahwereligion zugunsten einer griech. Lebensweise; die Aufgabe des Sabbats u. der Beschneidung sowie der Vollzug griech. Opfer wurden als μεταβαίνειν ἐπὶ τὰ Ἑλληνικά angeprangert (ebd. 6, 9; Windisch 504f). Als Pendant zu Ἑλληνισμός erscheint erstmals Ἰουδαϊσμός in der Bedeutung ‚jüdische Gesetzestreue' (2 Macc. 2, 21; 8, 1; 14, 38). Damit erhält der Begriff Ἕλληνες eine Affinität zum Heidentum, u. Ἑλληνισμός erscheint als gefährlicher Gegensatz zur jüd. Religion, ohne daß jedoch eine Identifizierung vollzogen wird; denn die nichtjüdischen, d.h. heidn. Völker heißen weiterhin ‚Goim' = ἔθνη (ebd. 6, 4; 14, 14; zu ἔθνος in der LXX Schmidt; Fredouille 1116f). Da die Gesetzestreuen die jüd. Hellenisten u. ihre seleukidischen Helfer auch als Barbaren u. sich selbst als patriotische Bürger bezeichneten, galten die Ἕλληνες den Juden der damaligen Zeit als das Volk mit griechischer Sprache, Sitte u. einer polytheistischen Religion (Speyer/Opelt 283). Darin ist zugleich eine negative Bewertung enthalten (Habicht). Die Hellenisierung des Judentums war trotz der Makkabäererhebung gegen die Seleukidenherrschaft ein nicht aufzuhaltender Prozeß, der durch die Einbeziehung Palästinas in den Herrschaftsbereich Roms noch gefördert wurde. Dies führte dazu, daß die jüd. Minderheiten in der Diaspora, in Ägypten, der Cyrenaika, in Kleinasien, Griechenland u. in der Stadt Rom das Griechische bald als ihre Muttersprache ansahen (außer in Syrien). Vor der bedingungslosen Assimilation wurden sie jedoch durch das Festhalten am AT (in der griech. Übersetzung der LXX) u. durch den Besuch der Synagoge bewahrt (Hengel, Hellenisierung 6/12; über das entstehende jüd.-griech. Schrifttum ders., Anonymität, Pseudepigraphie u. ‚literarische Fälschung' in der jüd.-hellenist. Literatur: EntrFondHardt 18 [1972] 231/307). Aber auch im Mutterland fühlte sich *Herodes d. Gr. den Griechen verwandter als dem eigenen Volk, was er durch neue entsprechende Bauten in Jerusalem offen zeigte (A. Schalit, König Herodes, der Mann u. sein Werk [1969] 328/403); sein Sohn Aristobulos wird von Flavius Josephus nach-

drücklich als φιλέλλην vorgestellt (ant. Iud. 13, 318; zu Herodes: 19, 329). Trotz weitgehender Adaptierung griech. Kultur, die bis zu offener *Apostasie führte (bekanntes Beispiel Tiberius Iulius Alexander, der praefectus Aegypti unter Nero; Joseph. b. Iud. 2, 309. 492/8; vgl. Philo prov. 2), war die aufkommende spätjüd. *Apologetik (G. Bardy: o. Bd. 1, 536) bestrebt, vor allem unter Hinweis auf das höhere Alter der prophetischen Bücher, den eigenen Glauben zu wahren u. den Vorrang der jüd. Religion zu verteidigen, so daß sich als Ergebnis eine gewisse Synthese zwischen atl. Offenbarung u. griech. Denken einstellte (Hengel, Judentum 45/52; Kaiser 68/88).

b. Philon. Jener Einklang zeigt sich anschaulich an dem mit der hellenischen Bildung vollständig vertrauten, im Kontakt mit den geistig führenden Kreisen seiner Heimatstadt stehenden Philon (S. Sandmel, Philo: ANRW 2, 21, 1 [1984] 31). Wie ein heidn. Grieche verwendet er für die gesamte Menschheit die überkommene Antithese ,H.-Barbaren', in welcher trotz aller Formelhaftigkeit noch immer eine Höherbewertung des durch Sprache u. Bildung ausgezeichneten griech. Volkes zum Ausdruck kommt (Belege bei H. Leisegang: L. Cohn/P. Wendland, Philonis Alex. opera 7, 1 [1926] 8f s. v. Ἕλληνες). Bemerkenswert ist zB. der stolze Hinweis auf die griechenfreundliche Politik des Augustus, der ,nicht nur Griechenland um viele andere griech. Länder bereicherte, sondern auch die meisten wichtigen Teile der barbarischen Welt hellenisierte' (ἀφελληνίσας: leg. ad Gai. 147). Der ständige Gebrauch griech. Dichter- u. Philosophenzitate zeigt, wie gründlich Philon sich den Bildungsschatz jenes Volkes angeeignet hatte, dessen Sprache er als alexandrinischer Jude wohl allein noch verstand. Trotzdem hält er treu an seinem jüd. Glauben fest u. ist überzeugt, daß die jüd. Gesetze des Moses, des besten aller Gesetzgeber, alle angelockt u. gewonnen hätten, Barbaren, Griechen u. die übrigen Völker (vit. Moys. 2, 12. 20. 40. 44; vgl. spec. leg. 4, 61; leg. all. 2, 15; plant. 14). Da er der eigenen Überlieferung eine absolute Priorität zumißt, ist es ihm möglich, von seinem Volk das Odium eines Barbarenstammes zu nehmen (Belege: Speyer/Opelt 262). Mit dem häufigen Vergleich zwischen Ἑβραῖοι bzw. Χαλδαῖοι u. Ἕλληνες (unter stetem Vorrang der ersteren) verfolgt Philon das gleiche Ziel (zB. praem. et poen. 8. 23. 31; conf. ling. 69; mut. nom. 71 usw.). Die Götterverehrung der Griechen sucht er mit Hilfe der allegorischen Methode (*Allegorese) rational zu erklären, was auch als Antwort auf die heidn. Kritik an den biblischen Erzählungen zu verstehen ist (B. L. Mack, Philo Judaeus and exegetical traditions in Alexandria: ANRW 2, 21, 1 [1984] 233/6. 250/2). Aber er spart auch nicht mit harten Worten gegen die mythischen Erfindungen der Griechen u. ihre Scheinweisheit (zB. praem. et poen. 8; vgl. Bardy aO. 538).

c. Flavius Iosephus. Der hellenisierte Historiker, der sich zur Abfassung seiner Werke der griech. Sprache bedient (L. H. Feldman, Flavius Josephus revisited: ANRW 2, 21, 2 [1984] 859) u. sich ebenfalls zu dem Gegensatz H.-Barbaren bekennt (zB. b. Iud. 1, 3. 6), besinnt sich dort auf sein Judentum, wo es um die Ablehnung des fremden Götterkultes u. die Zurückweisung eines kulturellen Ausschließlichkeitsanspruchs der Griechen geht. So schildert er in gleicher Weise wie 2 Macc. 2, 4 den Kampf der thoratreuen Juden gegen die Abtrünnigen, die er unter der Bezeichnung Ἑλληνικὴ πολιτεία zusammenfaßt (ant. Iud. 12, 240f), u. läßt keinen Zweifel, auf wessen Seite er steht bei deren Kampf gegen die erzwungene Verehrung von *Götterbildern (ebd. 15, 329: ἀγάλματα καὶ τύπους μεμορφωμένους πρὸς τὸν Ἑλληνικὸν τρόπον). Der religiöse Akzent wird auch in der wiederholten Gegenüberstellung der Ἕλληνες u. Χαλδαῖοι (bzw. Αἰγύπτιοι) deutlich (zB. c. Ap. 1, 14. 28; 2, 1). In der Auseinandersetzung mit dem alexandrinischen Judenfeind Apion tauchen die bekannten apologetischen Motive erneut auf, besonders das höhere Alter des jüd. Volkes u. seines Glaubens sowie die Uneinigkeit griech. Dichter u. Philosophen über ihre eigene Religion (ebd. 2, 115/27; vgl. E. Schürer, The literature of Jewish people in the time of Jesus 3 [New York 1972] 321/50). Gegen die unmoralischen Göttermythen der Griechen bilden die Abschnitte über die jüd. Sittenlehre (Joseph. c. Ap. 2, 199/219) u. das Lob jüd. Festigkeit (ebd. 2, 220/35) eine wirkungsvolle Folie. Iosephus findet aber auch lobende Worte über die treffliche Gottesvorstellung Platons, in dessen Lehren er auch sonst Übereinstimmungen mit dem mosaischen Gesetz findet (ebd. 2, 255/7). So ist trotz seiner klaren Haltung gegen unglaubwürdige Göttermythen der Griechen

eine enge Bindung zu deren Kultur u. Geschichte nicht zu verkennen, auch bei ihm sind die Begriffe Ἕλλην, Ἑλληνικός u. Ἑλληνισμός nicht im Sinn von Heiden, heidnisch u. Heidentum gebraucht, sondern als Kennzeichnung für die Angehörigen des griech. Volkes u. ihre Tradition (vgl. A. Schalit/K. H. Rengstorf [Hrsg.], A complete concordance to Flavius Josephus Suppl. 1 [Leiden 1968] 44 s. v. Ἕλληνες, Graeci u. Ἑλληνικός, Graecus).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Evangelien. 1. Marcus. In der Gegend von Tyrus begegnet Jesus einer Frau, die als Ἑλληνίς bezeichnet wird, mit dem Zusatz Συροφοινίκισσα τῷ γένει (Mc. 7, 26). Damit wird lediglich die nichtjüd., griech. Herkunft betont (Weniger; Windisch 506; zu weitgehend Jüthner 90: eine Heidin; zur Bezeichnung Phönikiens als Συροφοινίκη im Gegensatz zu der Λιβοφοινίκων γῆ um Karthago s. Strab. 17, 3, 19).

2. Johannes. Beim Einzug in Jerusalem treten an Jesus Ἕλληνές τινες heran, die als φοβούμενοι oder σεβόμενοι τὸν θεόν charakterisiert werden (Joh. 12, 20), also Griechen ihrer Herkunft nach, bisweilen als Halbproselyten oder Heiden bezeichnet, ‚die, ohne Juden geworden zu sein, regelmäßig u. zahlreich die Synagoge besuchen' (Simon, Gottesfürchtiger 1063). Während des Laubhüttenfestes werfen strenggläubige Juden Jesus vor, er wolle seine Verkündigung εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων ausdehnen, seine Absicht sei es, διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας (Joh. 7, 35). Es ist hier geographisch an die Griechen außerhalb von Palästina zu denken, die zT. mit Diasporajuden zusammenlebten.

b. Die Apostelgeschichte. 1. Ἕλληνες. An zahlreichen Stellen werden darunter die in Griechenland, Makedonien, Kleinasien u. Syrien lebenden Griechen verstanden, speziell der nichtjüd. Teil der Bevölkerung, den Paulus zur christl. Religion bekehrte, so in Ikonium (Act. 14, 1), Lystra (16, 1), Thessalonike (17,4), Beroea (17, 12), Korinth (18, 4), Ephesus (19, 10. 17; 20, 21). Paulus wird beschuldigt, er habe Ἕλληνας in den Tempel von Jerusalem geführt u. ihn entweiht (21, 28). Auch wenn er Juden u. Griechen nebeneinander stellt u. damit den Glaubensunterschied nicht außer acht läßt, sind hier überall Menschen griechischer Herkunft, Zivilisation u. Sprache gemeint. Hinzu kommt, daß Lukas, Vf. der Apostelgeschichte, selbst ein Heidenchrist hellenistischer Abkunft war (Col. 4, 14), so daß auch deshalb schwerlich an die abwertende Bedeutung ‚Heiden' zu denken ist.

2. Ἑλληνισταί. Diese Neubildung findet sich Act. 6, 1 u. 9, 29 (als Textvariante auch 11, 20), abgeleitet von dem Verb ἑλληνίζειν, ‚griechisch sprechen' (s. u. Sp. 435). Gewöhnlich versteht man darunter in Jerusalem ansässige, aus der griech. Diaspora stammende Judenchristen griechischer Sprache, im Gegensatz zu den Ἑβραῖοι, den gläubigen Juden aramäischer Sprache (Lietzmann, Gesch. 1, 62; Fredouille 1118). Es muß sich um eine ‚ziemlich geschlossene, durch ihre kultisch-religiöse Einstellung charakterisierte Gruppe' gehandelt haben (Bichler 30). Unter den Hellenisten ragt besonders Stephanus durch Mut u. Gewandtheit in der Diskussion mit den Juden hervor (Simon, Stephen).

c. Die Paulusbriefe. 1. Die Formel Ἕλληνες καὶ βάρβαροι. Rom. 1, 14 gebraucht Paulus die Formel für die gesamte Menschheit (‚Ich bin ein Schuldner der Ἕλληνες u. der βάρβαροι, der σοφοί u. der ἀνόητοι'). Durch den Zusatz werden die beiden Begriffe nach antik-heidnischem Verständnis im Sinne einer kulturellen Überlegenheit der Griechen über alle anderen Völker gewertet. Dies wird aus späteren Kommentaren zu dieser Stelle deutlich, zB. Pelag. in Rom. 1, 14 (PL Suppl. 1, 1116): Sapientes Graecos [apud quos omnis philosophia est], barbaros insipientes appellat; ähnlich Theodrt. in Rom. 1, 14 (PG 82, 561; dazu Speyer/Opelt 267f). Col. 3, 11 werden neben den Barbaren noch bes. Skythen genannt, was keinen Gegensatz, sondern eine Steigerung bedeutet (O. Michel, Art. Σκύθης: ThWbNT 7 [1964] 450).

2. Die Formel Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες. Mit dieser häufig erscheinenden Gegenüberstellung (1 Cor. 1, 24; 10, 32; 12, 13; Gal. 3, 28; Col. 3, 11) wird ebenfalls die gesamte Menschheit bezeichnet, für die das neue Evangelium gilt. Ἕλληνες sind hier der durch Sprache, Abstammung, Kultur u. Religion von den Juden unterschiedene Teil der Menschheit (Windisch 510). Zu beachten ist, daß durch die Voranstellung der Juden der heilsgeschichtliche Vorrang dieses Volkes ausgedrückt wird, was sich auch in dem mehrfach beigefügten Zusatz πρώτῳ (bei Ἰουδαίῳ) zeigt (Rom. 1, 16; 2, 9; 3, 9), während bei den H. die Weisheit als besonderer Charakterzug hinzugefügt ist (zB. 1 Cor. 1, 22f).

3. Die nähere Charakterisierung der Ἕλλη-

νες. Paulus, der sich in besonderem Maße als Apostel der ‚H.‘ versteht, entwirft von diesen ein düsteres Bild (Rom. 1, 12/32): Sie sind trotz ihrer Erkenntnis von Gottes Schöpfung dem *Götzendienst verfallen, sie haben absichtlich die göttliche Ordnung übertreten u. sind, vom Strafgericht Gottes erfaßt, ein ungerechtes u. lasterhaftes Volk geworden. Sie suchten die Weisheit, aber das Kreuz wurde ihnen zur Torheit (1 Cor. 1, 22f); jedoch auch sie tragen das ἔργον τοῦ νόμου, das ihnen ihr *Gewissen bezeugt, im Herzen u. werden von Gottes Heilsbotschaft erreicht, wenn sie Gutes tun (Rom. 2, 7/10. 12/6). Weil die Griechen in besonderem Maße als die Vertreter des Heidentums angesehen werden, besteht naturgemäß ein enger Zusammenhang zwischen Griechen u. Heiden (ἔθνη). Die Begriffe Ἕλληνες u. ἔθνη in der Gegenüberstellung zum Volk der Juden wechseln miteinander ab (Rom. 3, 29f; 1 Cor. 1, 22/4). Da aber selbst an diesen Stellen die Griechen primär als Volk gemeint sind u. in den übrigen Fällen ausschließlich eine Nationenbezeichnung vorliegt, kann von einer durchgehenden Identifizierung von ‚Griechen‘ u. ‚Heiden‘ bei Paulus noch nicht gesprochen werden, wohl aber sind die Voraussetzungen für eine spätere Gleichsetzung gegeben (Windisch 513f).

4. Die Einheit von Ἰουδαῖοι u. Ἕλληνες in Christus. Nach Rom. 10, 12 ist die ursprüngliche Scheidung zwischen Juden u. Griechen in der neuen Gemeinschaft des einen Herrn, den alle anrufen, aufgehoben. Nach 1 Cor. 12, 13 sind alle, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, durch einen Geist zu einem Leben getauft; nach Gal. 3, 27f ist es ebenfalls die Taufe, die eine Bekehrung bewirkt, so daß es nicht mehr Juden noch Griechen gibt, sondern nur noch eine Gemeinschaft in Jesus Christus. Nach Col. 2, 9/11 gehört die Unterscheidung zwischen Ἕλλην u. Ἰουδαῖος dem alten Menschen an, der in der Taufe ausgezogen wurde u. durch den neuen Menschen abgelöst ist, welcher nur noch die Einheit in Christus kennt. Mit diesen Aussagen ist in der christl. Religion durch den gemeinsamen Glauben an Christus eine prinzipielle Aufhebung aller nationalen u. kulturellen Unterschiede ausgesprochen. Bis diese Einheit jedoch universell Wirklichkeit geworden ist, gibt es drei Gattungen von Menschen: Juden, Griechen u. die Angehörigen der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (1 Cor. 10, 32). Diese bestehen aus berufenen Juden u. Griechen, die an Christus als göttliche Kraft u. göttliche Weisheit glauben (1 Cor. 1, 24). Somit ist bei Paulus die Vorstellung einer Dreigliederung der Menschheit in Griechen, Juden u. Christen bereits vorhanden, die Christen als tertium genus sind freilich kein eigenes Volk, sondern eine Gemeinschaft, die sich aus Angehörigen der anderen beiden Völker bildet (W. Schaefke, Frühchristl. Widerstand: ANRW 2, 23, 1 [1979] 624).

II. Östliche christl. Literatur. ‚Du wirst sagen, daß unter ἑλληνίζειν bald ein Kult, bald ein Volk u. die, welche zuerst die Kraft der Sprache erfunden haben, zu verstehen sind‘ (Gregor v. Naz. an Kaiser Julian: or. 4, 103 [SC 309, 252]).

a. Kulturell-ethnisch. 1. Relativierung des Hellenenbegriffes. α. Der allgemeine Gleichheitsgedanke. αα. Gleiche Berufung aller Menschen. Nach christlichem Glaubensverständnis werden Volkszugehörigkeit u. Bildungsgrad des einzelnen Menschen bereits vor der Aufnahme in die ‚Kirche Gottes‘ weitgehend bedeutungslos (Weyer 38/44). Clemens v. Alex. betont, daß alle Menschen die gleiche natürliche Kenntnis von Gott besitzen; denn kein Mensch könne, sei er Grieche oder Barbar, Ackerbauer, Nomade oder Stadtbewohner, ohne Glauben an ein höheres Wesen existieren (strom. 5, 133, 7). Origenes erklärt, daß das Streben, Gott zu erkennen, keiner Bildung u. Gelehrsamkeit bedürfe, wesentlich sei allein das Bemühen der Menschen (c. Cels. 3, 48). Es sei die Aufgabe der Verkünder der christl. Wahrheit, dem Christentum aus Menschenliebe jeden, wer es auch immer sei, zuzuführen (ebd. 6, 1). Nach Joh. Chrysostomus sind nicht die Ahnen entscheidend, auf die einer sich berufen kann, auch nicht das Geschlecht der Juden oder Griechen, sondern das rechtschaffene Leben (in Mt. hom. 3, 4 [PG 57, 35f]). Die bisherige Differenzierung nach H., Skythen u. Barbaren ist bei ihm aufgehoben durch die Gerechtigkeit Gottes, die allen Menschen natürlicher Gotteserkenntnis zuteil wird (in Rom. hom. 1, 6 [PG 60, 399]). Von einer einzigen Natur aller Menschen, der Griechen u. Barbaren, spricht Theodoret (affect. 5, 71), wodurch eine gewisse Ähnlichkeit mit kosmopolitischen Gedanken der Sophistik (zB. Antiph. Soph.: VS 87 B 44 frg. B [2, 352f]) u. der Stoa (Zenon, Epiktet, Seneca, Marc Aurel) gegeben ist (Thraede 132/9). Geistige Voraussetzungen für die Formulierungen der Kirchenväter finden sich auch im röm.

Bereich, wo das Denken von der Gleichheit aller Menschen aufgrund der persönlichen Tüchtigkeit u. untadeliger Lebensführung seit der Degenerierung der Nobilität aE. der Republik Fuß gefaßt hatte (Speyer 1199/201).

bb. Gleichwertigkeit in der christl. Gemeinschaft. Stets verweist man auf christlicher Seite darauf, daß der Gleichheitsgedanke innerhalb der Kirche seine praktische Verwirklichung finde. Anknüpfend an Gal. 3, 28 u. Col. 3, 11 distanzieren sich Clemens v. Alex. (zB. paed. 1, 31, 1f) u. Joh. Chrysostomus (zB. in Gal. comm. 4, 1; in Col. hom. 8, 1; in Rom. hom. 19, 8 [PG 61, 657; 62, 351; 60, 593f]) von allen bildungsbedingten u. ethnischen Abstufungen in der christl. Gemeinschaft, da durch das Sakrament der Taufe einer des anderen Bruder geworden sei, Juden u. Griechen, Sklaven u. Freie (Clem. Alex. strom. 5, 30). Den Adel des Glaubens u. die gleiche Würde aller Menschen in Christus, der Griechen u. Barbaren, der Fremdlinge u. der Bürger, stellt letzterer dem Stolz des röm. Herrschervolkes u. der Einbildung der σοφοὶ τῶν Ἑλλήνων gegenüber mit ihren langen Bärten u. Philosophenmänteln (Joh. Chrys. in Rom. hom. 2, 5 [PG 60, 407]). Das christl. Gleichheitspostulat wird nicht durchbrochen durch die wiederholte Hervorhebung der Bildungsunterschiede, wenn zB. von den Alexandrinern innerhalb der Kirche die Verständigen u. Scharfsinnigen, d.h. die Teilhaber an der griech. Bildung, neben den einfachen Gläubigen aus dem Volke eigens genannt werden; denn dies führt lediglich zu einer unterschiedlichen Aufgabenzuweisung bzw. Gotteshingabe (zB. Orig. c. Cels. 4, 9). Beide Gruppen bilden zusammen die christl. Gemeinde, die durch Jesus Christus erlöst wurde (zB. Clem. Alex. strom. 7, 7, 6), so daß eine Höherstellung des griech. σοφὸς ἄνθρωπος nicht mehr gegeben ist (ebd. 6, 159, 9). Durch die Aufhebung aller nationalen u. kulturellen Schranken in eine neue Ordnung werden die Christen zu Bürgern eines neuen Reiches, das sich freilich erst im Jenseits in voller Reinheit zeigen wird (Greg. Naz. or. 8, 6 [PG 35, 796]; Basil. hom. 19, 2 [PG 31, 509]). Vgl. Weyer 45/68.

β. Einzelkritik. Die Kritik der Kirchenväter an den Ἕλληνες orientiert sich an den beiden Hauptangriffspunkten der Griechen, der niederen sozialen Stellung der Gemeindemitglieder u. ihrer mangelnden Bildung (vgl. O. Gigon, Die antike Kultur u. das Christentum [1966] 104/26).

αα. Κλέπται τῆς φιλοσοφίας. Ebenso wie die Juden bezichtigten auch die Christen die griech. Philosophen des Diebstahls aus alttestamentlichen Schriften (*Erfinder). So entrüstet sich Clemens v. Alex. darüber, daß οἱ παρ' Ἕλλησι φιλόσοφοι Teile der Wahrheit ganz ohne Verständnis den hebr. Propheten entnommen u. sie als eigene Lehren ausgegeben hätten; einen Teil hätten sie verfälscht, anderes töricht umgedeutet, einiges aber sei von ihnen selbst herausgefunden worden (strom. 1, 87, 2). Immer wieder wird Platon als Schüler u. Nachfolger des Moses genannt (zB. paed. 3, 54, 2; strom. 1, 66, 3), der Grieche habe seine Abhängigkeit für die zahlreichsten u. schönsten Gedanken selbst zugegeben (ebd. 1, 68, 2). Wie die Griechen insgesamt als ὑφαιρούμενοι jüdisch-barbarischer Lehren gelten (6, 28, 1), so werden im einzelnen als Übernahmen aus dem Judentum die Vorstellung von Strafen nach dem Tod (5, 90, 4), die Lehre von der Welt als etwas Gewordenem (5, 92, 1) u. die Existenz des Teufels hervorgehoben (5, 92, 5; dazu Weyer 86/99). Zum Beweis dieser Thesen versucht man nach dem Vorbild von Philon u. Josephus (dazu o. Sp. 417/9), mit einem umständlichen Zahlengerüst das höhere Alter der jüd. Schriften gegenüber den Lehren der griech. Denker zu erweisen (Clem. Alex. strom. 1, 101/50; so auch Tat. or. 29, 1; 31, 1/6; 36, 1/41, 11; Theophil. Ant. ad Autol. 1, 14; 2, 30. 37; 3, 1. 16; PsIustin. coh. Graec. 9/34 [42/110 Otto]; Min. Fel. Oct. 34, 5; Tert. apol. 18, 5/19, 8; 21, 1; 47, 1). Zum Topos der Entlehnung der griech. Philosophie aus dem AT u. der Erwiderung der heidn. Griechen u. Römer s. J. F. Gager, Moses in the Greco-Roman paganism (New York 1972); Speyer/Opelt 258f. 269f (Übereinstimmungen mit den Überlieferungen barbarischer Völker in der griech. Philosophie nimmt man schon früh als Bestätigung für die Richtigkeit des eigenen Denkens, zB. Megasth.: FGrHist 715 F 3). Die These von einem teilweisen Diebstahl der griech. Philosophie (zB. Eus. praep. ev. 10, 4, 33) bedeutet weniger eine Distanzierung vom griech. Bildungsgut als vielmehr eine Werbung für die ‚christl. Philosophie', die so zur ernsthaften Konkurrentin der griech. Paideia wird.

bb. Widersprüchliche Lehren. Mit Vorliebe zielt man auf christlicher Seite in der Abwehr

heidnischer Polemik (nach dem Vorbild der jüd. Apologetik u. der heidn. Skeptiker) auf divergierende Meinungen der früheren Dichter u. Philosophen über alle wesentlichen, nicht nur die Götter berührenden Fragen. So versucht Tatian, seine Gegner mit der Aufzählung widersprüchlicher Sätze aus der griech. Literatur über die Unsterblichkeit der Seele bloßzustellen (or. 25, 3; durch Zitate aus Homer, der Schule des Thales, Pythagoras, Epikur, Empedokles, Platon u. Aristoteles). *Athenagoras meint bei der Widerlegung des ἀσέβεια-Vorwurfs gegen die Christen ironisch, daß die Griechen selbst keine einheitliche Auffassung von ihren Göttern besäßen u. jeder Stamm u. jeder Philosoph den anderen der Gottlosigkeit bezichtigt habe (leg. 6. 14; dazu bes. Geffcken, Apol. 160. 187). Nicht nur die Unterschiede zwischen dem Stoiker Chrysipp u. Epikur über die Fürsorge der Götter u. die Entstehung der Welt, sondern die Widersprüche der Dichter über die Weltregierung kontrastiert Theophilus v. Ant. unter Verwendung zahlreicher Zitate mit der ‚Wahrheit' der atl. Propheten in der biblischen Schöpfungsgeschichte (ad Autol. 4/8; ähnlich PsIustin. coh. Graec. 1/8 [2, 19/41 Otto]). Der Spötter *Hermias macht die verschiedenen Versuche heidnischer Philosophen, das Wesen Gottes, der Seele u. der Welt zu erklären, sogar zum alleinigen Inhalt seiner ‚Irrisio'. *Athanasius betont, wenn die Griechen mit all ihren Lehren nur wenige Leute von der Unsterblichkeit zu überzeugen u. zu einem tugendhaften Leben hinzuführen vermochten, so deswegen, weil ihre Sophismen noch zu Lebzeiten der Philosophen zum Gegenstand wechselseitiger Kontroversen geworden seien (incarn. 47. 50; vgl. Basil. hex. 1, 2; 3, 3). Damit glaubte man, den Wert der christl. Lehre in ihrer Einfachheit u. Unangefochtenheit in helles Licht rücken zu können (Weyer 103f).

cc. Anmaßung, Eigenliebe, Selbstgefälligkeit. Wie die heidn. Römer seit der Zeit des älteren Cato geißelten auch die Christen das anmaßende Verhalten, welches die führenden Vertreter des Griechentums gegen fremde Völker u. Glaubensgemeinschaften zeigten. Einen Einblick vermitteln die Abwehrreaktionen der Apologeten. So hält Tatian den Philosophen Prahlerei (or. 2, 1), Schmeichelei (2, 2), Hoffart (3, 1) u. dünkelhafte Zungenfertigkeit vor (3, 3) u. weist damit jeden Angriff gegen die neue Religion als ungerechtfertigt zurück. Mit der gleichen Empörung beginnt Theophilus v. Ant. seine Verteidigung, indem er die griech. Philosophen als armselige Menschen mit verdorbenem Sinn kennzeichnet, denen eine gelenke Zunge u. wohlklingende Phrasen Wohlgefallen, Lob u. eitlen Ruhm verschaffen (ad Autol. 1, 1). Clemens v. Alex. charakterisiert die Griechen als selbstsüchtig u. prahlerisch (strom. 1, 87, 7. 180, 5; 2, 48, 1), besessen von Eigenliebe, da sie sich stets auf irgendwelche Menschen berufen statt auf ihre eigentlichen Lehrer (gemeint ist vor allem Moses; ebd. 6, 58, 3), erfüllt von Wissensstolz u. *Heuchelei (1, 100, 4f; 6, 55, 4). Origenes kreidet ihnen Selbstherrlichkeit u. betrügerischen Sinn an, weil sie jeden Einwand gegen die Lehren ihrer Weisen ablehnten (c. Cels. 4, 30). Der griech. Redefertigkeit stellt der Christ die schlichte u. wirksame christl. Predigt gegenüber, wie sie ‚der bei den Griechen herrschenden, schlimmen Sophistik mit ihrer Überredungsgabe, Schlagfertigkeit u. der in den Gerichtshöfen sich spreizenden Rhetorik mit ihren kunstvollen Satzgefügen u. rednerischem Aufputz' nicht bekannt sei (ebd. 3, 39). Athanasius verspottet ebenfalls das Wortgepränge der Gebildeten seiner Zeit (incarn. 47), u. Basilius verlacht die verschiedenartigen Meinungen der griech. Weisen über die Entstehung des Himmels als kunstgerechtes Geschwätz (hex. 3, 3). Diese Empörung darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die ernsthaften Vertreter der christl. Religion in zunehmendem Maße erkannten, daß nur die Aneignung griech. Philosophie u. Literatursprache die ‚H.' für die neue Lehre gewinnen konnte (H. Fuchs, Die frühe christl. Kirche u. die antike Bildung: R. Klein [Hrsg.], Das frühe Christentum im röm. Staat = WdF 267 [1971] 33/46; ders., Art. Bildung: o. Bd. 2, 353/7).

dd. Spottlust u. Unmoral. Jene besonders durch die Alexandriner bekannte Verhöhnung der christl. Unbildung (zB. Clem. Alex. strom. 2, 3, 1; Orig. c. Cels. 1, 27; 3, 18. 44; 8, 75) war auch dann noch lebendig, als sich die christl. Religion bei den höheren Schichten auszubreiten begann. So meint Athanasius, daß man nicht die eigene Lehre geringschätzen u. den Glauben an Christus für unvernünftig halten dürfe, wie etwa die Griechen, ‚die mit verleumderischer Zunge spotten u. offen über uns lachen' (incarn. 33). Jene Spottlust richtete sich konkret etwa gegen

die Kreuzespredigt u. die Menschwerdung des Gottessohnes (ebd.), aber in erster Linie gegen die kunstlosen Schriften der Apostel, die ohne jeden literarischen Schmuck geschrieben seien (Theodrt. affect. 8, 7). Bereits die Namen der Apostel werden als barbarisch angeprangert; selbstbewußt stellt Theodoret die Soloecismen der Fischer den attischen Syllogismen entgegen u. verweist mit Stolz auf den Sieg der barbarischen Sprache über die griech. Schönrednerei (ebd. 5, 64). Daneben sucht er der κωμῳδία seiner Gegner dadurch beizukommen, daß er der lat. Sprache schärferes Denken u. genauere Ausdrucksweise zuerkennt (5, 74). Zahlreich sind die unmoralischen Eigenschaften, welche den ‚gottlosen' Griechen immer wieder vorgehalten werden. Mit Blick auf ihre Göttermythen findet man bei ihnen Grausamkeit (Tat. or. 22/7), Treulosigkeit (ebd. 2), Lügenhaftigkeit (Athenag. leg. 21), Üppigkeit (Clem. Alex. paed. 2, 72f) u. viele andere Laster (Weyer 110/25). Wenn auch mit starker Ironie vorgetragen, so verfehlte der Vorwurf der Päderastie, den Joh. Chrysostomus gegen die Griechen erhebt, seine Wirkung nicht (in Rom. hom. 4, 2 [PG 60, 418f]). Mit solchen Äußerungen ist der Höhepunkt der Kritik an den durch eigene Schuld ungläubig gebliebenen Ἕλληνες erreicht, eine Höherbewertung vor anderen Völkern erscheint in keiner Weise mehr gegeben.

2. *Wertschätzung.* Kennzeichnend für die Einsicht vieler Christen, dem Bildungsgut der Griechen in der frühen Kirche einen angemessenen Platz zu schaffen, ist die allegorische Deutung des göttlichen Befehls an die Israeliten, beim Auszug aus Ägypten die goldenen u. silbernen Gefäße der Ägypter mitzunehmen (Ex. 3, 22; 11, 2; 12, 35f). Origenes glaubt, daß die Christen ebenso den Auftrag erhalten hätten, die wertvollen Gaben der H., nämlich ihr kulturelles Erbe, zu sich herüberzunehmen (ep. 2, 2/4 [SC 148, 188/92]).

α. Die Übernahme der Formel ‚Hellenen – Barbaren'. Wie schon bei Paulus neben der ethnischen Bedeutung die von den Griechen vorgenommene kulturelle Differenzierung gegeben war (Rom. 1, 14), so begegnet diese in dem häufigen Gebrauch der Formel bei den frühchristl. Apologeten (Justin, Hippolyt, Ep. ad Diogn., Tertullian, Clemens, Origenes; zahlreiche Belege: Speyer/Opelt 280f). Aber man begnügte sich nicht mit dieser generellen Trennung der Menschheit, deren beide Glieder eine negative Kennzeichnung erfuhren, wenn ihnen die Χριστιανοί als religiöse Gruppe gegenübergestellt wurden (Clem. Alex. strom. 6, 1, 4). Schon der Zusatz ‚Gebildete – Ungebildete' (in Anlehnung an Rom. 1, 14), den zB. Origenes übernimmt (c. Cels. 1, 26), läßt das kulturelle Gefälle deutlich werden, ähnlich wenn Clemens Griechen u. Barbaren verschiedene Entwicklungsstufen (προκοπαί) in der Vollendung durch den Glauben zuerkennt (strom. 7, 11, 2). Auch im einzelnen wollten die christl. Theologen, die selbst griechisch gebildet waren, die frühere Gegensätzlichkeit zwischen Ἕλληνες u. βάρβαροι nicht aufheben. Auffällig ist zB., daß Clemens (im Anschluß an Xenophanes) die sanfte Art der Griechen von der Roheit der Phantasie bei den barbarischen Völkern u. ihrer wilden, leidenschaftlichen Gemütsart abhebt (ebd. 7, 22, 1). Ohne Bedenken klagt der gleiche Autor, daß im Trojanischen Krieg die Gefilde der Barbaren das edle griech. Blut getrunken haben (paed. 3, 13, 5; vgl. auch den Hinweis auf die Wildheit der Barbaren ebd. 25, 1 u. den Gegensatz: Prunkliebe, Üppigkeit – Sittsamkeit ebd. 13, 2). Daraus wird klar, daß auch bei den christl. Theologen in der Scheidung ‚Griechen – Barbaren' über alle Formelhaftigkeit hinaus noch immer der Kulturbegriff der H. lebendig ist. Der Grund liegt darin, daß sie sich selbst dem Kulturgriechentum zugehörig fühlen. Auch im 4. u. 5. Jh. kommt dieser Gegensatz immer wieder zum Vorschein (zB. Athan. apol. c. Arian. 1, 10 [PG 26, 32]; Eus. laud. Const. 16 [GCS Eus. 1, 249, 31f]; Theodrt. affect. 1, 12; 5, 58/60).

β. Vorzüge. aa. Träger der Philosophie. Wurde bereits das harte Urteil über die Griechen als κλέπται τῆς φιλοσοφίας dadurch relativiert, daß man den Diebstahl nur auf einen Teil der Philosophie bezog, so bemühten sich besonders die alexandrinischen Theologen darum, die griech. Philosophie (mit Ausnahme des Götterglaubens) als etwas Gutes zu erweisen, die nach dem Plan der göttlichen Vorsehung eine Aufgabe als προπαιδεία u. ζήτησις τῆς ἀληθείας erhalten habe (Clem. Alex. strom. 1, 15, 3. 18, 2f. 30, 3. 80, 5. 99, 1 u. ö.). Ihr Wert bestimmt sich dadurch, daß sie den Geist übt, den Verstand weckt u. den Scharfsinn hervorbringt, um die wahre Philosophie, d. h. die christl. Lehre, aufzuspüren (ebd. 1, 32, 4). In scharfer Antithese zu jenen Glaubensgefährten, welche es als Werk des

Teufels ansahen, die Wahrheit zu verdrehen (zB. Tert. praescr. 7, 8/13 [CCL 1, 193]: Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen? Was die Akademie mit der Kirche?), hat schon Justin mit seiner Theorie vom λόγος σπερματικός die Griechen Sokrates u. Heraklit neben die Juden Abraham, Ananias, Azarias u. Elias gestellt u. als Christen angesprochen, da sie ‚mit Vernunft' lebten (apol. 1, 46). Clemens v. Alex. glaubt, daß die Philosophie den Griechen als ein ihnen eigenes Vermächtnis gegeben worden sei, da sie eine Vorstufe der auf Christus beruhenden Philosophie sei (strom. 6, 67, 1; ähnlich 6, 42, 1), er nennt sie ‚ein deutliches Abbild der Wahrheit, ein göttliches, den Griechen verliehenes Geschenk' (1, 20, 2; ähnlich auch 6, 94, 1). Auch Origenes schätzt die positiven Gedanken u. Erkenntnisse der H., teilt jedoch gleichfalls den Propheten des Alten Bundes u. den Aposteln einen höheren Rang zu (c. Cels. 6, 2), u. Eusebius räumt τοῖς παρ' Ἕλλησι λόγοις die zweite Stelle nach der ἀληθὴς σοφία ein (h. e. 4, 15, 3 [GCS Eus. 2, 1, 314]). Bemerkenswert sind die zahlreichen Bilder, welche Basilius in der Mahnrede an seine Neffen über Wert u. Auswahl griech. Bildung gebraucht (leg. lib. gent. 2/4 [42/6 Boulenger]: Färber-, Sonnen- u. Bienengleichnis). Mit der Wertschätzung der Philosophie war gleichzeitig eine Respektierung der Griechen als Träger dieser Lehren gegeben. Für Gregor v. Nyssa besteht das vollkommene christl. Bildungsideal in einer steten inneren Reife bis zur Herausbildung der geistigen u. sittlichen Gestalt des Menschen, der Gottebenbildlichkeit, worin unschwer die Übernahme des klass. Paideia-Gedankens zu erkennen ist (W. Jaeger, Das frühe Christentum u. die griech. Bildung [1963] 65/76; H. Dörrie, Art. Gregor III [Gregor v. Nyssa]: o. Bd. 12, 883/93).

bb. Partielle Gotteserkenntnis. Clemens v. Alex. gesteht den Griechen als Folge des einzigartigen Besitztums der Philosophie auch eine teilweise erste Erkenntnis des wahren Gottes der Christen zu, was er als eine noch größere Auszeichnung dieses Volkes hervorhebt (Überstimmungen von Pythagoras u. Platon mit den Worten der Propheten). Nach der Ankunft des Herrn aber habe das heilige Licht jenes von den Menschen angezündete Feuer der Philosophie überstrahlt (strom. 5, 29, 4/6). Außer an dieser Stelle, die durch den Vergleich zwischen der Sonne des geistigen Lichts u. der mit Hilfe eines Dochtes brennenden Flamme, welche die Menschen entzünden, veranschaulicht wird (nach Joh. 1, 9), nimmt dieser den Griechen am meisten entgegenkommende Theologe den gleichen Gedanken unter Berufung auf die Areopagrede des Paulus noch einmal auf (strom. 1, 91, 4). Unter Bezugnahme des dort verwendeten Aratzitats: ‚Wir sind seines Geschlechts' (Act. 17, 28), folgert er, daß bereits Paulus treffliche Aussprüche bei den Griechen erkannte. Der vom Apostel in Athen entdeckte Altar habe gezeigt, daß schon von den Griechen der Schöpfergott verehrt wurde, freilich nur κατὰ περίφρασιν, während ihn die Christen durch den Sohn κατ' ἐπίγνωσιν erfaßt u. kennengelernt hätten. Der Weg zur richtigen Gotteserkenntnis aufgrund ihrer geistigen Begabung war die besondere Gabe, welche ‚den Besten der Griechen' von der Vorsehung geschenkt wurde (strom. 6, 159, 8). Noch weiter geht Eusebius, der die Christen als Ἕλληνες bezeichnet, die den ererbten Aberglauben abgelegt haben (praep. ev. 1, 5, 10 [GCS Eus. 8, 1, 21f]).

cc. Historische Exempla. In seiner Mahnschrift πρὸς τοὺς νέους erkennt Basilius die Lebensführung vieler Griechen als vorbildlich für eine christl. Erziehung an (leg. lib. gent. 5/7 [46/52 Boulenger]). Die gesamte Dichtung Homers gilt ihm als ein Hymnus auf die Tugend, die Verse von Solon u. Theognis sowie die Geschichte von *Herakles am Scheideweg sollten von der christl. Jugend als Ansporn für ein tugendhaftes Leben angenommen werden. Als beispielhafte Vorbilder, deren Handlungsweise mit dem Leben übereinstimmt, erscheinen Perikles, Euklid v. Megara, Sokrates u. *Alexander (d. Gr.). Ihr nachsichtiges Verhalten gegenüber Schmähungen entspreche durchaus dem christl. Liebesgebot (nach Mt. 5, 39). Auch die Genügsamkeit vieler griech. Künstler u. Philosophen könnten christl. Knaben nachahmen. So zieht Basilius aus der προπαίδευσις-Lehre der Alexandriner die praktische Folgerung u. übernimmt einen großen Teil der Tradition, wie sie in den Schulen seit alters weitergegeben wurde, so daß er zu Recht als führender Vertreter des christl. Humanismus gilt. Auf der gleichen Ebene liegt die stolze Entgegnung Gregors v. Naz. (*Gregor II) an Kaiser Julian, der durch den Ausschluß christl. Lehrer aus den Schulen die jungen Christen von der griech. Bildung fernzuhalten versuchte (Cod. Theod. 13, 3, 5) mit der Begründung, daß

man den als Vorbild gepriesenen klass. Schriftstellern nicht in einem Punkt, der Religion, Torheit u. Unmoral vorwerfen könne (Iulian. Imp. ep. 61c, 423b [1, 2^2, 74 Bidez]). Gregor hält es für unerträglich, die alten Autoren, wie Thukydides u. Isokrates, allein für die Heiden reservieren zu wollen; denn sie sind auch für ihn u. seine Freunde zu einem Wissensschatz u. einer Kraft geworden (or. 4, 100 [SC 309, 248]). Der Höhepunkt in dieser Entwicklungslinie ist wiederum mit Gregor v. Nyssa (*Gregor III) erreicht, dessen Bildungsgang ohne die Aufnahme praktischer Lehrgrundsätze der klass. Paideia unverständlich bleibt (Jaeger, Christentum aO. 69).

dd. Das sprachliche Vorbild. Trotz des stets geäußerten Stolzes auf die Einfachheit u. Verständlichkeit christlicher Schriften wußten bereits die Alexandriner die formale Sprachkunst der Griechen zu würdigen u. sich der klass. Wort- u. Grammatikregeln zu bedienen. Die griech. Väter des 4. u. 5. Jh. wie Gregor v. Naz. u. Joh. Chrysostomus schrieben ihre Werke im Stil der damals gepflegten Zweiten Sophistik, u. es gelang ihnen so vollkommen, daß sie schließlich keine vergleichbaren Mitbewerber mehr auf heidn. Seite hatten (Norden, Kunstpr.[3] 2, 550/73; A. Wifstrand, Die alte Kirche u. die griech. Bildung [Bern 1967] 28/48). Eine gewisse Achtung vor der εὐγλωττία Ἑλληνική liegt bereits in der Art, wie man die Übertragung des AT ins Griechische einschätzt; sie wird von Clemens v. Alex. als Ausdruck besonderer Fürsorge Gottes u. gleichsam als Weissagung in griech. Sprache aufgrund göttlicher Eingebung geschätzt (strom. 1, 38, 3. 149, 3). Damit gibt er zu erkennen, daß er die γλῶττα Ἑλληνική höher bewertet als alle anderen Sprachen. Sie entstand zwar später als die jüdische, wie er im Anschluß an Philo vit. Moys. 1, 23 meint, u. wurde als Buchstabenschrift von den Phönikern übernommen (strom. 1, 153, 3), aber sie übertrifft an Wohlklang u. Ausdrucksfähigkeit alle übrigen (zB. ebd. 6, 55, 4). Eusebius spricht Johannes deswegen die Verfasserschaft der Apokalypse ab, weil sie nicht in reinem Griechisch, sondern mit barbarischen Wendungen abgefaßt sei. Er hebt sie von den Briefen u. dem Evangelium des Apostels ab, die nicht nur in fehlerlosem Griechisch, sondern auch mit höchster Gewandtheit des Ausdrucks, der Redeweise, Gedankenentwicklung u. Satzverbindung geschrieben seien (h. e. 7, 25 [GCS Eus. 2, 2, 690/700]; vgl. 7, 31, 1 [716]). Ein ähnliches Bewußtsein von der einzigartigen Stellung der griech. Sprache spiegelt sich darin, daß er gewisse fremdländisch anmutenαe Namen der Gnostiker als barbarisch klingend verwirft (ebd. 6, 7, 7 [534]; vgl. Hieron. vir. ill. 21 Bernoulli u. ep. 75, 3, 1 [CSEL 55, 32]). In gleicher Weise beklagt Epiphanius v. Salamis die βαρβαρωνυμία u. βαρβαρική ὀνοματοποιία gnostischer Äonen (haer. 25, 3, 5 bzw. 31, 3, 3 [GCS Epiph. 1, 270. 386f]).

b. Religiös. 1. Der tertium-genus-Gedanke (Griechen – Juden – Christen). Das Selbstbewußtsein der Christen, ein ‚drittes Volk' zu sein, erscheint erstmals deutlich zu Beginn des 2. Jh. im ‚Kerygma des Petrus' (nach Clem. Alex. strom. 6, 41f; vgl. H. Karpp, Art. Christennamen: o. Bd. 2, 1124f). Der Primat des religiösen Aspekts ist gewahrt, wenn es heißt, daß Gott nicht nach der Weise der Griechen (in anthropomorpher Form), auch nicht nach der Art des Alten Bundes, sondern in geistiger Weise zu erkennen sei (Harnack, Miss.[4] 1, 281/9; Schaefke aO. [o. Sp. 422] 624/7). Werden hier die Griechen als einziges Volk genannt, welches eine Vielzahl von Göttern verehrt, so verlieren sie diese Sonderstellung bei Aristides durch eine Aufspaltung der θεῶν προσκυνηταί in drei γένη: Chaldäer, H., Ägypter (apol. 2f). Zu einem gewissen Nebeneinander von Juden u. Griechen versteht sich der Brief an Diognet, wenn er den θεοὶ τῶν Ἑλλήνων u. der δεισιδαιμονία Ἰουδαίων die θεοσέβεια τῶν Χριστιανῶν gegenüberstellt (1). Ähnlich urteilt Clemens v. Alex., der die Christen als höhere Einheit auffaßt, in welche die beiden anderen Völker (der Weisheit u. des Gesetzes) zusammengeführt werden (strom. 3, 70; 6, 44, 1). Von den Heiden wurde diese Einteilung als Schimpfwort gegen die sich vom Gemeinschaftsleben ausschließenden Christen verwendet (Tert. Scorp. 10, 1 [CCL 2, 1087]). Tertullians Ziel ist es nachzuweisen, daß man einen solchen Vorwurf allein um des Glaubens willen zu erleiden habe: sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natione, ut sint Romani, Iudaei, dehinc Christiani (nat. 1, 8, 11 [CCL 1, 22]). Daraus geht hervor, daß im Westen nicht die Griechen, sondern die Römer als das führende heidn. Volk angesehen werden. Die griech. Gegner trugen ebenfalls zur Ausgrenzung der Christen aus der Formel ‚Griechen – Barbaren' bei, indem sie ihnen

vorhielten, daß sie weder wie die H. dächten noch wie die Barbaren lebten, sondern durch Abfall vom Glauben der Väter einen Weg zwischen den H. u. Juden suchten, den es nicht gebe (Eus. praep. ev. 1, 2, 2/4 [GCS Eus. 8, 1, 8f]). Daraus wird klar, daß man auf der Gegenseite jene Dreiteilung noch immer ethnisch-kulturell verstand, während die Christen die neue, wahre Art der Gotteserkenntnis betonten (ebd.). Noch im 4. Jh. äußert Gregor v. Naz. (or. 45, 4 [PG 36, 628]), daß die rechte Lehre einerseits von denen, die mit den Juden am strengen Eingottglauben festhalten (ἰουδαΐζοντες), gefährdet sei, andererseits von denen, die mit ihrem Glauben von der Verschiedenheit der göttlichen Personen der heidn. Irrlehre verfallen (ἑλληνίζοντες); die doppelte Gegnerschaft beweist auch der Satz des *Apollinaris v. Laod. über die, welche ‚an der griech. u. jüd. Krankheit leiden' u. nicht an die Menschwerdung Christi glauben wollten, sondern durch ‚menschliche Überlegungen u. griechische Weisheit' Erkenntnisse zu gewinnen glaubten (quod un. Chr. 2 [295, 12/8 Lietzmann; vgl. 169, 20/4. 208, 27f L.]; Basil. ep. 45, 2; 224, 2; hex. 9, 6; Lechner 25f). Es sind zwei Begriffe, die für Juden bzw. Griechen als charakteristisch angesehen werden, νόμος u. σοφία, wobei den Juden ein νόμος θετός, den Griechen ein in ihrer σοφία begründeter νόμος φυσικός zuerkannt wird, den sie aber durch den Götzendienst mißachten (Theod. Mops. frg. in Rom. 2, 29 [116 Staab]; vgl. Joh. Chrys. in Rom. hom. 5 [PG 60, 426]; Theodrt. in Rom. hypoth.: PG 82, 45). Durch diese Eigenschaften sind Juden u. Griechen aus dem großen Kreis der nichtchristl. Völker herausgehoben, denn Gesetz u. Weisheit sind besondere Gnadengaben. Gleichzeitig bleibt die bereits in der Zweiteilung ‚Griechen – Barbaren' enthaltene Trennung der σοφοί von den ἀνόητοι in der neuen Dreiteilung weiterhin gewahrt.

2. Der Götzendienst als Charakteristikum der Griechen. Eine negative Bewertung des Griechennamens ist immer dann vorhanden, wenn in Verbindung damit die λατρεία θεῶν genannt wird (Bardy aO. [o. Sp. 417] 542f). Athenagoras tadelt nach jüd. u. ntl. Vorbild das Volk der Griechen, daß es trotz größerer Weisheit noch mehr als die Barbaren irre, weil es viele erdichtete Götter einführte, denen es alle menschlichen Schwächen u. Untugenden anlastete (leg. 13. 19/21). Wenn Justin u. Tatian ihre Streitschriften Πρὸς Ἕλληνας betiteln, so wird diese von den Autoren bereits vorwiegend religiös gemeinte Anrede von den Nichtchristen noch ganz im nationalen Sinn verstanden (Opelt 6). Letzterer greift zusammen mit der griech. Götterlehre die gesamte Überlieferung (Rhetorik, Dichtkunst, Philosophie, Ethik, Theater u. Gesetzgebung) als töricht u. unduldsam, unmoralisch u. verlogen an, um im Anschluß daran die ‚barbarische Philosophie der Christen' zu rechtfertigen (zu eng Kukula 362f). Auch der Brief an Diognet (2), Athenagoras (leg. 13/30) u. Theophilus v. Ant. (ad Autol. 1, 9f) wollen mit ihrem Nachweis von der Torheit der Götterverehrung (unter steter Verwendung der von den Gegnern selbst gelieferten Argumente) die gebildeten Schichten der Griechen für ihre Religion gewinnen. Daraus ergibt sich, daß in dieser frühen Zeit mit den Angesprochenen noch nicht die Heiden schlechthin, sondern die Griechen in religiöser Hinsicht gemeint sind. Eine ähnliche Trennung zwischen Volk u. Religion liegt bei Hippolyt (ref. praef. 1, 8 [GCS Hippol. 3, 3) u. durchgehend bei Clemens v. Alex. vor, dessen Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας das gleiche Ziel verfolgt (2, 12f; 4, 49; 6, 67; vgl. strom. 4, 22). Aufschlußreich ist die doppelte Bedeutung in der Charakteristik des Origenes durch den Platoniker Porphyrius, ‚als Grieche unter Griechen erzogen, irrte er zu barbarischer Dreistigkeit ab' (Eus. h. e. 6, 19, 7 [GCS Eus. 2, 2, 560]), wo der religiöse Aspekt neben dem nationalen steht. Wenn auch die Angriffe der einzelnen Autoren in Ton u. Akzentuierung unterschiedlich geführt werden, so bleibt als gemeinsames Merkmal eine rigorose Distanzierung von der griech. Tradition unverkennbar, soweit diese mit dem Götterkult verbunden ist. Von Athanasius werden die noch immer göttergläubigen Griechen gemeinhin als ἀσελγεῖς u. ἔκβλητοι abqualifiziert (hist. Arian. 54f. 62 [PG 25, 760. 768] u. ö.).

3. Die Gleichsetzung ἔθνη – Ἕλληνες. a. Die Beschränkung auf die Griechen. Während anfänglich die Wortbedeutung von ἔθνη – ἐθνικός, ‚Heiden – heidnisch', aus der LXX u. dem NT weitergeführt wird, erhält das bis dahin schwerpunktmäßig ethnisch u. kulturell geprägte Wort Ἕλληνες erstmals bei Origenes in scharfer Antithese zu Christen u. Juden eine betont religiöse Akzentuierung (als Heiden), zB. c. Cels. 7, 10. Die neue Verwendung von Ἕλληνες als heidn. Griechen setzt sich im 4. Jh. allgemein durch,

so daß das alte Wort ἔθνη zunächst synonym mit Ἕλληνες verwendet wird, dann aber gegenüber diesem immer mehr zurücktritt (Fredouille 1119). Bezeichnend für den Übergang ist die Ausdrucksweise des Eusebius, bei dem in der Regel noch der Unterschied zwischen ἔθνη u. Ἕλληνες gewahrt ist (h. e. 4, 16, 7 [GCS Eus. 2, 1, 358], über Tatians Bekehrung von den Ἑλλήνων μαθήματα; ebd. 4, 8, 5 [316] über Justins Abwendung von der Ἑλληνικὴ φιλοσοφία; weitere Belege: GCS Eus. 2, 3, 139f s. v. Ἕλληνες). Wenn es weiterhin bei ihm heißt, Constantin habe christliche Beamte bevorzugt, den anderen aber ‚soweit sie Heiden zu sein schienen' (ἑλληνίζειν) verboten, den Göttern zu opfern (vit. Const. 2, 44 [GCS Eus. 1^2, 1, 66]), so ist hier die Identifizierung Griechen – Heiden deutlich, aber es handelt sich nur um solche Heiden, die in der griech. Bildungstradition standen. Das Wort ἑλληνίζειν erscheint nun durchweg in der Bedeutung ‚Heide sein, das Heidentum praktizieren' (zB. Athan. hist. Arian. 4, 10 [PG 25, 480]; Theodrt. affect. 3, 79; weitere Belege: Lampe, Lex. 451). Die Begriffe ἔθνη u. ἐθνικός werden immer noch dort verwendet, wo eine nach Volk u. Kultur nicht zu unterscheidende, verächtliche Masse gemeint ist, die auch im Glauben nicht mehr genau bestimmt werden kann (zB. Eus. h. e. 6, 3, 13 [GCS Eus. 2, 2, 528]: τῶν ἀπίστων ἐθνῶν; 6, 19, 9 [560]: τὸν ἐθνικὸν τρόπον; 6, 15 [552]: τὰ πλήθη). Auch bei Athanasius u. den Kappadokiern sind die Ἕλληνες innerhalb der Heidenwelt eine besondere Gruppe, so zB. wenn er von ihrem Spott gegen das Kreuz der Christen berichtet (Athan. c. gent. 1 [SC 18 bis, 48]; ähnlich ebd. 6 [64]; weitere Stellen: G. Müller, Lexicon Athanasianum [1952] 462) oder Basilius die Ἑλλήνων δόγματα für unzureichend hält, die Geheimnisse der christl. Offenbarung zu erklären (c. Eunom. 22 [PG 30, 857]), Gregor v. Naz. wiederum die Ἑλλήνων δόγματα für den Abfall Julians verantwortlich macht (or. 4, 38 [SC 309, 138]) u. Joh. Chrysostomus wiederholt das Lachen der Ἕλληνες über die Torheit des Kreuzes anprangert (zB. c. Iud. et gent. 4. 9 [PG 48, 820. 826]; weitere Belege: Lechner 27). Jede Differenzierung verwischt sich, wenn von diesem die Macht des Gekreuzigten dagegengestellt u. so der Stolz der H. auch gegenüber anderen heidn. Völkern wie Skythen, Thrakern, Sarmaten, Mauren u. Indern als gegenstandslos notiert wird (hom. div. 8, 1 [PG 63, 501]). Bei Theodoret klingt die Gleichsetzung ‚Griechen–Heiden' bereits im Titel des Werkes an: Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων (affect. prooem. 1, 19; 2, 95; 9, 28; 11, 16). Epiphanius definiert das im 4. Jh. neu aufkommende Wort Ἑλληνισμός für Heidentum durch die Kriterien εἰδωλολατρία u. δεισιδαιμονία, er nennt als Beispiele die vier αἱρέσεις Pythagoreismus, Stoizismus, Platonismus u. Epikureismus (haer. 1, 3, 1/9 [GCS Epiph. 1, 163f]; weitere Beispiele für Ἑλληνισμός Opelt 9). Der letzte Schritt in der Gleichsetzung erfolgte durch die Reaktion der Christen auf Julians Rückwendung zum griech. Erbe, das er in untrennbarer Verbindung zum alten Götterglauben sah (s. o. Sp. 412f). Die Formulierungen bei Philostorgius bieten hierfür die beste Bestätigung; denn bei ihm erscheint Julians Schritt generell als ein Hinüberwechseln πρὸς τὸν Ἑλληνισμόν (h. e. 3, 27; 7, 13 [GCS Philostorg.[3] 53. 98]) u. als Wiederaufrichtung dieses ‚griech. Heidentums' (ebd. 7, 1a [76]). Die unmittelbare Gegenüberstellung von Χριστιανισμός u. Ἑλληνισμός verrät das Ringen der beiden Weltanschauungen (ebd. 7, 4c [82]; vgl. 7, 1. 13 [77. 99]). Julian selbst bekannte sich, wie aus der in der Artemii Passio enthaltenen Kaiserrede deutlich wird, zu den Ἑλλήνων μαθήματα, er verabscheute τὸ Χριστιανῶν ἀθεώτατον γένος (ebd. 7, 4b [81]) u. stellte das Christentum dem ‚hellenischen Leben' gegenüber (ebd. 6, 5b [72]: τὸν Χριστιανισμόν–τὸν Ἕλληνα βίον; weitere Belege: GCS Philostorg.[3] 273f). Ein H. blieb in Zukunft im Verständnis der Kirchenhistoriker Sokrates (h. e. 3, 23; 4, 32 [PG 67, 440. 552]) u. Sozomenus (h. e. 1, 5. 8, 5; 2, 24, 3 [GCS Soz. 13f. 17. 82; weitere Belege ebd. 446]), Kyrill v. Jerus. (catech. 12, 27 [PG 33, 760]), Epiphanius v. Salamis (haer. 1, 4, 2 [GCS Epiph. 1, 165]) u. aller anderen christl. Schriftsteller dieser Zeit ein Heide des griech. Kulturkreises, zwar noch immer abgehoben von den übrigen Barbarenvölkern, aber den alten Göttern anhängend u. damit außerhalb der christl. Heilsordnung stehend, geprägt von einer sittlichen Haltung, die der christl. Religion entgegengesetzt war. Der alte Heidenname war überflüssig geworden.

β. Die Einbeziehung der Häretiker. Folgenreich war, daß die frühen Apologeten die Häretiker generell als Plagiatoren der H. zu erweisen suchten (Irenäus, Clemens v. Alex., Tertullian usw.). *Hippolyt glaubte, daß sich sämtliche Richtungen der Gnosis (er nennt

33) auf bestimmte Schulen der griech. Philosophie zurückführen lassen (ref. 5/9; K. Koschorke, Hippolyts Ketzerbekämpfung u. Polemik gegen die Gnostiker [1975] 11/55). So konnte seit dem 4. Jh. die Bezeichnung Ἕλληνες im Kampf um die Rechtgläubigkeit auch innerhalb der Kirche Verwendung finden. Athanasius stellt seine arianischen Gegner in eine Reihe mit den ἐθνικοί bzw. Ἕλληνες, indem er sie beschuldigt, mit diesen gemeinsame Sache zu machen. Unter Verwischung aller Unterschiede hält er dem arianerfreundlichen Kaiser Constantius sogar eine Rückkehr zum Heidentum vor (hist. Arian. 56 [PG 25, 761]: er ist ein H. geworden; vgl. auch Philostorg. h. e. 7, 2 [GCS Philostorg.[3] 77]: die Arianer eilten zurück εἰς τὸ Ἑλληνικόν). Auch Joh. Chrysostomus u. Kyrill v. Jerus. verbinden die Begriffe Ἕλληνες u. αἱρετικοί (*Häresie), ersterer, wenn er eine gemeinsame Auffassung der ‚Juden, H. u. Häretiker' über Auferstehung u. Totengericht feststellen zu können glaubt (in Laz. 4 [PG 48, 1011]), letzterer, wenn er neben die schönen Reden der H. die betrügerischen Lehren der Häretiker stellt, die sich als Christen ausgäben (Cyrill. Hieros. catech. 4, 2 [PG 33, 456]). Ein harter Vorwurf ist es, wenn Sokrates den Manichäern vorhält, sie seien Christen der Stimme nach, Heiden aber in ihren Lehren (Gegensatz χριστιανίζουσιν – ἑλληνίζουσιν; h. e. 1, 22 [PG 67, 136f]). Bezeichnend ist auch seine Behauptung, daß eine Irrlehre wie die des Apollinaris v. Laod. aus einer allzu intensiven Beschäftigung mit den Schriften der ‚H.' hervorgehe (ebd. 2, 46 [364]). Eine unmittelbare Gleichsetzung von Häretikern u. H. ist bei *Eunomius zu finden, der jene, welche bestimmte falsche Lehren verkünden, als Ἕλληνες, Οὐαλεντῖνοι καὶ βάρβαροι anprangert (Greg. Nyss. c. Eunom. 12 [1, 362 Jaeger]), schließlich bestimmte der unechte cn. 7 des Kpler Konzils vJ. 381 den heidengleichen Status von Eunomianern, Montanisten u. Sabellianern in der Weise, daß man sie in die Kirche aufnehmen solle, wie wenn sie vorher Heiden gewesen seien (Hefele/Leclercq 2, 1, 36 = Ep. de eis qui ad eccl. accedunt: F. Diekamp, Analecta patristica [Roma 1938] 83, 27: ὡς Ἕλληνας).

γ. Die Ausdehnung auf alle heidn. Völker. Den Ansatz zu einer unbegrenzten Ausweitung bietet die Praxis christlicher Autoren, in ihren Angriffen gegen die griech. Mythologie den Kreis der Götter beliebig zu erweitern, wie dies zB. schon Athanasius tut, der ägypt. Namen wie Isis, Osiris u. Horus, auch die Gottheiten der Phöniker u. Skythen einbezieht (c. gent. 9f. 25). Joh. Chrysostomus u. Theodoret kehren Polytheismus u. Idololatrie mit ihren widernatürlichen Exzessen als die allen Heiden gemeinsamen Merkmale hervor, so daß damit die Grenzen zwischen Ἕλληνες u. allen anderen ἔθνη fließend werden (Belege: Lechner 34f). Eine weitere Voraussetzung bot die gewaltsame Verfolgung der letzten Reste des Heidentums durch die Religionsgesetze Theodosius' I u. seiner Söhne, wodurch Ἕλληνες mit dem häufigen Zusatz τὴν θρησκείας zu einem allgemeinen Schimpfwort herabsank u. zur Bezeichnung für die Heiden in einem umfassenden, übernationalen Sinn zu werden begann (zB. Socr. h. e. 1, 3. 16; 2, 38; 3, 2. 13; 6, 18; 7, 14 [PG 67, 40. 117. 325. 381. 413. 721. 765]; Soz. h. e. 2, 34, 4; 5, 15, 10/6, 4 [GCS Soz. 99. 215/7]; Philostorg. h. e. 1, 1 [GCS Philostorg.[3] 5]: Ἑλληνικὰ μολύσματα; 3, 4 [34]: Ἑλληνικὴ πλάνη). In der Zeit Justinians vollzog sich schließlich die letzte, entscheidende Ausweitung des H.namens auf alle Heiden, unabhängig von der Volkszugehörigkeit, als Folge der offiziellen Gleichsetzung von Χριστιανοί u. Ῥωμαῖοι. Die nun eintretende Verabsolutierung belegt zB. Prokop, der von dem afrikanischen Stamm der Gadabiten berichtet, daß sie ‚der hellenischen Gottlosigkeit' anhängen (aed. 6, 4, 12). Es liegt auf der gleichen Linie, wenn bei dem um 600 schreibenden Kirchenhistoriker Evagrius ein arabischer Nomadenhäuptling als ἐξάγιστος καὶ παμμιαρὸς Ἕλλην erscheint (h. e. 6, 22 [238 Bidez/Parmentier]) oder die Frage an eine Sarazenin nach der Konfession lautet, ob sie Χριστιανή oder Ἕλλην sei (Joh. Mosch. prat. 136 [PG 87, 3, 3000]). Die Charakterisierung der H. als verabscheuungswürdige Menschen, welche der rechte u. makellose Glaube noch nicht erleuchtet hat, wie ihn die christl. ‚Römer' besitzen (Nov. Iust. 45), sollte für das gesamte MA gültig bleiben (Jüthner 99; Speyer/Opelt 280f).

III. Westliche christl. Literatur. Das Griechenbild der westl. Kirchenväter weist im ganzen die gleichen Züge auf, wie sie im Osten zu beobachten waren. Zwei Besonderheiten treten hinzu: Da die Sprache der Christen in den ersten Jhh. Griechisch war, spielt bei den lateinisch schreibenden Apologeten die Übertragung u. Erklärung griechischer

Begriffe vor allem theologischen Inhalts eine entscheidende Rolle, dies setzt eine besondere Einstellung zur griech. Sprache voraus (W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 944/8). Außerdem ist bekannt, daß der seit Origenes geläufige Terminus Ἕλληνες für Heiden im Westen nicht nachgebildet wurde, obwohl die abschätzige Wortbildung Graeculus eine gute Vorlage geboten hätte. Man behalf sich zunächst mit der wörtlichen Wiedergabe des biblischen Ausdrucks ἔθνη durch ethnici, gentes oder nationes (u. ihrer Derivate), auch mit negierten Adjektiven wie infideles, impii, iniqui. Im 4. Jh. tritt der Terminus paganus neben diese Bezeichnungen, ohne sie jedoch zu verdrängen (frühester Beleg CIL 10^2, 7112; vgl. auch Cod. Theod. 16, 2, 18. 7, 1; über die Deutungen des Wortes paganus Opelt 14f).

a. Die griech. Sprache. Zunächst fällt die hohe Wertschätzung auf, die man im Westen dem Griechischen ganz allgemein entgegenbringt. Bei Augustinus heißt es zB. civ. D. 8, 2 (CSEL 40, 1, 354): quantum enim attinet ad litteras Graecas, quae lingua inter ceteras gentium clarior habetur (ähnlich ebd. 8, 10 [371]; serm. 218, 6 [PL 38, 1085]; serm. Guelf. 10, 2 [472 Morin]). Er weiß, daß sich die Griechen durch elegantissima locutio (loc. hept. 2, 39 [CSEL 33, 408]) u. evidentissima distinctio (en. in Ps. 44, 19 [CCL 38, 507]) auszeichnen. Im einzelnen sind die Werke der lat. Väter angefüllt mit Wort- u. Sacherklärungen lateinischer Wörter u. Begriffe durch griechische Synonyma, wobei der griech. Sprache durchwegs größere Genauigkeit u. Anschaulichkeit zugestanden wird; zB. Tert. apol. 17, 1 (CCL 1, 117); an. 12, 1 (CCL 2, 797; weitere Belege: G. Claesson, Index Tertullianeus 2 [Paris 1975] 644). Ähnlich anerkennend gegenüber der Präzision griech. Ausdrucksweise äußert sich zB. Laktanz: Graeci melius et significantius μετάνοιαν dicunt quam Latine possumus resipiscentiam dicere (inst. 6, 24 [CSEL 19, 1, 572]; weitere Belege ebd. 310). Eine Fülle griechischer Wörter übernimmt Augustinus, nicht nur, um damit ein lat. Wort zu erklären, sondern noch häufiger, weil er eingestehen muß, daß seine Muttersprache keinen treffenden Ausdruck besitzt, zB. c. ep. fund. 29 (CSEL 25, 1, 229): omnino expers omni qualitate, unde illud quidam doctores Graeci apoion vocant; ähnlich in Ps. 118 serm. 22, 7 (CCL 40, 1740): quam dulcia faucibus meis verba tua! vel, quod de Graeco est expressius, eloquia tua. Jene Erklärungen sind für den Bischof von Hippo um so aufschlußreicher, da er als der einzige lat. Philosoph der Antike gilt, dem die griech. Sprache weitgehend unbekannt blieb (vgl. conf. 1, 23 [CSEL 33, 20f]; B. Altaner, Augustinus u. die griech. Sprache: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1939] 19/40). Er beruft sich bisweilen auf interpretes nostri (zB. in Ps. 118 serm. 20, 5 [CCL 40, 1732]). Auch Hieronymus gesteht ein, daß die lat. Sprache der griechischen in der Genauigkeit der Ausdrucksweise unterlegen ist, zB. in Jer. comm. 2, 29, 1 (CSEL 59, 93): sufflatorium in igne, quem significantius Graeci φυσητῆρα appellant (ähnlich 3, 61, 2 [197]) u. allgemein, wenn auch topisch ep. 114, 3: et facundiam Graecam Latinae linguae volui paupertate pensare. Auffällig ist die Verwendung des Griechischen im Gottesdienst in der Kirche Afrikas noch zur Zeit Augustins (zB. Aug. ep. 71, 4 [CSEL 34, 252]: Graeco prolato libro, id est linguae notissimae), was in einem Fall sogar zum Tumult in einer Kirche führte, als ein Bischof eine Stelle aus dem Buch Jona in einer auf dem hebr. Text beruhenden Version des Hieronymus verlas entgegen der bekannten LXX-Übersetzung (ep. 71, 5 [253]). Vgl. Th. Klauser, Der Übergang der röm. Kirche von der griech. zur lat. Liturgiesprache: ders., Ges. Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte u. Christlichen Archäologie = JbAC ErgBd. 3 (1974) 184/94.

b. Die griech. Bildung. Zwar nicht in gleicher Intensität wie die griech. Apologeten, die sich auf die Philosophie ihrer Vorfahren berufen konnten, aber mit ähnlicher Offenheit bekennen sich die führenden Vertreter der westl. Kirche zum Erbe der griech. Kultur (Bardy). Tertullian bewundert die ingenia Graecorum et Tuscorum, welche die Stadt Rom noch nicht mit der Herstellung von Götterbildern überschwemmten (apol. 25, 13 [CCL 1, 137]), Laktanz lobt den Ruhm der Sieben Weisen Griechenlands, durch welche das ganze Land in wunderbarem Eifer entbrannte, die Wahrheit zu erforschen (inst. 4, 1 [CSEL 19, 1, 276]). Freilich konnten die Graeci nach seiner Meinung wegen ihrer Unkenntnis der sacrae veritatis litterae nicht zur Erkenntnis der vollen Wahrheit gelangen, aber ihr Ruhm ist es, die Philosophie erdacht zu haben (3, 16, 16 [220]; epit. 46 [ebd. 725]: Lob für ihre Weisheit u. Klugheit, Spott über den Dämonenglauben). Augustinus interpretiert 1 Cor. 1, 24 auf folgende Weise: aposto-

lus ... virtutem et signa rettulit propter Iudaeos, sapientiam autem ad doctrinam propter Graecos, id est gentes (quaest. evang. 1, 14 [PL 35, 1326]), u. an anderer Stelle beruft er sich auf Rom. 1, 14, wenn er die Scheidung zwischen Griechen u. Barbaren als Trennung von docti u. indocti, sapientes u. insipientes deutet (c. Faust. 16, 27 [CSEL 25, 472]). Mit der ebenfalls im Anschluß an Paulus gebrauchten Dreiteilung der Menschheit in gentes, Iudaei u. Graeci (zB. serm. 240, 4 [PL 38, 1132f]) wird wiederholt die herausragende Stellung der Griechen aufgrund ihrer Weisheit ausgesprochen; ganz allgemein weiß er die sapientes Graecorum zu schätzen (zB. in Ps. 118 serm. 4, 1 [CCL 40, 1673]; allgemein Courcelle 153/82). Einen gewissen Respekt vor der militärisch-politischen Leistung der Griechen zeigt auch Hieronymus, wenn er Alexander d. Gr. als rex Graecorum rühmt, der den Widder mit den beiden Hörnern niederschlug, d. h. die Meder u. Perser besiegte (in Dan. 8, 5b/9a [CCL 75 A, 853]).

c. *Die zeitgenössischen Griechen.* Die breite Palette der Vorwürfe, welche die heidn. Römer, aber auch die Christen des Ostens gegen Charaktereigenschaften, Lebensweise u. Einrichtungen der Griechen ihrer Zeit erhoben, findet sich wiederum im Westen seit dem Auftreten der ersten lateinisch schreibenden christl. Autoren. Tertullian spottet über einen Graeculus, der im Hause eines reichen Römers den Charakter der ihm anvertrauten Kinder verdirbt (nat. 1, 16, 14 [CCL 1, 36]) u. mit der gleichen Verachtung wie Tacitus u. Seneca blickt er auf die contentiosa sollemnia et superstitiosa certamina Graecorum (scorp. 6, 2 [CCL 2, 1079]). Voller Hohn hält er den auf ihre Toga stolzen Römern, welche ihm das Anlegen des Pallium verübeln, vor, daß sie in weniger ehrbaren Dingen zu Griechen würden (pall. 4, 1 [ebd. 741]: studia palaestrae–Graecatim depilari; vgl. damit den gleichen Vorwurf bei Apul. apol. 87). Cyprian läßt die Entschuldigung der Christen, das Theater der Griechen nur zum Zeitvertreib zu besuchen, nicht gelten mit dem Hinweis auf die dort vorherrschende Graeca libido (spect. 4 [CSEL 3, 3, 7]). So verwundert es nicht, wenn für Laktanz von jenem Volk alle Schandtaten ihren Ausgang nahmen, da dort die vitia ipsa religiosa zu Hause seien (inst. 1, 20 [CSEL 19, 1, 74]). Mit Genugtuung verweist er auf den perfectus orator Cicero, der die levitas Graecorum bereits gegeißelt habe (ebd. 14, 7 [217]). Am ausführlichsten finden sich jene zahlreichen crimina gegen die entarteten Nachfahren der viri sapientes Graecorum bei Augustinus, der eine gewisse Aversion gegen alles Griechische in seiner Zeit nicht verleugnen kann. Gebrandmarkt werden avaritia et superbia levium Graeculorum (civ. D. 1, 4 [CSEL 40, 1, 10]), levitas lasciviaque Graecorum (ebd. 2, 14 [77]), impietas Graecorum (c. Cresc. 1, 15 [52, 338]), Graecorum gymnasiorum certamina (ep. 118, 9 [34, 1, 673]), der schmeichlerische Graeculus flatus im Gegensatz zur röm. *gravitas (ep. 118, 11 [675]) u. wiederum die Wettkämpfe in den geschwätzigen griech. *Gymnasien (ep. 118, 21 [684]). – Der ähnlich denkende Hieronymus meint, um so glaubhafter zu wirken, wenn er ein Urteil Ciceros über die ingenita levitas et erudita vanitas Graecorum zitiert (ep. 10, 3 [CSEL 54, 1, 37] nach Cic. Flacc. frg. 2). Daß solche Urteile noch immer im täglichen Leben von den nationalstolzen Römern gefällt wurden, läßt sich an dem spöttischen Satz ablesen, den Hieronymus aus dem Munde seiner Gegner mitteilt: si tunica non canduerit, statim illud e trivio: inpostor et Graecus est (ep. 38, 5 [ebd. 293]; griechisch zit. ep. 54, 5 [470]). Noch Apollinaris Sidonius beschimpft den in Kpel geborenen Anthemius als Graecus imperator (ep. 1, 7, 5), u. Ennodius gebraucht für den gleichen Herrscher sogar das Schimpfwort Graeculus (vit. Epiph. 54 [MG AA 7, 91, 5]).

d. *Der Heidenbegriff.* Obgleich der Name Graeci im Gegensatz zu Ἕλληνες mit dem Heidenbegriff nicht identisch wurde, rückt er bisweilen nahe heran. Am weitesten geht hier Augustinus, der jedoch seinen Zuhörern eine Gleichsetzung noch immer mit einem besonderen Zusatz versehen zu müssen glaubt, zB. quaest. evang. 1, 14 (PL 35, 1326): propter Graecos, id est gentes, oder op. monach. 14 (CSEL 41, 555): Graecos, quos etiam paganos dicimus, woraus deutlich wird, daß sich die Bezeichnung paganus für Heide noch nicht allgemein durchgesetzt hat. Natürlich wird der Bischof von Hippo bei einer solchen Annäherung durch die bekannten Paulusstellen über die Scheidung von Juden u. Griechen bestimmt, wenn er zB. einmal sagt: Graecos enim apostolus omnes gentes dicit (serm. Guelf. 10, 2 [473 Morin]). Ähnlich verfährt Ambrosiast. in 1 Cor. 10, 32 (CSEL 81, 2, 119): Graecis vero, id est gentilibus, haec est offensio.

Die gleiche religiöse Charakterisierung als Heiden schwingt mit, wenn mit Spott u. Ironie die sapientia Graecorum der christl. Wahrheit entgegengestellt wird, zB. bei Lact. epit. 46, 8 (CSEL 19, 1, 725), Aug. civ. D. 7, 25 (40, 1, 338) oder Ambrosiast. in Gal. 2, 2 (81, 3, 18). Trotzdem bleibt bei den lat. Kirchenvätern der Ausdruck Graeci in erster Linie eine Bezeichnung für das Volk der Griechen, von welchem sie sich als Romani mit dem Selbstbewußtsein der Angehörigen des herrschenden Volkes auf dem Erdkreis abzugrenzen wissen, so zB. Laktanz: nam et Aegyptios et Persas et Graecos et Assyrios proditum est regimen habuisse terrarum. Quibus omnibus destructis ad Romanos quoque rerum summa pervenit (inst. 7, 15, 13 [CSEL 19, 1, 633]). In ähnlicher Weise äußert sich Hieronymus wiederholt in seinem Daniel-Kommentar (zB. 7, 7a; 11, 17b/19. 28b/30a [CCL 75A, 842f. 912. 920]).

P. ATHANASSIADI-FOWDEN, Julian and Hellenism (Oxford 1981). – G. BARDY, La culture grecque dans l'occident chrétien au 4[e] s.: RechScRel 1939, 5/58. – H. BENGTSON, H. u. Barbaren: K. Rüdinger (Hrsg.), Unser Geschichtsbild (1954) 25/40. – A. BESANÇON, Les adversaires de l'hellénisme à Rome pendant la période républicaine, Diss. Lausanne (1910). – R. BICHLER, Hellenismus. Geschichte u. Problematik eines Epochenbegriffs (1983). – H. BIETENHARD, Art. Grieche (Ἕλλην): TheolBegrLexNT 1 (1969) 614/6. – F. BÖLTE, Art. Helloi: PW 8, 1 (1912) 194/6. – P. COURCELLE, Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore (Paris 1948). – L. CRACCO RUGGINI, Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo: Studi storici, Festschr. O. Bertolini 1 (Pisa 1972) 117/300. – G. DAGRON, L'empire romain d'orient au 4[e] s. et les traditions politiques de l'hellénisme: TravMém 3 (1968) 1/235. – H. DILLER, Die H.-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege: EntrFondHardt 8 (1962) 39/82. – V. EHRENBERG, Ost u. West (Brünn 1935). – F.-C. FREDOUILLE, Art. Heiden: o. Bd. 13, 1113/49. – H. GÜNTERT, Über die Namen Achaier u. H.: Wörter u. Sachen 9 (1926) 130/6. – C. HABICHT, Hellenismus u. Judentum in der Zeit des Judas Makkabäus: JbNederlAkadWetensch 7 (1974) 97/110. – M. HENGEL, Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica: E. Olshausen (Hrsg.), Das Christentum in der antiken Welt = Humanist. Bildung 4 (1981) 1/30; Juden, Griechen u. Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit (1976); Judentum u. Hellenismus (1973). – A. HEUBECK, Das Nationalbewußtsein bei Herodot, Diss. Erlangen (1936). – J. IRMSCHER, Φιλέλλην im spätantiken Sprachgebrauch: StudPatr 10 = TU 107 (1970) 183/6. – J. JÜTHNER, H. u. Barbaren (1923). – O. KAISER, Judentum u. Hellenismus: Verkündigung u. Forschung 27 (1982) 68/88. – R. C. KUKULA, Was bedeuten die Namen Ἕλληνες u. βάρβαροι in der altchristl. Apologetik: Festschr. Th. Gomperz (Wien 1902) 359/63. – D. LAU, Art. Athen II: RAC Suppl. 1, 639/68. – K. LECHNER, H. u. Barbaren im Weltbild der Byzantiner, Diss. München (1954). – H.-I. MARROU, Geschichte der Erziehung im klass. Altertum[2] (1977). – E. MEYER, Die Pelasger: ders., Forschungen zur Alten Geschichte 1 (1892) 1/124. – J. MILLER, Art. Hellas: PW 8, 1 (1912) 157/9. – M. MÜHL, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1928). – I. OPELT, Griech. u. lat. Bezeichnungen der Nichtchristen: VigChr 19 (1965) 1/22. – J. PALM, Rom, Römertum u. Imperium in der griech. Literatur der Kaiserzeit (Lund 1959). – N. K. PETROCHILOS, Roman attitudes to the Greeks (Athens 1974). – M. POHLENZ, Griech. Freiheit (1955). – G. RELIGIOSI, Greci e barbari nel teatro di Eschilo: Il nuovo Areopago 1 (Bologna 1982) 152/61. – S. SALAVILLE, De l'hellénisme au byzantinisme: ÉchOr 30 (1931) 28/64. – H. SCHÄFER, Das Problem der griech. Nationalität: ders., Probleme der Alten Geschichte (1963) 269/306. – K. L. SCHMIDT, Art. ἔθνος, ἐθνικός: ThWbNT 2 (1935) 366/70. – H. H. SCHMITT, H., Römer u. Barbaren = Wiss. Beilage zum Jahresbericht des Humanist. Gymnasiums Aschaffenburg 1957/58. – F. SCHULZ, Geschichte der röm. Rechtswissenschaft (1961). – M. SIMON, Art. Gottesfürchtiger: o. Bd. 11, 1060/70; St. Stephen and the Hellenists in the primitive church (London 1958). – W. SPEYER, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1145/268. – DERS./I. OPELT, Art. Barbar: JbAC 10 (1967) 251/91. – H. E. STIER, Die geschichtliche Bedeutung des H.namens = AG-ForschNRW G 15 (1970). – R. SYME, The Greeks under Roman rule: ProcMassHistSoc 72 (1957/60) 3/20. – F. TAEGER, Von dem Ringen der Griechen um ihre Einheit: WürzbJbb 3 (1948) 325/33. – K. THRAEDE, Art. Gleichheit: o. Bd. 11, 122/64. – T. TINNEFELD, Die frühbyz. Gesellschaft (1977). – J. TOULOUMAKOS, Zum Geschichtsbewußtsein der Griechen in der Zeit der röm. Herrschaft (1971). – G. F. UNGER, Ἑλλοί u. Ἕλληνες: Philol Suppl. 2 (1863) 701/22. – F. W. WALBANK, The problem of Greek nationality: Phoenix 5 (1951) 41/60. – A. WARDMANN, Rome's debt to Greece (London 1976). – L. WENIGER, Jesus u. die Griechen: NJb 41 (1918) 477/80. – H. J. WEYER, Über das Verhältnis der Begriffspaare ,H. u. Barbaren' u. ,Christen u. Heiden' bei den griech. Kirchenvätern des 3. u. 4. Jh., Diss. Köln (1953). – H.

Windisch, Art. Ἕλλην κτλ.: ThWbNT 2 (1935) 501/14.

Wolfgang Will (A. I.) – Richard Klein (A. II/IV. B).

Hemerobaptisten s. Baptistes: o. Bd. 1, 1170/2.

Hen (ἕν).

Vorbemerkung. H. (unum, Eins, Eines, das Eine) wird in vielfacher Bedeutung gebraucht: einmal als Zahlwort (εἷς, μία, ἕν im normalsprachlichen Sinne; innerhalb der mathematischen Theorie ist die Eins keine Zahl, sondern Maß oder Prinzip der Zahlen [Aristot. metaph. 14, 1, 1088a 6/8; Eucl. elem. 7 def. 12f]), zum anderen aber bezeichnet H. ein bestimmtes, von Anderem abgegrenztes Seiendes, sei es als Sache oder als Person, ein Individuelles, Einzelnes, Einziges, aber auch ein aus Teilen Eines, Ganzes; es hebt die Identität ‚Ein u. Desselben' hervor. Für die Frage nach dem Zusammenhang von Antike u. Christentum ist H. vor allem als philosophisches u. theologisches Prinzip, als das absolute Eine, bedeutsam. Der Begriff des Einen muß jedoch auch mit dem der Einheit zusammen betrachtet werden, weil H. als Prinzip sowohl im philosophischen als auch im theologischen Denken eine Einheit von Mehreren bezeichnen kann. Dieser Aspekt ist vor allem in der christl. Trinitätslehre wirksam, in der zudem ‚monas' u. ‚henas' oder ‚henotes' mit H. synonym erscheinen oder den Begriff des H. auslegen. Diese trinitarische Einheit aber bleibt wesentlich mit dem biblisch besonders eindringlich fundierten Begriff der Einzigkeit oder Einzig-artigkeit Gottes verbunden.

A. Nichtchristlich. I. Griechische Philosophie. a. Frühe u. klassische griechische Philosophie. 1. Vorplatoniker. Schon in der frühgriech. Philosophie bezeichnet H. einerseits ein in sich relationsloses, jegliche Vielheit ausschließendes Eines, andererseits aber ebensosehr eine Einheit, die Vieles, in sich Differentes, zu einem Ganzen synthetisiert. Die Exponenten dieser Auffassung, die gerade vom Begriff der Einheit her das spätere Philosophieren in je verschiedener Weise bestimmt haben, sind Parmenides u. *Heraklit. – ‚Sein' im Sinne des Parmenides ist ungeworden u. unvergänglich, von Einem ‚genos', unwandelbar u. vollendet in sich geschlossen; diese ‚immer schon' erreichte Fülle des Seins ist nicht teilbar (οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν: VS 28 B 8, 22) u. daher Eines schlechthin. Seine Vollendetheit schließt das Nicht-Sein u. Möglich-Sein aus ihm aus. Trotz des ihm eigenen inneren ‚Zusammenhangs' (συνεχές: ebd. 8, 6. 25) u. trotz der Identität des in ihm ‚sich aussprechenden' Denkens mit ihm (8, 34; 3) ist es (auch gegen sprachliche Formulierungen, die Anderes assoziieren könnten) als ein radikal, d. h. unwandelbar u. differenzloses Eines (ἕν: 8, 6) zu denken. Diese ‚Beständigkeit' des Einen Seins ist mit seiner Wahrheit identisch (1, 29). Reale oder metaphorische Gestalt des in sich Einen Seins ist die Kugel (σφαῖρα: 8, 43), die sowohl die Geschlossenheit, das Begrenzt-Sein u. die vollendete Fülle eines Ganzen anzeigt. – Im Gegensatz hierzu versteht Heraklit das Eine als eine Fügung von Gegensätzen: ‚Zusammensetzungen sind Ganzes u. Nicht-Ganzes, Einträchtig-Zwieträchtiges, Einstimmend-Mißstimmendes u. aus Allem Eins u. aus Einem Alles' (VS 22 B 10). Damit soll nicht gesagt sein, daß Alles aus einem Ursprung, sondern daß das Vielheitliche u. Gegensätzliche aus einem Einheitsgrund entstanden sei, d. h., daß von diesem her Alles ein mit sich stimmiges Ganzes sei u. daß Eines nur aus Allem, d. h. aus dem Zusammenwirken von Vielem u. Gegensätzlichem sich konstituieren könne. Dieser einigende Grund für die universale Einheit oder Ganzheit, für den Kosmos, ist der Logos; er ist die

allem Seienden immanente, ‚unsichtbare Harmonie', die das Unstimmige mit sich übereinstimmen läßt, ‚widerstrebige Fügung, wie bei Bogen u. Leier' (ebd. B 51). – Während das Eine Sein des Parmenides u. der Eine Logos des Heraklit implizit durchaus den Charakter des Göttlichen haben, versteht Xenophanes das die ‚physis' insgesamt bestimmende ‚Prinzip' ausgesprochen theologisch. Im sachlichen Kontext zu seiner vehementen Kritik des Anthropomorphismus der homerisch-hesiodeischen Götterwelt hebt er den Einen Gott aus der Vielgestaltigkeit der Götter heraus: ‚Ein Gott, unter Göttern u. Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanke' (VS 21 B 23). Auch durch seine Aktivitäten ist er in sich einheitlich, als Einer u. Ganzer wirksam: ‚Ganz sieht er, ganz denkt er, ganz hört er'; er verharrt ‚unbewegt' ‚im Selben'; gerade als ein unveränderbar mit sich identischer Gott beherrscht u. bewegt er Alles ‚mühelos durch den Geist' (ebd. B 24/6): ein Vorblick auf die aristotelische Konzeption eines unveränderlich sich selbst denkenden Gottes, der als solcher Anfang aller Veränderung ist. Allerdings stehen für Xenophanes alle Aussagen, über die Götter u. die Dinge, unter dem erkenntnistheoretischen Vorbehalt, daß genaues Wissen über diese Gegenstände nicht möglich ist: ‚Schein haftet an Allem' (ebd. B 34). – Neben Anaximanders ‚apeiron', dem Unbestimmten als der Voraussetzung aller vereinzelten Bestimmtheit, u. neben dem ‚Nus' des Anaxagoras, dessen Absolutheit u. ordnender u. Alles beherrschender Prinzipcharakter mit seinem Allein- oder Einzig-Sein konvergieren (‚er ist ein Un-bestimmtes [Unbegrenztes] u. Selbstherrliches, mit keinem Ding vermischt, sondern allein, selbst bei sich selbst': VS 59 B 12), vermögen die skizzierten drei Positionen die vorplatonische Suche nach dem Einen Ersten (Grundlegung einer ‚Protologie') paradigmatisch deutlich zu machen. Dem soll ein weiterer Aspekt hinzugefügt werden: Mit oder auch ohne den Namen ‚Pythagoras' ist bei Platon u. im späteren Platonismus ein Denken vielfältig wirksam geworden, das uns historisch lediglich unter dem Sammelbegriff ‚Pythagoreer' vor allem durch die Kritik des Aristoteles mehr oder weniger authentisch zugänglich ist. Soweit diese Lehre rekonstruierbar ist, scheint es sicher zu sein, daß die Einheit oder die Eins in ihr die Rolle eines ontologischen ‚Prinzips' spielt: aus den beiden Ur-Gegensätzen entsteht die Eins, aus ihr die Zahl, Zahlen aber konstituieren das Seiende als solches (Aristot. metaph. 3, 3, 999a 1/5. 17/21). Letztlich gründet es in der Eins: sie ist der Grund der kosmischen Harmonie ihrer je verschiedenen zahlhaften Erscheinungsformen (ebd. 1, 5, 986a 3; 14, 3, 1091a 15/22). Ein besonderes ‚pythagoreisches' Wirkpotential zeigt sich in der späteren Ausarbeitung der Frage nach dem Verhältnis von Eins u. unbestimmter Zweiheit oder Vielheit (innerhalb der platonischen u. neuplatonischen Prinzipienlehre).

2. Platon. Die Frage nach dem Bezug des Einen zum Vielen u. des Vielen zum Einen ist eine Grundfrage des platonischen Philosophierens. Schon in den frühen Dialogen zeigt sie sich als logische Grundlage u. Voraussetzung des sokratischen Versuchs, ethische Grundhaltungen (‚Tugenden') zu definieren, die jeweils einem einzigen Begriff entsprechen, sich jedoch in zahlreichen Formen ethischen Handelns konkretisieren. Der Begriff erfaßt das Allgemeine, das Gleichartige oder Gemeinsame in mannigfaltigen Einzelnen. Die Frage des Sokrates geht daher auf das ‚Was' oder ‚Wesen' einer Sache, die im Begriff ihre logische Form findet, zielt also auf das Eine im Vielen, auf ein Eines, welches alles Einzelne derselben Art bestimmt. Platons eigene Wendung zur ‚Idee' geht von dieser Frage aus u. führt sie in die Frage nach dem Sein schlechthin über, dem allgemeinen u. ‚wahrhaften oder wirklichen Sein' (ἀληθῶς, ὄντως ὄν) jedes Einzelnen, dem, was jedes selbst ist (αὐτὸ ὅ ἐστι: Phaedo 75d 2). Dieses ist als an u. in sich seiende, unveränderliche, deshalb zeit- u. raumfreie, ‚eingestaltige' Wesenheit zu begreifen, die als Eine u. Allgemeine durch ihre Gegenwart (ebd. 100d 5) der Grund für das in sich abgegrenzte So-Sein u. die Erkennbarkeit des vielen Einzelnen ist (conv. 210e 2/1b 5; Phaedo 78d 5/7; zur aristotelischen Formel der platonischen Idee als ἓν ἐπὶ πολλῶν vgl. Aristot. metaph. 1, 9, 990a 33/3a 10). Der begründenden u. die Identität des Einzelnen erhaltenden Gegenwart der Idee entspricht die ‚Teilhabe' des Ideeierten an ihr (Plat. Phaedo 100c 5f). Die wesentliche Aufgabe des Philosophierens ist es, die in sich seiende Idee im Bereich ihrer Erscheinung zu erkennen oder den seienden Einen Grund des Vielen auf den Begriff zu bringen. Die diesem Prozeß adäquate Methode versteht Platon als ‚Dialektik': Sie fügt das vielfach Zerstreute,

das scheinbar Nicht-Zusammenhängende in einen Zusammenhang, indem sie das gemeinsam Seiende von Einem bestimmten begrifflichen Aspekt oder von Einer Idee her oder auf diese hin sieht (εἰς μίαν ἰδέαν συνορᾶν: Phaedr. 265d 3). Ziel einer ideebezogenen Dialektik ist letztlich die Idee des Guten gerade als Grund der Ideen selbst, die ‚jenseits des Seins' (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: resp. 6, 509b 9) gedacht wird, transzendent seiend u. begründend in den einzelnen Ideen u. im Ideeierten wirksam. – Was in den Dialogen nur vereinzelt sichtbar wird (Phileb. 15a/c: Ideen sind μονάδες), ist offensichtlich Gegenstand von Platons mündlicher Lehre (der ἄγραφα δόγματα): die Ideen sind je verschiedene Zahl-Einheiten, sind als Idee-Zahlen oder als Ideal-Zahlen zu denken (vgl. Aristot. metaph. 1, 9, 991b 9/2a 10; 13, 9, 1086a 5: εἰδητικὸς ἀριθμός; 13, 7, 1080b 37/2b 37; 14, 2f, 1090a 4/1a 22 als Platon-Kritik) u. stehen als solche noch vor den mathematischen Zahlen, deren Bereich u. a. auch die Funktion hat, zur sinnlichen Welt hin eine ‚Vermittlung' zu leisten (ebd. 1090b 35f). Dieser Gedanke hängt eng mit derjenigen Prinzipienlehre Platons zusammen, die zwar nur indirekt überliefert, in den Dialogen jedoch (verdeckt) präsent u. für deren Verständnis höchst aufschlußreich ist: ἕν u. ἀόριστος δυάς, Eines (Einheit) u. unbestimmte (unbegrenzte) Zweiheit wirken in der Konstitution des Seienden im Ganzen zusammen. δυάς ist Grund dafür, daß überhaupt Vielheit ist, die durch das Eine zur einzelnen Idee u. durch diese wiederum zum konkreten Einzel-Seienden bestimmt oder begrenzt wird (ebd. 1, 6, 987a 29/8a 17; Sext. Emp. adv. math. 10, 248/83 [testim. 22A. 32: Gaiser 476/8. 496/502]). Für die Entwicklung des Begriffes ἕν im späteren Platonismus sind die Aporien u. Paradoxien besonders bedeutsam, die Platon im ‚Parmenides' als Konsequenzen aus den beiden Hypotheseis entwikkelt hat ‚Wenn Eins ist ...'; ‚wenn Eins ist ...' (Parm. 137c 4/42a 8; 142b 1/55c 3). Eine metaphysische Interpretation dieses Einen als Prinzip (nicht als Idee, Zahl oder Einzel-Seiendes), wie sie insbesondere von Plotin u. Proklos angenommen u. entfaltet worden ist, läßt eine Identifikation des Einen mit dem Guten (im Sinne von resp. 6, 509b 9; 511b 6 u. der Vorlesungsreihe Περὶ τἀγαθοῦ [testim. 7: Gaiser 452]) verständlich erscheinen. Die so gedachte Identität war einer der Gründe dafür, daß der Neuplatonismus ‚das Eine' als erstes Prinzip eindeutig der ‚Zweiheit' gegenüber als transzendent dachte: das Eine ist von allen Formen der Vielheit absolut verschieden, Zweiheit als ‚intelligible Materie' aber wird in einem Akt der Selbst-Bestimmung am Einen oder durch es zur absoluten Reflexion (νοῦς) begrenzt. Insofern zeigt sich in Platons Prinzipienlehre von ἕν u. ἀόριστος δυάς bereits ein wesentlicher Grundriß neuplatonischen Denkens u. damit auch ein vielfach modifiziertes begriffliches Fundament der christl. Theologie. Die begrifflich intensivste u. konsequenzenreichste Entwicklung des Gedankens bei Plotin (s. u. Sp. 454) ist allerdings durch Bemühungen vorbereitet, die von einem metaphysischen Verständnis des platonischen ‚Parmenides' ausgehen u. sich bisweilen mit pythagoreischem Gedankengut verbinden (s. u. Sp. 451/3).

3. Aristoteles. Demgegenüber sind die Überlegungen des Aristoteles zum Begriff des H. in geringerem Maß geschichtlich wirksam geworden (dies betrifft freilich nicht seine metaphysische, ‚theologische' Theorie von der πρώτη ἀρχή zB. metaph. 12, die den Einen θεός heraushebt: 12, 7, 1072b 30. 1073a 7; 12, 10, 1076a 4). Für Aristoteles charakteristisch ist die These, daß ‚Seiend' u. ‚Eines' die allgemeinsten Aussagemöglichkeiten darstellen (ebd. 10, 2, 1053b 20). Deswegen sind beide auch voneinander nicht trennbar (ebd. 1054a 9/15): jedes Seiende ist Eines u. jedes Eine ist seiend. ἕν ist jedoch kein ontologisches Prinzip im pythagoreischen oder platonischen Sinne. Aus den vielfältigen Bestimmungen des ἕν (ebd. 5, 6, 1015b 16/7a 6; 10, 1, 1052a 15/3b 8) sind die des συνεχές (Kontinuum), des ὅλον (Ganzen) u. des ἀδιαίρετον (Unteilbaren; zB. ebd. 1052a 32. 36. b 16) für die Metaphysik der Folgezeit am wichtigsten geworden: Kontinuum u. Ganzheit als Index der Einheit u. Vielheit (zB. νοῦς) u. die dem geometrischen Punkt analoge Unteilbarkeit (Ausschluß des Vielen u. der Relation) als Wesen des prinziphaften Einen.

b. Platon-Nachfolge. 1. Vorbereitung des Neuplatonismus (‚Mittlerer Platonismus'). a. Speusippos. Impulsen der ‚Parmenides'-Interpretation folgte Speusippos: als erstes Prinzip denkt er (dem ‚Parmenides' u. der Vorlesung ‚Über das Gute' folgend) das Eine, welches er vom Geist unterscheidet (Aëtius: Joh. Stob. 1, 1, 29b [1, 35, 3f W./H.]). Nach einem Hinweis des Aristoteles (metaph. 14, 5, 1092a 11/5) u. nach einem im Parmenides-

Kommentar des Proklos aus neupythagoreischer Tradition überlieferten Fragment ist das Eine auch ‚über' dem Sein, dieses ‚negierend', anzusetzen: μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἕν αὐτό (ebd. 14f). Le unum enim melius ente (in Parm. 7 [Plato Lat. 3, 40, 1 mit Erl. 86 zu S. 38, 32]). Damit ist ein wesentlicher Aspekt neuplatonischen Denkens vorbereitet, welches das Eine als erstes Prinzip von modifizierten, weniger intensiven Formen von Einheit unterscheidet.

β. Xenokrates. Im Gegensatz zu Speusippos, aber dennoch als Platon-Nachfolge verstehbar, hat Xenokrates den ‚ersten Gott' als ‚Monas' bestimmt. Dies entspricht einerseits dem platonischen H. im Verständnis eines universalen Prinzips, andererseits dem aristotelischen Einen sich selbst denkenden Gott, da Xenokrates die göttliche Monas mit dem Nus (= Denken der Ideen u. Zahlen) identifiziert. Einheit u. herausgehobene Einzigkeit des ersten Gottes werden noch durch die Benennungen ‚Vater', ‚Zeus' u. ‚König' intensiviert, die aber zugleich den kosmischen Wirkaspekt der Nus—Monas anzeigen (frg. 15 Heinze). Die ihr folgenden Seinsstufen (zunächst ‚Dyas' als Weltseele) sind ihr implizit zu denken (Krämer, Ursprung 35/44. 41). Auch diese Konzeption des ‚denkenden Einen' u. der Stufung der Prinzipien- u. Seinsbereiche war für die Konstitution des ‚Mittelplatonismus' (zB. Albin. didasc. 10 [164, 31 Hermann], worin alle Gottesprädikate die Grundzüge Eines Wesens bezeichnen) u. der neuplatonischen Hypostasenlehre als Entfaltung der Ur-Einheit höchst bedeutsam.

γ. Eudoros v. Alex. Die Zuweisung des Gedankens (Simplic. in phys. 1, 7 [Comm. in Aristot. Graec. 9, 230, 36/1, 2]), daß ‚nach den Pythagoreern das erste Eine über dem Sein u. jeglicher Substanz' zu denken sei, das ‚zweite Eine' mit dem ‚wahrhaft Seienden, dem Intelligiblen, den Ideen' zu identifizieren sei, das dritte Eine aber, das ‚seelische Eine' oder das Eine der Seele an dem ersten Einen u. an den Ideen teilhabe, an den Pythagoreer Moderatos (2. H. 1. Jh. vC.) ist nicht überzeugend. Das Referat des Simplikios läßt vielmehr etwas durchscheinen von der ‚Parmenides'-Interpretation des Porphyrios. Ähnliches findet sich in einer Bemerkung des PsAlexander, die (noch unwahrscheinlicher als die eben genannte Zuweisung) auf den Altpythagoreer Brotinos zurückgeführt werden soll: zusammen mit Platon habe er behauptet, daß ‚das agathon mit dem Einen identisch sei u. daß es im Eins-Sein zu Sein werde', d. h. zum Wesen, zur Substanz komme, sofern es Eines ‚ist' (in metaph. 14, 4 [Comm. in Aristot. Graec. 1, 821, 33/2, 1]). Zum Ganzen vgl. Dodds 136/40. — Noch in der zweiten H. des 1. Jh. vC. hat Eudoros v. Alex. im Zuge einer Erneuerung platonischen Denkens u. im Kontakt mit der pythagoreischen Tradition versucht, den Prinzipien-Dualismus von Einheit u. Zweiheit durch ein ‚erstes Eines' (πρῶτον ἕν) aufzuheben, welches beide übergreift u. sich als solches dennoch in zwei Aspekten zeigt: das Eine, von dem keine Qualität prädiziert werden kann, u. das Eine, welches Vielheit in sich schließt. Dieses Eine ist mit dem transzendent gedachten Gott (ὁ ὑπεράνω θεός) identisch (Simplic. in phys. 1, 5 [Comm. in Aristot. Graec. 9, 181, 19]). — Den genannten Zeugnissen ist die Intention gemeinsam, die Transzendenz des Einen herauszustellen u. zu festigen. ἕν u. ἀόριστος δυάς stehen sich nicht mehr gleichrangig gegenüber, das Eine als Absolutes ist vielmehr Ursprung auch der unbegrenzten Zweiheit, die zur Entfaltungsbasis der Einheit wird ([neu-]pythagoreisch: Diog. L. 8, 25).

δ. Numenios. Von dieser Konzeption unterscheidet sich der vor Plotin wohl bedeutendste pythagoreisierende Platoniker Numenios. Den Begriff der Einheit differenziert er aus einem entschieden theologischen Interesse heraus in drei Götter, die in je verschiedener Weise in sich selbst Eines sind. Der erste Gott ist das Gute oder das Gute-Selbst (αὐτοάγαθον: frg. 16, 14; 20, 12 des Places); er ist reines Sein (ὁ ὤν: 13, 4), in sich ‚ständig', bewegungs- u. zeitfreie Gegenwart (ἑστώς, στάσις: 15, 2. 8); als der ‚König' (Plat. ep. 2, 312e) ist er beim Schaffen von Werken außerhalb seiner ‚untätig' (ἀργός: Numen. frg. 12, 13), ganz auf sich selbst konzentriert eins u. ‚einfach' (ἁπλοῦς) in sich selbst (11, 11/3); dies alles sind Gründzüge des Differenz u. Vielheit ausschließenden ‚Seins selbst' (αὐτὸ τὸ εἶναι: 5, 18/28): unwandelbar in sich verharrend, nicht aus sich ‚heraussteigend' (ἐξιστάμενον ἐξ ἑαυτοῦ: 8, 1/5; 6, 7/12). Neben diesem ersten Gott unterscheidet Numenios bisweilen zwar noch zwei Götter, den Demiurgen u. die Welt (21f), seine Intention scheint jedoch adäquater erfaßt zu sein, wenn man diese als zwei Aspekte oder ‚Phasen' des Einen zwei-

ten Gottes versteht (ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς: 11, 13f; ὁ γὰρ δεύτερος διττὸς ὤν: 16, 10f). Im Schaffen des Kosmos blickt er auf den ersten Gott (analog Plat. Tim. 29a 3; Numen. frg. 18, 11f), einigt u. ordnet so die Materie, im Umgang mit ihr aber ‚spaltet er sich' auch (ebd. 11, 15). Das Produkt seines Schaffens ist der in sich harmonische u. schöne Kosmos: Abbild des im partizipativen Wirken des Demiurgen sich nicht vermindernden αὐτοάγαθον (16, 10/7). Im Unterschied zum ersten Gott ist der zweite Gott also ‚tätig' u. ‚bewegt' (15, 3f), ist primär Denken (νοῦς νοῶν, in Differenz zum dritten Gott, der νοῦς διανοούμενος ist; vgl. Procl. in Plat. Tim. 3, 104, 1f Diehl) u. durch eben dieses ein Vermittler des Urbildes. Durch eine derartige Differenzierung der Einheit des Göttlichen gewinnt Numenios eine gewisse Bedeutung für Plotins Konzeption, Wirklichkeit insgesamt durch drei ‚Hypostasen' zu ‚gliedern' u. zu ordnen, die das Eine in je verschiedener Weise repräsentieren.

ε. Plutarch. Nicht im unmittelbaren Kontext der skizzierten Diskussion, sondern eher im Rückgriff auf Überlegungen Platons zum reinen Sein der Idee u. deren Grund, verbunden freilich mit neupythagoreischen Spekulationen zur ‚Andersheit' (ἑτερότης) hat Plutarch v. Chaironea in seiner philosophisch bedeutsamen Schrift De E apud Delphos (19f, 392E/3C) einen konzis formulierten Beitrag zur begrifflichen Fassung des Gottes als Einheit geleistet. Der Gott ‚Ist' in einem absoluten Sinne. Dies meint primär, daß er ‚zeitfrei' (ἄχρονος), unveränderlich, von sich selbst nicht abweichend er Selbst ist, in seinem Sein ‚verharrt' (μένειν ἐν τῷ εἶναι: ebd. 19, 393A). Dieses zeit-freie, ewige Sein (αἰών) impliziert den Ausschluß des Abstandes von ‚Früher' u. ‚Später', damit auch den einer ‚Folge' innerhalb der Gottheit: keine Differenz u. Vielheit ist in ihr denkbar. Ausschluß von Differenz u. Vielheit aber (vgl. die etymologisierende Auslegung von Ἀπόλλων ebd. 20, 393B: οἷον ἀρνούμενος τὰ πολλά; analog: Plot. enn. 5, 5, 6, 27) formuliert die reine Einheit des göttlichen Seins in negativer Weise: ‚'Du bist Eins'! Nicht Vieles nämlich ist das Göttliche' (Plut. E Delph. 20, 393B). Der Anruf ‚εἶ ἕν' gründet auf dem Gedanken, daß Sein u. Eins konvertibel seien (ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὂν τὸ ἕν: ebd.). Das so gedachte ‚Eine Sein' mag mit zeitlichen Kategorien benannt werden, in Wahrheit aber ist es als reine, unvermischte Einheit ohne Zeit: ‚Einer seiend oder der Eine Seiende (Gott) hat durch das Eine Jetzt das Immer(-Sein) erfüllt' (ebd. 393A). So ist der Gott in gleicher Intensität als absolutes Sein u. als absolute Einheit bestimmt. Im Vollzug dieses seines Zeit, Differenz u. Vielheit ausschließenden Seins ‚ist' er die Identität beider – ein Gedanke, den Numenios von teilweise anderen Voraussetzungen her u. mit anderen Konsequenzen erörtert hat, der aber erst durch Porphyrios geschichtswirksam wieder aufgenommen u. entfaltet worden ist.

2. *Neuplatonismus. a. Plotin.* Die spätantike Philosophie hat den systematischen Aspekt der Frage, die insbesondere der platonischen Theorie der Idee u. der ‚esoterischen' Prinzipienlehre zugrundeliegt, in vielfältiger Form aufgenommen u. in ein neues Gedankengefüge umgeformt: die Frage nach dem Verhältnis von Einheit u. Vielheit wird zum beherrschenden (primären) Thema. Es ist die epochale Leistung Plotins, eine aufs Ganze gesehen in sich konsistente Theorie dieses Verhältnisses entwickelt zu haben. Die zum Prinzip seines Selbstverständnisses gemachte Platon-Nachfolge (enn. 5, 1, 8, 12/4) läßt ihn dabei wesentlich an die drei ersten Hypotheseis des Dialogs ‚Parmenides' anknüpfen. Sie sind gemäß seiner metaphysischen Auffassung der Intention dieses Dialogs eindeutige Ausweise für ein absolutes Eines als universales Prinzip sowie für dessen Entfaltung ins Viele u. je verschiedene Verflochtenheit mit diesem. Die erste Hypothesis zeigt demnach für Plotin das Eine selbst als den Ausschluß jeglicher Vielheit (ἀ-πόλλων, ebd. 5, 5, 6, 26/8); es ist daher auch nur durch radikale Negation zugänglich, d.h., es erweist sich im Absprechen aller kategorialen Grundzüge (auch des ‚Seins') als die reine, absolute, in sich ruhende Einheit. Die zweite Hypothesis, die dem Einen ‚Sein' zuspricht u. somit das ‚seiende Eine' repräsentiert, zeigt für Plotin die erste Verbindung von Einem u. Vielem, das ἓν πολλά, in dem freilich das Wirken des Einen zur höchst-möglichen Einheit trotz der oder in der Vielheit führt. Die Einheit dieser ersten in sich stehenden Wesenheit nach dem Einen konstituiert sich durch den denkenden Selbstbezug oder das Denken ihres eigenen Seins, der Ideen. Plotin begreift sie als den zeitfreien νοῦς. In der dritten Hypothesis ist für Plotin die Seele (ψυχή)

thematisiert, die im Gegensatz zur unmittelbaren Einheit des νοῦς Einheit u. Vielheit erst im Kontakt mit Zeit u. Materie in vielen Aspekten vermittelnd herstellt (ἓν καὶ πολλά, 5, 1, 8, 12/27). Somit ist die Wirklichkeit als ganze durch drei Intensitätsgrade von Einheit (Hypostasen) bestimmt: ἕν – νοῦς – ψυχή. Deren letzter, die Seele, ist das unmittelbar verursachende Prinzip der phänomenalen Welt. Durch sie bleibt aber auch das Eine selbst im äußersten Bereich von Vielheit mittelbar wirksam. Das Eine selbst ist in dieser Konzeption unter einem doppelten Aspekt zu begreifen: in seinem In-sich-Sein u. in seiner Entfaltung.

aa. Das Eine in sich. In sich ist das Eine selbst reine Einheit (καθαρῶς ἕν, 5, 5, 4, 6) u. Einfachheit (ἁπλούστατον ἁπάντων, 5, 3, 13, 34f). Es ist nicht Zahl, sondern Prinzip der Zahlen, die als seinshafte, ‚ideale' Zahlen im νοῦς als der ersten Vielheit ihren Ort haben (5, 1, 4, 41f; 6, 6, 8f). Das Eine selbst schließt demnach jegliche Form von Vielheit u. Differenz aus ihm selbst aus. Daraus folgt, daß auch keine ihm immanente Relationalität angenommen werden kann; diese aber wäre die Voraussetzung von Denken seiner selbst oder Denken von Anderem außerhalb seiner selbst, ferner Bedingung eines Sich-Selbst-Aussprechen-Könnens oder -Wollens. Also denkt das Eine nicht (zumindest nicht im Sinne eines ‚gegenständigen', auf ein ihm selbst gegenüber Differentes bezogenen Denkens), es ist vielmehr Über-Denken (ὑπερνόησις, 6, 8, 16, 32) in der Weise, daß es als Grund sowohl das Denken als auch die in sich differenzierten Denk-‚Gegenstände' differenzlos in sich ‚hat' (ein Vor-Haben: 4, 8, 6, 12; 5, 3, 15, 31/3). Dadurch, daß es keine Vielheit oder Differenz ‚als solche' in sich hat, ist es konsequenterweise als das schlechthin von Allem Verschiedene (ἕτερον ἁπάντων, 5, 3, 11, 18f; 5, 4, 1, 6; 6, 7, 42, 12), als absolute Differenz zu denken. Plotin versucht dies durch Aussagen zu verdeutlichen, die das Eine ‚vor' (πρό), ‚über' (ὑπέρ) oder ‚jenseits' (ἐκέκεινα; vgl. Plat. resp. 6, 509b) von Allem sein lassen, was in sich bestimmt, von Anderem abgegrenzt, in sich u. von Anderem differenziert ist. Daher ist das Eine ‚form-los' oder ‚ohne Gestalt' (ἀνείδεον, ἄμορφον, Plot. enn. 5, 5, 6, 5/11; 6, 7, 17, 40), ‚grenze-los' oder unendlich (ἄπειρον), dies jedoch nicht der Größe, sondern der Mächtigkeit nach (ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως, 6, 9, 6, 10f). Da Etwas-Sein u. die Realisierung von Form als Etwas-Sein im Sein den allgemeinsten sachlichen Bezugspunkt des Sprechens über Seiendes darstellen, muß auch dies dem Einen abgesprochen werden: das Eine ist vor jedem Etwas nur es selbst u. daher zugleich Nichts von Allem (πρὸ τοῦ‚τί', 5, 3, 12, 52; οὐδὲν τῶν πάντων, 3, 8, 9, 53f). Methodisch ist also der Versuch, das Eine zu begreifen, primär eine Form negativer Ausgrenzung, die permanent die Unbegreifbarkeit u. Unaussagbarkeit ihres Zielpunktes bewußt macht. Weil Sprache u. Erkennen sich immer auf ‚Etwas' beziehen, das Eine aber nicht Etwas ist, ist es auch im eigentlichen Sinne nicht sagbar (5, 3, 13, 1; 5, 5, 6, 12f). Gleichwohl entspricht der negativ ausgrenzenden Dialektik ein ‚positives' Verfahren, das allerdings seine eigene Vorläufigkeit u. Inadäquatheit eingestehen muß: jedes direkte, nicht-metaphorische Zusprechen von ‚Eigenschaften' fügte dem Einen (als der unüberbietbaren Fülle der Differenz zu allem Nicht-Erfüllten) etwas hinzu u. zerstörte dadurch dessen reine Einheit (προσθήκη, 3, 8, 11, 12f; 3, 9, 9, 23). Auch die positiven Prädikate, die dem Einen in einer besonders perspektivenreichen metaphysischen Erörterung zugedacht sind (6, 8, 13, 4. 47/50), stehen unter diesem Vorbehalt; sie deuten eine eminente Realisierung dieser Prädikate durch das Eine an, die zugleich die Negation von deren ‚Normal-Sinn' voraussetzt: das Eine ist das Sich-selbst-Konstituierende, d. h. als Erstes Grund u. Ursache seiner selbst, Wille seiner selbst u. daher das ‚Sichselbst-Bestimmende' schlechthin oder das absolut Freie. Die hypothetisch eingeführte ‚Differenz' im Einen gründet lediglich in den Grenzen unserer Sprache, die als Phänomen der Differenz schlechthin Differenzloses nicht darzustellen imstande ist. Die höchste Form der Annäherung ist das Paradox. Dieses erweist sich geradezu als notwendig, wenn die Einheit der beiden Aspekte ‚In sich' u. ‚Entfaltung' evident gemacht werden soll.

bb. Das Eine in seiner Entfaltung. Für Plotin ist es eine bewegende, oft diskutierte Frage, warum u. wie Vielheit ‚zustande gekommen' sei (ὑπέστη). Die legitimierende Instanz der Antworten ist das Eine selbst: es ist zwar als absolute Differenz u. Fülle ‚unvermischt' (ἀμιγὲς πάντων, 5, 5, 13, 35) mit dem Vielen Es Selbst, das ‚Selbstgenugsamste' (αὐταρκέστατον, 5, 4, 1, 12), welches an sich u. für sich selbst keiner Entfaltung bedarf;

dennoch ist es gerade durch sein Nicht(-Etwas)-Sein, durch sein Sein ‚über' u. ‚vor' jeder Bestimmtheit, unmittelbar u. mittelbar der universale Grund u. Ursprung (ἀρχὴ πάντων, 5, 2, 1, 1; 6, 9, 5, 24) alles Bestimmten. Der absoluten Transzendenz des Einen entspricht seine Immanenz oder seine konstitutive, maßgebende Gegenwart in Allem. Das volle ‚Sein' des Einen kommt erst durch die paradoxen Aussagen zum Ausdruck, daß es ‚nirgends' u. ‚überall', ‚Alles' u. ‚Nichts' zugleich sei: πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ (6, 8, 16, 1f; 5, 2, 2, 20f). τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἕν· ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα (5, 2, 1, 1f). Oder: Das Eine ist Alles, weil durch es u. aus ihm Alles ist (5, 3, 15, 23f), zugleich aber ist es Nichts von Allem, weil es in der Sein konstituierenden Entfaltung es selbst, absolut, bleibt; es ist ‚in' Allem wirksam, ohne sich selbst aufzugeben (μένειν, 1, 7, 1, 23; 3, 8, 10, 7). Ein dem Einen selbst immanenter Grund für seinen Hervorgang, der von der reinen Einheit her nicht unbedingt plausibel zu machen wäre, ist seine Identität mit dem Guten (2, 9, 1, 5; 5, 5, 9, 35f). Dieses aber ‚gibt sich' aufgrund seiner Überfülle ‚ohne Mißgunst' u. setzt dadurch Anderes, welches partizipativ auf es rückbezogen ist (4, 8, 6, 8. 18; 5, 4, 1, 35). Plotin hat den Sein setzenden u. bestimmenden Charakter des Einen mit der platonischen Metapher ‚König von Allem' (Plat. ep. 2, 312e) benannt oder durch den Begriff ‚Maß' (Plot. enn. 5, 5, 4, 13f) u. δύναμις πάντων (3, 8, 10, 1; 5, 1, 7, 9f; 5, 3, 15, 33; 5, 5, 10, 21 [apeiron]) zu begreifen versucht. Letzteres meint das aktive Vermögen oder die universale Mächtigkeit (‚omnipotentia') des Einen zu Allem, das Vor-Sein von Allem im Modus absoluter Einheit. Gutheit ist als die Realisierung dieses Wesensmomentes sozusagen der ‚Außenaspekt' des Einen, seine creative Manifestation. Dieses Sich-Entfalten oder Sich-Geben des Guten faßt Plotin in Metaphern, die alle für die Einheit von Hervorgang u. Insichbleiben einstehen: ‚Quelle', die – sich verströmend – auch im Vielen sie selbst bleibt u. gerade dadurch das ihr Entspringende erhält; analog hierzu suggerieren auch ‚Same' u. ‚Wurzel' das Zusammengehören von Entspringenlassen u. Bewahren (3, 8, 10, 5/28). Die ‚Licht'-Metapher läßt die Wirklichkeit im Ganzen als Ausstrahlung (περίλαμψις, 5, 1, 6, 28) oder Abschattung des archetypischen Lichtes, des Einen oder Guten als der ‚Sonne', in den verschiedenen Sphären von Einheit erscheinen (νοῦς ist φῶς ἐκ φωτός, 4, 3, 17, 13f). Eng verbunden mit der Licht- u. Sonnen-Metapher ist die des ‚Kreises': die verschiedenen Bereiche von Einheit entfalten sich aus dem Zentrum, das dennoch in sich u. es selbst bleibt. Das Entfaltete ist (wie die Radien aufs Zentrum) auf das Eine hin zurückbezogen u. erhält gerade dadurch seine ihm eigentümliche jeweilige Bestimmtheit. Darin zeigt sich ein weiterer Grundzug des Einen: daß es anfangen-lassendes Prinzip u. an sich ziehendes, die Intention des Seienden insgesamt auf sich hinführendes Ziel in einem ist (6, 8, 18, 7/32 [Kreise]; 6, 7, 42, 9/13; 6, 8, 15, 33/6 [Zielgrund]). Das universale Wirken des Einen oder Guten als ἀρχὴ καὶ τέλος begründet im Menschen dessen Möglichkeit für eine Hinkehr zu sich selbst u. zu dem Einen: das in uns ‚Ähnliche' (3, 8, 9, 22f; 5, 1, 11, 13) läßt die Seele ‚aufsteigen' zu dem Grund dieser Ähnlichkeit, erweist sich als Bedingung für die Einung mit dem Einen selbst, die (auch noch) die Reflexion übersteigt. – Es ist Plotins durchgängige Überzeugung, daß das Eine θεός im intensivsten u. höchsten Sinne ist (zB. 6, 9, 11, 28). Daher treffen alle in der begreifenden Annäherung u. Ausgrenzung genannten Prädikate des Einen ebensosehr auf den θεός zu.

β. Späterer Neuplatonismus. Plotins Konzeption des Einen bleibt auch für den späteren Neuplatonismus bestimmend: Syrianos, Proklos u. Damaskios zB. intensivieren die negative Dialektik, die der radikalen Negativität des Einen am ehesten entspricht (Differenzierung der ‚Parmenides'-Exegese) u. so in einer Negation der Negation, in einer Aufhebung der Reflexivität im mystischen Schweigen terminiert (Procl. in Parm. 7 [Plat. Lat. 3, 76, 6]); ohne die bei Plotin noch spürbare Epoché (vgl. Plotins οἷον: enn. 6, 8, 13, 50) wird das Eine als nicht-denkend, weil in sich relationslos gedacht. Den Gedanken Plotins, daß das Eine alles Seiende im Sinne eines uneigentlichen, noch nicht differenzierten Vor-Seins in sich ‚umfaßt' – als es selbst –, hat Proklos in seinem Begriff der ‚Henaden' modifizierend aufgenommen: als erste Viel-Einheit vermitteln diese vom absoluten Einen her Vielheit im eigentlichen Sinne u. sind zugleich der Grund möglicher Einheit im Vielen (vgl. H. D. Saffrey/L. G. Westerink, Proclus. Théologie platonicienne 3 [Paris 1978] IX/LXXVII). Gegenüber dem αὐτόθεος (als dem Einen) repräsentieren sie den Be-

reich des Göttlichen (der Götter) oder der göttlichen Zahlen. Von dieser Entwicklung unterscheidet sich wesentlich Porphyrios. In seinem ‚Parmenides'-Kommentar denkt er das göttliche Eine in je verschiedener Funktion von je verschiedenem Aspekt her als in sich differenzierte Einheit von vor-seiendem Einen (Nichts) mit dem Sein selbst als reinem Wirken u. Selbst-Denken (12, 4. 9f. 25f; 4, 8f; 12, 32 [Hadot 2, 102. 104. 74. 106]). Dadurch daß Porphyrios den höchsten Gedanken der aristotelischen Theologie (der Gott als reine Wirklichkeit u. als absoluter Selbstbesitz durch Denken seiner selbst) mit der Konzeption des transzendenten Einen ineinsgefügt hat, nicht-seiendes u. seiendes Eines (1. u. 2. Hypothesis des ‚Parmenides') demnach Einen denkenden Vollzug des reinen Seins ausmachen, hat er die entscheidende sachliche Voraussetzung für die christl. Theologie geschaffen, die das Sein des Gottes, seine Weisheit u. seinen Logos als eine Einheit zu denken hatte (s. u. Sp. 464. 469f).

II. Jüdisches. a. Altes Testament. Der Gott des AT ist begrifflich essentiell als Einer u. Einziger bestimmt. Dieser Grundzug impliziert seine übrigen Wesensaspekte: sein Tun als Schöpfer zB., seine Hinwendung zum erwählten Volk im Bunde mit ihm (seine Treue u. Wahrheit usw.). Einheit u. Einzigkeit Gottes macht dessen Besonderheit oder Einzig-artigkeit gegenüber anderen als Götter verehrten Wesen evident. Das Gebot: ‚Du sollst nicht andere Götter haben außer mir' (Ex. 20, 3), formuliert die geschichtliche Erfahrung u. die Einsicht des Moses, Jahwes Souveränität u. damit seine Einzigkeit verpflichte Israel ausschließlich auf ihn. Damit ist für das AT die Urform eines ‚Monotheismus' oder zumindest eines ‚Henotheismus' im historischen Kontext einer durchaus polytheistischen Situation grundgelegt, die vor allem in Deuterojesaja (zB. Jes. 42, 8; 43, 10f) u. durch den Deuteronomiker unbestreitbar klar ausgedrückt ist: ‚Dein Gott ist Herr, dieser Gott im Himmel oben u. auf der Erde unten, u. es gibt keinen außer ihm' (Dtn. 4, 39). ‚Jahwe, unser Gott, ist der einzige Jahwe' (ebd. 6, 4, zitiert Mc. 12, 29 in einer Rede Jesu). Dieser Eine Gott ist also deshalb einzig-artig, weil er seine herrscherliche Souveränität, seine Macht u. seinen Anspruch darauf, seine ‚Größe' unanfechtbar u. konkurrenzlos durch seine Taten erweist (vgl. 2 Reg. 19, 15/9; Jes. 37, 16. 20). Die ‚Größe' dieses Gottes (Ps. 86 [85], 10: ‚Groß bist Du u. tust Wunderbares, Du einzig bist Gott, der Große') ist ein Pendant seiner Einheit u. Einzigkeit: der Größte kann nur ein Einziger sein u. seine Einzig-artigkeit kann sich nur auf seine unübertreffbare Größe gründen.

b. Philon v. Alex. Der Gottesbegriff des Philon v. Alex., des Begründers einer jüd.-hellenist. Theologie, die einen bedeutenden Einfluß auf die frühe christl. Theologie ausübte, ist wesentlich durch die (für ihn fraglos) monotheistische Konzeption der Bibel u. durch die Theologie des Platonismus bestimmt. Die ‚Einheit' Gottes wird semasiologisch vielgestaltig benannt: Gott als ‚Einziger' (μόνος), ‚Einer' (εἷς), ‚Eins' (ἕν), ‚Einheit' oder ‚Einzigkeit' (μονάς) (leg. all. 2, 2f; 3, 82; quis rer. div. her. 183; gig. 64; migr. Abr. 134f). Das Eines- oder Einzig-Sein Gottes ist als Ausschluß aller realen Vielheit zu denken; deshalb ist es auch identisch mit ‚Einfachheit' (φύσις ἁπλῆ, ‚keine Mischung', ohne innere Unterschiedenheit: leg. all. 2, 2; mut. nom. 184). Da die Benennung ‚monas' suggerieren könnte, Gott sei, wie die Eins in die Zahlenreihe, analogerweise in die Vielheit gebunden, verdeutlicht Philon seinen Gedanken der absoluten Einheit Gottes, indem er diese jenseits der ‚monas' ansetzt: Gott ist Einheit u. zugleich über ihr, im intensivsten Sinne Einer, ‚älter als die monas u. reiner als Eins' (praem. et poen. 40; vit. cont. 2). Eine derartige Position u. Negation der ‚monas' entspricht der von Philon gleicherweise verfolgten ‚via eminentiae' u. ‚via negativa'. ‚monas', der nichts hinzuzufügen u. nichts wegzunehmen ist, kann als Gottesprädikat adäquat lediglich im Sinne eines ‚Bildes' (εἰκών) Gottes verstanden werden (quis rer. div. her. 187; spec. leg. 2, 176). Die absolute Einheit Gottes ist einerseits ‚unvermischt' u. ‚rein' in sich (leg. all. 2, 2; quis rer. div. her. 183), andererseits aber ist Gott durch die Vermittlung des Logos als des ‚Sohnes Gottes' der von ihm geschaffenen Welt als Wirkender u. Ordnender immanent. Geschichtlich gesehen ist darin neben dem biblischen Aspekt des durch Schöpfung u. Gnade an ihm selbst teilgebenden Gottes der Begriff eines transzendenten u. als universaler Grund zugleich dem Kosmos immanenten Gottes wirksam, wie ihn der Platonismus begreift, nicht minder die Konzeption der die Welt universal durchdringenden Einen Gottheit, wie sie in verschiedenen Varianten in der Stoa (vgl. zB. den Zeus-

Hymnus des Kleanthes: SVF 1 nr. 537) u. in der ps-aristotelischen Schrift De mundo 6 (397b 33; 398b 8. 22; 399a 13) entwickelt worden ist.

B. Christlich. I. Neues Testament. Das NT knüpft an die atl. Formulierung des Einen Gottes (Dtn. 6, 4) ausdrücklich an (Mc. 12, 29. 32). Dieser Gedanke u. das preisende Bekenntnis zum Einen, Einzigen u. Einzigartigen Gott ist für das frühe Christentum fundamental. Die ,Einzig(-artig)keit' Gottes hat eine bestimmte Funktion in der Abgrenzung des neuen Bekenntnisses von der Religiosität der geschichtlichen Umwelt: In seiner Areopag-Rede (Act. 17, 22/31) verkündet Paulus den Athenern den Einen Gott; dabei stellt er einerseits einen Bezug des noch ,Unbekannten Gottes' zur griech. Tradition her (ebd. 17, 23. 28), andererseits hebt er die Differenz des einzig wahren Gottes als eines Welt-schaffenden u. begnadend-handelnden Gottes heraus (17, 24f). Eine Abgrenzung von heidnischem Dämonenglauben u. der damit zusammenhängenden kultischen Praxis intendiert 1 Cor. 8, 4/6: In der Welt gibt es kein Wesen, das ,Gott' heißen dürfte, außer dem Einen (christl.) Gott; zwar muß man einen polytheistischen Kontext annehmen, aber qualitativ u. von den neuen Voraussetzungen her gedacht, verdienen die so genannten Götter den Namen ,Gott' freilich nicht. ,Für uns aber gibt es (nur) Einen Gott, den Vater, aus dem Alles ist u. auf den hin wir sind, u. Einen Herrn Jesus Christus, durch den Alles ist, u. wir sind durch ihn' (ebd. 8, 6). Der Einzigkeit Gottes entspricht dessen herausgehobene, inkommensurable Einzigartigkeit, die in verschiedenen Prädikaten sich anzeigt: der allein (als Einziger) ,Unsterblichkeit' besitzt, in ,unzugänglichem Lichte wohnend', ist auch der Eine u. ,alleinige Herr', der unbeschränkt über die ,Weltzeiten' Herrschende, ,König' (1 Tim. 1, 17; 6, 15f), der ,allein Weise', oder der ,Einzige u. Weise' (Rom. 16, 27), der ,Unvergängliche', über der Endlichkeit Seiende (1 Tim. 1, 17). – Der Begriff der Einheit im Sinne der Einzigkeit u. Einzigartigkeit Gottes wird neutestamentlich auch differenziert in dem Begriff Einheit als Relationalität oder gegenseitiges Inne-Sein von Gott u. Jesus: ,Ich u. der Vater sind Eins' (Joh. 10, 30). Obgleich dieser Begriff von Einheit für die philosophisch mitbedingte Trinitätsspekulation bedeutsam wurde, konkretisiert er sich nicht in einer philosophisch begreifbaren Aussage reiner Wesens-Identität, er verweist vielmehr auf das Faktum, daß der ihn, d. h. Jesus, Hörende zugleich den Vater hört, der ihn Sehende den Vater sieht, daß sich das Heils-Handeln Gottes in ihm, Jesus, ,zeigt', indem es durch ihn geschieht (ebd. 5, 19/38; 14, 9f), u. daß ebensosehr der Vater den Sohn als den Vermittler des Heils ,bezeugt' (5, 31/7). Diese Einheit im Wollen, im Handeln u. in der Liebe weist auf eine Einheit beider im ,Sein' als einem gegenseitigen Inne-Sein zurück. Eine derartige, als unzertrennlich zu denkende relationale Einheit ist aber auch der ,lebendige' (17, 3) Grund u. die Bedingung dafür, daß göttliche Einheit zum verpflichtenden Paradigma der Einheit der Gemeinde werden kann: ,Damit Alle Eins seien, wie Du, Vater, in mir u. ich in Dir, damit auch sie in uns Eins seien, damit die Welt zum Glauben komme, daß Du mich gesandt hast ... so wie wir Eins sind: ich in ihnen u. Du in mir, damit sie in Eins (zur Einheit) vollendet seien' (17, 21/3; vgl. auch 14, 10f. 20). Die Vermittlung dieser Einheit geschieht fundamental u. ursprünglich in der Taufe: ,Ein u. derselbe Geist' (1 Cor. 12, 11), es ist dies kein Anderer als Christus selbst, verbindet alle Glaubenden zu Einem Organismus, durch ihn ist die Vielheit der Gemeinde in die zwischen Vater u. Sohn bestehende Einheit einbezogen, ohne Ansehen der ethnischen u. sozialen Herkunft: ,In Einem Geiste sind wir Alle zu Einem Leib getauft, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie, u. Alle sind wir mit Einem Geiste getränkt' (ebd. 12, 13), d. h.: Wir sind ,Alle Eins (oder Einer) in Christus Jesus' (Gal. 3, 28).

II. Griechische Tradition. a. Clemens v. Alex., Irenaeus u. Origenes. In intensiver Bindung an mittelplatonische u. neupythagoreische Theoreme stellten Athenagoras (leg. 6, 1), Hippolytos (ref. 1, 2, 2) u. Clemens v. Alex. (strom. 5, 78, 4; 81, 5/82, 2) die Einzigkeit Gottes heraus. Diese bedingt zugleich dessen innere Einheit, so daß sich von beiden Aspekten her einmal das Eine Wesen Gottes trotz seiner trinitarischen Unterschiedenheit behaupten läßt, zum andern die Andersheit Gottes evident gemacht werden kann, die sich u. a. in seiner Unerkennbarkeit u. nichtadäquaten Sagbarkeit, d. h. seiner Unsagbarkeit dokumentiert (ebd. 81, 5f). Als Eines ist sein Wesen nicht trenn- oder teilbar (ἀδιαίρετον), damit aber auch grenze-los, un-endlich, gestaltlos; sofern Sprache gliedernd u. teilend

verfährt u. immer als Gestalt Etwas u. Grenze intendiert, ist es gerade deshalb nicht im eigentlichen Sinne benennbar. Daher können weder ,Eines' noch ,das Gute', ,Geist', ,Sein selbst', ,Vater', ,Gott', ,Schöpfer' u. ,Herr' als eigentliche, Gottes Wesen-in-sich treffende Prädikate gelten (οὐ κυρίως καλοῦντες: ebd. 82, 1). Negation u. Emphase von Gottes ,eminentem' Sein verbinden sich daher schon bei Clemens in der Aussage, Gott sei ,jenseits des Einen u. über der Einheit' (paed. 1, 71, 1; für PsDionysius vgl. u. Sp. 466/9), wodurch jede Vorstellung von Endlichkeit oder Begrenztheit durch ,Etwas' oder ,Eines' aus Gott eliminiert werden soll. Was sich bei Marius Victorinus (vgl. u. Sp. 469f) u. Augustinus (vgl. u. Sp. 470/2) für die westl. Trinitätslehre als paradigmatisch zeigt, gilt für die griech. Väter schon relativ früh: die Intention, die Einzigkeit, Einfachheit, das ,Nichtzusammengesetztsein' u. ,Nichtteilbarsein' Gottes (ἀσύνθετον καὶ ἀδιαίρετον, Orig. c. Cels. 4, 14) mit dem trinitarischen Gedanken der ,Unterschiedenheit' u. deren Aufhebung ins Eine Wesen zu harmonisieren: εἷς ... ἐστιν ὁ θεός, ἡ τριὰς τῇ μονάδι τῆς οὐσίας χωρὶς πάσης κατὰ τοῦτο διαιρέσεως καὶ διακρίσεως, ,Einer ist Gott, Dreiheit durch die Einheit des Wesens ohne jegliche Trennung u. Scheidung darin' (PsIustin. [Clavis PG 6285] quaest. et resp. 129 [PG 6, 1380D]). In Opposition zu einem anthropomorphistischen Gottesbegriff stellt Irenaeus gegenüber menschlicher Vielheitsvorstellung ganz entschieden die Einfachheit Gottes heraus: simplex, et non compositus (ἀσύνθετος) ..., et totus ipse sibimetipsi similis, et aequalis est, totus cum sit sensus et totus spiritus ... (folgt Reminiszenz an Xenophan.: VS 21 B 24; Iren. haer. 2, 13, 3. 8; 27, 2 [1, 282. 285. 348 Harvey]; vgl. auch Novatian. trin. 4, 25 [gegen ,zwei Unendliche']; gegen die arianische Trennung von Vater u. Sohn steht gemäß Joh. 10, 30 die Behauptung der Einheit des Logos mit dem Vater, zB. Basil. c. Eunom. 1, 25 [SC 299, 260/2]). – Im Achten auf das monotheistische u. trinitarische Moment im Gottesbegriff wird ein Begriff von Einheit favorisiert, der die Differenz im Einen zwar sie selbst, d. h. eigentümlich u. individuell sein läßt, sie aber zugleich aufgrund innerer Relationalität in ein einziges Sein oder in eine in sich einige, reflexive (denkende), die einzelnen ,Momente' oder ,Phasen' durchdringende Bewegtheit integriert. Philosophisches Modell hierfür ist daher nicht primär das absolute, d. h. radikal nicht-vielheitliche ἕν, sondern das freilich ebenso absolut gedachte seiende oder denkende Eine, dies als ein die Ideen denkender Geist des Gottes (etwa im Sinne Albin. didasc. 9 [163 Hermann]), oder als eine Synthese des absoluten Einen mit der in sich durch Denken differenzierten Einheit (dem zeitfreien, absoluten νοῦς Plotins u. des Proklos) oder als die Einheit beider Aspekte im absoluten (ἀπόλυτον) Einen selbst, so wie Porphyrios es gedacht hat. Weder Denken, Sich-Aussprechen Gottes in Logos oder Sophia u. deren als Hl. Geist zu denkender Rückbezug zu ihrem innertrinitarischen Ursprung, noch die Wendung Gottes ,nach außen' im Akt der Schöpfung heben seine Einheit auf; dies macht ein zentraler Gedanke des Origenes deutlich: intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens (vgl. ,Hinzufügung' [προσθήκη] zum Einen als Minderung: Plot. enn. 6, 7, 41, 16; Novatian. trin. 4, 23), uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς, et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est (Orig. princ. 1, 1, 6 [GCS Orig. 5, 21, 11/4]; ebd. [22, 1f]: principium omnium ... unum). Aber auch die Inkarnation des Logos verursacht trotz des dadurch intensivierten Bezugs Gottes zum Vielen keine wesenhafte Transformation des göttlichen Einen in die Vielheit (Orig. in Joh. comm. 1, 20, 119). Im ,inneren' u. ,äußeren' Hervorgang manifestiert Gott sein Eins-Sein vielmehr in der oder durch die Dreiheit.

b. Gregor v. Nyssa. In der Theologie Gregors wird Unendlich-Sein (ἄπειρον) zu dem zentralen Gottesprädikat, das Gottes Wesen trotz seines Bezugs zur Welt als Negation alles Endlichen bewußt zu machen versucht. Negation der Zeit in ihm (Ewigkeit), Negation der Ausdehnung überhaupt (διάστασις) u. der Veränderbarkeit tendieren in die Prädikation der Unendlichkeit, die auch eine begriffliche Faßbarkeit Gottes ausschließt (c. Eunom. 1, 169/71. 236f. 683. 690 [1, 77, 17/78, 3. 96, 2/6. 222, 15/27. 224, 12/6 Jaeger]). ἄπειρον verdrängt jedoch nicht andere Prädikate, es ,bestimmt' u. durchdringt diese vielmehr. Dies betrifft auch das göttliche Eins-Sein oder die Einfachheit Gottes. Im endlichen Bereich impliziert Eins-Sein ,Grenze', ,Abgrenzung' oder ,Gestalt'; dies kann vom absoluten ἕν im neuplatonischen Sinne ebensowenig ge-

dacht werden, wie vom christl. Gott: deren Eins-Sein oder Einfachheit ist selbst unendlich. Schon für Plotin folgt das Unendlich-Sein des Einen zwingend aus dem Gedanken, es sei form- oder gestaltlos, vor aller Bestimmtheit Nicht-Etwas; grenze-los, un-endlich ist es jedoch nicht der ‚Quantität' nach, sondern als absolutes, aktives, ‚nicht zu umgreifendes' Vermögen (‚Man muß ihn [den Gott, das Eine] auch als unendlich ansehen, nicht allerdings aufgrund unermeßlicher Größe oder Zahl, sondern weil seine Mächtigkeit unumfaßbar ist': Plot. enn. 6, 9, 6, 10f; 5, 5, 10, 19/11, 3). Gerade als Un-endliches oder Grenze-loses kann es absolutes Maß für Begrenzung u. Bestimmung sein (6, 7, 17, 14/26). Auch der Geist als absoluter u. damit zeitfreier ist wahre Unendlichkeit im Gegensatz zur ‚schlechten' Unendlichkeit der Zeit (εἰς τὸ ἐφεξῆς ἀεί: 3, 7, 5, 23. 11, 54f). Obgleich nun Gregor den Begriff des Unendlichen als Grundzug des göttlichen Wesens in besonderem Maße auszeichnet (Mühlenberg 135/83), kann darin keine fundamentale Unterscheidung zum Neuplatonismus oder zur griech. Philosophie im Ganzen gesehen werden. Mit Gründen wenigstens ist die Behauptung nicht evident zu machen, Gregor habe durch seinen Begriff des unendlichen Aufstiegs, der durch die Unendlichkeit Gottes bedingt ist, bewußt die aristotelische Logik überwunden, ein ‚regressus in infinitum' sei also möglich oder gar gefordert. Dies träfe nur zu, wenn unter ‚regressus in infinitum', unaristotelisch, ausschließlich ein Hingehen auf ein Unendliches oder der unendliche, d. h. aufgrund der Unsagbarkeit des Gegenstandes nie an ein Ende zu bringende Versuch der Gotteserkenntnis zu verstehen wäre, u. seine Ablehnung oder sog. Überwindung nicht die Forderung implizierte, man müsse auf ein Letztes kommen, welches zugleich das Erste im Sinne des Prinzips sei. Dies aber gilt für Plotin ebenso wie für Gregor: das ἕν ist ἄπειρον u. dennoch oder gerade deshalb das Erste; Gottes Natur im Sinne Gregors ist ἄπειρος, εἷς u. zugleich Ursprung schlechthin. Beide sind im eigentlichen Sinne nicht sagbar. Der vom καθόλου ἄπειρον (tres dii: 3, 1, 52, 19 Jaeger/Mueller) ‚bestimmte' Begriff der Einheit Gottes ist auch bei Gregor zugleich von einem monotheistischen u. einem trinitarischen Moment geprägt, so daß er sich gegen einen die Einheit u. die Identität des Wesens (ταυτότης οὐσίας) auflösenden Tritheismus oder Arianismus (vor allem eunomianischer Prägung) richtet: εἷς γὰρ θεὸς καὶ ὁ αὐτός, ‚Einer nämlich ist Gott u. der selbe, da er auch eine u. die selbe Wesenheit ist, auch wenn jede der Personen sowohl 'wesentlich' als auch 'Gott' genannt wird' (comm. not.: ebd. 20, 27/21, 1. 26, 1/5). Von der Einheit oder Einfachheit Gottes (μία, ἁπλῆ φύσις, μονοειδής, ἀσύνθετος, μοναδικῶς τὸ θεῖον) sind die drei Hypostasen demnach nicht ‚abzutrennen', da sie ebensowenig wie das Eins-Sein selbst als Zahl u. damit als reale Vielheit zu begreifen sind (tres dii: ebd. 53, 14/7). Trotz seiner inneren Unterscheidbarkeit (ἰδιότης, διακρίνεσθαι) ist das Eins-Sein Gottes ohne reale, in sich fixierte Andersheit zu denken, die eine subordinative Stufung in der Gottheit bedingte u. zudem die für den endlichen Bereich gültige Trennung durch Raum u. Zeit oder das Trennende im ‚Überlegen' (Denken), ‚Tätig-Sein' u. ‚Wirken' auf Gott übertrüge (comm. not.: ebd. 25, 8/11). Die unendliche Einheit der göttlichen οὐσία macht die drei göttlichen Personen ebenso eins mit ihr selbst, wie sie alle anderen Prädikate in sich aufhebt (πάντα ἑνικῶς ὀνομάζεται, tres dii: 3, 1, 55, 13/20 J./M.; zum Ganzen vgl. c. Eunom. 3, 10, 9. 47/9 [2, 292, 18f. 308, 7/309, 6 Jaeger]; tres dii: 3, 1, 47, 8/48, 8. 57, 10/3 J./M.; c. Ar. et Sab.: ebd. 82, 12. 83, 21/3; c. Maced.: ebd. 91, 2/4). Die trinitarische Einheit des Einen göttlichen Wesens bestätigt also dessen Unendlichkeit u. umgekehrt: Unendlichkeit ermöglicht den Gedanken ‚Einheit in der Dreiheit'; sie ‚ist' das Eine (u. nur ‚einmal' denkbare) Unendliche.

c. PsDionysius Areopagita. Die bisher gezeigten Aspekte einer nicht nur formal zu verstehenden Verbundenheit des Gottesprädikats ἕν oder ‚Einheit' mit der philosophischen Henologie werden in einer intensiv philosophisch bestimmten Weise durch Ps*Dionysius Areopagita aufgenommen. Was die philosophischen Implikationen dieser Theologie anlangt, so ist sie ähnlich bedeutend wie die Porphyrios-Rezeption durch Marius Victorinus. Zudem hat sie durch das MA hindurch bis zur Renaissance hin eine für den Gottesbegriff essentielle Wirkung entfaltet. – Der Versuch des PsDionysius Areopagita, die Möglichkeit u. Bedeutung von ‚göttlichen Namen' oder Gottesprädikaten zu begründen u. zu entfalten, umfaßt allerdings biblische u. philosophische Aspekte ohne explizite Differenzierung. Philosophisch läßt sich dieser Versuch in

Analogie zur Prädikation des Einen durch die neuplatonische ‚Parmenides'-Exegese (insbesondere des Proklos) begreifen. ἕν ist für Dionysius in gewisser Weise der allgemeinste Gottesname, weil er formal u. inhaltlich die Bedingung jedes anderen Namens ist u. zugleich der Intention negativer Theologie gerade aufgrund seiner Allgemeinheit u. ‚Abstraktheit' (im Sinne einer Freiheit von destruktiver, trennender Vielheit) am meisten entgegenkommt. Das Eins-Sein oder die Einheit Gottes wird außer durch ἕν (div. nom. 13, 2f [PG 3, 977C/81B]) mit ἑνάς, ἑνότης, ἕνωσις, ἁπλότης u. μονάς bezeichnet. – Das Pendant zum absoluten, relationslosen Einen im Sinne der neuplatonisch verstandenen ersten Hypothesis des ‚Parmenides' ist eine Form von göttlicher Einheit, die sie selbst über Allem ist, was Differenz impliziert u. bewirkt: über dem Sein also (ὑπερηνωμένη ἑνάς: ebd. 2, 1 [637A]; ὑπερούσιον ἕν: 13, 3 [980D]), als Nichts von Allem ‚absolut' (αὐτὸ δὲ οὐδὲν ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένον: 1, 5 [593C]), über den Konkretionen von Sein (über Gestalt u. Grenze grenze-los, un-endlich: 2, 10; 8, 2; 9, 3 [648C. 889D. 912B]) u. über dem Akt reflexiver Bewegung im Vielen, dem Denken (ὑπὲρ νοῦν ἑνότης; ὑπὲρ διάνοιαν ἕν: 1, 1 [588B]; ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις: 7, 3 [871B]). Von der innertrinitarischen Bewegung Gottes u. seiner kreativen Entfaltung her gesehen ist diese ‚reine' Einheit eins mit einer seienden u. sich selbst denkenden Einheit (ὂν ἕν: 13, 3 [980D]) u. νοῦς analog der zweiten Hypothesis des ‚Parmenides'; zugleich aber sind Sein, Weisheit u. Logos Gottesnamen durch die Autorität der Schrift. ‚Sein' meint nicht nur Wirklich- u. Unveränderlich-Sein (im Sinne von Ex. 3, 14 LXX: Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, PsDion. Areop. div. nom. 1, 6 [596A]; 2, 1 [637A]), sondern auch aktives Umfassen der Ideen (λόγοι, παραδείγματα), d. h. des eigenen Seins als des Vor-Seins von Welt (ebd. 5, 5f. 8 [820B/1A. 824C]), das in sich einige Zusammenbestehen dessen, was durch Veräußerung als Gegensatz erscheint (4, 7; 5, 7. 10; 9, 4; 13, 2 [704B. 821B. 825B. 912C. 980A]). Dennoch ist, gemäß der intensiven Zusammengehörigkeit der affirmativen u. negativen Methode im Blick auf die absolute Einheit, das göttliche ‚Sein selbst' (αὐτὸ τὸ εἶναι: 5, 6 [820C]) ebensosehr als ὑπερούσιος οὐσία (1, 1 [588B]) zu begreifen: ‚Sein' hebt nicht das ‚Über-Sein' auf, sondern ist dessen Implikat, dem vom Über-Sein her der Charakter der Absolutheit u. reinen Einheit zukommt. Das ‚göttliche Denken' (θεῖος νοῦς: 7, 2 [869A/C]) ist die zuvor genannte Aktivität des Seins, durch die Gott auf sich selbst, d. h. auf seine Ideen, wissend u. erkennend bezogen ist, u. mit der er Alles in sich (πάντα ἐν ἑαυτῷ: 13, 3 [980B]; πάντα ἑνιαίως: 13, 2 [977C]) als Einheit ‚hat', die Aktivität, auf der γνῶσις, σοφία, λόγος als Grundzüge seiner Wirklichkeit beruhen (7, 1f [865B/8C]). Reine Einheit schließt sich also in Sein u. Denken auf, der ἕνωσις (‚Einung') entspricht die immanente διάκρισις (‚Unterscheidung'; 2, 4 [640D]), der Identität die Differenz, jedoch in der Einheit ihr zugehörig. So ist die göttliche Einheit ‚geeint in der Unterscheidung' u. unterschieden in der ‚Einung' (ebd. [641B]), eine ἀσύγχυτος ἕνωσις (5, 7 [821B]) durchaus. Die triadischen, in sich unterschiedenen ‚Phasen' von ‚Sein – Leben – Weisheit' (5, 2 [816C]) sind daher ontologische Momente ein u. derselben Bewegung: der überseienden u. seienden Einheit, theologisch: der Trinität. Gottes Eins-Sein ist τριαδικὴ ἑνάς, Drei-Einheit (1, 5 [593B]). Dieses Eins-Sein wird auch in der Konzeption des PsDionysius nicht dadurch in seiner Intensität gemindert, daß Gott sein ἀγαθόν-Sein in einer creativen, Welt-konstituierenden Entfaltung erscheinen läßt (‚Theophanie'). In der ἐξῃρημένης ἑνώσεως ἀγαθὴ πρόοδος, dem ‚guten Hervorgang der herausgehobenen ('erhabenen', transzendenten) Einung' (4, 14 [712C]), erweist sich die sich verströmende Gutheit als absoluten Grund u. Ursprung, der zwar als das ‚Sein von Allem' (εἶναι πάντων: cael. hier. 4, 1 [177D]; div. nom. 2, 11 [649B]) in Allem wirkend gegenwärtig ist (‚Alles in Allem', τὰ πάντα ἐν πᾶσι: 1 Cor. 15, 28; div. nom. 1, 7 [596C]), aber dennoch über Allem er selbst ‚bleibt' (ebd. 2, 11; 11, 1 [649B/52A. 949AB]). Dieser Hervorgang ist von der absoluten Einheit her nur paradox zu formulieren: die Gottheit ‚unterscheidet sich in sich einig (geeint bleibend), vervielfältigt sich als in sich eins, ohne das Eine zu verlassen' (2, 11 [649BC]). Ausdruck dieser in sich absolut bleibenden u. dennoch sich mitteilenden u. die Einheit auch im Geschaffen-Seienden erhaltenden Einheit ist ‚Friede': im Seienden universal wirkend versöhnt er das Gegensätzliche u. bindet es in das ursprüngliche Eins-Sein zurück (Funktion kosmologischer u. soteriologischer φιλία: 11, 1/5 [948D/53B]). – Die Negation des Eins-Seins oder der Einheit (‚er ist weder Eines noch hat er das Eine': 2, 11 [649C])

oder die Aussage, Gott sei weder Dreiheit noch Einheit (vgl. Max. Conf. schol. in PsDion. Areop. div. nom. 13 [PG 4, 412C]), hebt das über die Drei-Einheit Gottes Gesagte nicht einfachhin auf; sie macht vielmehr bewußt, daß auch die Prädikation ἕν angesichts der prinzipiellen Unaussagbarkeit der göttlichen Wirklichkeit nicht als endgültig fixierende oder als eigentlich adäquate Aussage gelten kann. Auch sie ist, cusanisch formuliert, als eine im Bereich der Andersheit das Absolute intendierende Aussage ausschließlich ,conjectural': ,vermutend'.

III. Lateinische Tradition. Aus der lat. theologischen Tradition sollen diejenigen Konzeptionen göttlicher Einheit u. Dreiheit paradigmatisch herausgehoben werden, die mit der philosophischen Entwicklung des Begriffs des Einen u. einer in sich differenzierten Einheit sachlich u. geschichtlich besonders intensiv verbunden sind: die des Marius Victorinus u. des Augustinus. Dabei ist bewußt zu halten, daß vielschichtige Diskussionen des Problems u. dessen komplizierte Entwicklungen im Kontext von festen Formeln stehen oder sich zu solchen verdichten, die den Einen-Einzigen Gott u. nicht minder den Einen Gott in seiner Dreiheit festhalten sollen. Tertullian zB. spitzt seine These, daß Gott als der Größte (summum magnum) nur Einer, der Einzige sein könne, in den Satz zu: Si non unus, non est (adv. Marc. 1, 3, 4/6). Quod colimus, deus unus est (apol. 17, 1). Die Einheit des Einen ist Dreiheit zugleich, ohne sich selbst aufzuheben: salva est unio eius qui, cum sit unus, habet et Filium (adv. Prax. 19, 7); (oikonomia) unitatem in trinitatem disponit (ebd. 2, 4).

a. Marius Victorinus. Für die Trinitätsspekulation des Marius Victorinus ist vor allem der in sich differenzierte Begriff von Einheit oder des Einen maßgebend geworden, wie ihn Porphyrios in seiner ,Parmenides'-Interpretation entwickelt hat. Einheit wird, christlich transformiert, zur Drei-Einheit. Auf eine indirekte Weise ist in der trinitarischen Theologie des Marius Victorinus, durch Porphyrios vermittelt, auch die für das System der ,Chaldäischen Orakel' grundlegende Trias ,Vater – Mächtigkeit (Dynamis) – Geist (Nus)' wirksam geworden. Porphyrios hat sie wohl als Erster mit der Trias ,Sein – Leben – Denken' identifiziert (Hadot 1, 272), die ihrerseits als ein fundamentales Hermeneuticum christlicher Trinität gebraucht wurde. Im Versuch, ,Homousie' gegen die Arianer begrifflich zu sichern, entwirft Marius Victorinus eine Trinität, deren Sein oder Eins-Sein sich in zeitlos zu denkenden ,Phasen' analog der philosophischen Entfaltung der Einheit vollzieht, durch die allerdings jede Assoziation eines Subordinatianismus verdrängt sein sollte. Die Einheit der Trinität konstituiert sich als Hervorgang des ursprünglichen, ,nicht'- oder ,vor'-seienden Einen (unum solum, unum simplex, unum ante ipsum ὄν: adv. Ar. 1, 49) in das ,seiende' Eine (exsistentialiter unum: ebd. 50) oder unum unum – nicht als ,Verdoppelung', sondern als Entfaltung der ,potentia' des ersten Einen (ebd.). Dieses manifestiert den positiven Aspekt der absoluten Negativität des ersten. In ihm zeigt sich die Einheit von ,Sein – Leben – Denken' gegenüber ihrem Vor-Sein im ersten Einen als sie selbst, theologisch gesagt zunächst als der dem Vater gleichwesentliche Sohn, λόγος, vita, forma Patris (ebd. 51). In der dritten ,Phase' der trinitarischen Selbstkonstitution realisiert sich die reflexive (denkende) Rückwendung des Lebens, der Rückbezug der Erscheinung (apparentia, effulsio) auf den eigentlichen Ursprung oder begründenden Anfang: Spiritus Sanctus (ebd.). Er ist das reflexive Band (copula, conexio: hymn. 1, 5; 3, 205 Locher), welches den Selbstaufschluß des vor-seienden in das seiende Eine zu einer ,triplex unitas' oder ,unalis trinitas' macht (gen. div. verb. 31), in der die Differenz der beiden in die Identität (adv. Ar. 1, 54) aufgehoben ist: das Hervorgehende geht kreishaft in sich u. in seinen Grund zurück; die Trinität ist durch oder trotz ihrer in sich bewegten Relationalität oder Reflexivität intensivst Eines. Damit ist aus philosophischem Denken heraus für die Theologie ein Modell entwickelt, das deren Intention präzise entspricht: Gott als trinitarische Differenziertheit, als denkender u. liebender Selbstbezug, zugleich aber als absolute Einheit. Diese Konzeption des Marius Victorinus ist der paradigmatische Ausweis dafür, daß philosophische Theorie ein bestimmtes Verständnis der Offenbarung u. die daraus sich bildende Theologie nicht destruieren muß, sondern deren sachaufschließende Reflexionsstruktur sein kann.

b. Augustinus. Trotz bestimmter Epoché gegenüber der Philosophie verdankt Augustinus der Vermittlung Plotins u. des Porphyrios einen metaphysischen u. ontologischen

Grundgedanken, der für seine theologischen Intentionen ebenso zentral ist: Der Eine Gott ist das Eine Prinzip oder der Eine Grund, die universale Eine ,forma', aus der alles Seiende entspringt u. von der her es sein Eins-Sein u. Wahr-Sein empfängt (vera relig. 30, 55; 35, 65; 43, 81; 55, 112f; Gen. ad. litt. imperf. 10, 32). Das göttliche Eins-Sein ist freilich in sich selbst aufgeschlossen zur Dreiheit; Einheit impliziert also trinitarische Unterscheidung, die jedoch die Einheit des Wesens nicht aufhebt: ,inseparabilis distinctio' oder ,connexio' der ,una vita et una mens et una essentia' Gottes (conf. 13, 11, 12; trin. 5, 8, 10; 6, 4, 6; 7, 6, 11; serm. 138, 3: Trinitas unitatis quae est unitas Trinitatis; vgl. auch Tert. adv. Prax. 19, 7: salva est unio). Analoges gilt für die Ideen (incommutabiles rationes rerum) im göttlichen Denken oder in seiner ,Weisheit'; trotz ihrer Verschiedenheit in sich sind sie im Bereich des Un-Endlichen Eins mit diesem (Aug. trin. 6, 10, 11; civ. D. 11, 10 [CCL 48, 331, 68/2, 83]). – Die creative Wirkung des ,summe unum' ist der Grund dafür, daß ,Sein' u. ,Eins-Sein' im Geschaffenen sich gegenseitig entsprechen, oder daß Sein nur durch sein Eins-Sein sein kann: nihil est autem esse quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est (mor. Manich. 2, 6, 8 [PL 32, 1348]; ord. 2, 18, 48). Das jeweilige Eins-Sein des Seienden ist der allgemeinste Aspekt des Sachverhalts, daß das aus dem Einen Prinzip Geschaffene zahlhaft strukturiert ist: dessen qualitativ gedachte Zahlhaftigkeit ist die ontologische Bedingung für die innere Einheit oder die in der Zeit ,bleibende' Gestalt eines Seienden (formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt: lib. arb. 2, 16, 42; mus. 6, 13, 38 [PL 32, 1184]; ep. 18, 2), für dessen Geordnetheit, Übereinstimmung mit sich selbst u. mit seinem Ursprung, für seine eigene Identität gegenüber seiner Selbstzerstörung durch ,aversio ab uno' (ordo, convenientia, concordia, similitudo, salus sind die Momente dieser Einheit, vgl. mor. Manich. 2, 6, 8; vera relig. 31, 58; 36, 66f; mus. 6, 17, 56 [PL 32, 1191]). In der creatürlich-zeitlichen Situation des Menschen, die durch ,dispersio, discissio, distentio, dissimilitudo' bestimmt ist, ist von ihm ein Sich-Sammeln auf den Einen göttlichen Ursprung hin, ein Sein um das Eine (,circa unum'), ein Rückgang in es u. eine ,reformatio' seiner selbst gefordert, im Sinne der Rückwendung aus der ,deformatio' in die ,forma omnium' (vera relig. 52, 101; 55, 113; mus. 6, 17, 56; conf. 2, 1, 1; 10, 29, 40; 11, 29, 39; serm. 96, 6, 6; 104, 2, 3; 255, 6, 6).

W. Beierwaltes, Denken des Einen (1985); Identität u. Differenz (1980); Platonismus u. Idealismus (1972) 5/82; Plotin, Über Ewigkeit u. Zeit[3] (1981) 11/34; Proklos[2] (1979) 339/82. – R. Braun, Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien[2] (Paris 1977). – W. Burkert, Weisheit u. Wissenschaft (1962) 28/62. – H. Crouzel, Origène et la philosophie (Paris 1962). – G. Delling, ΜΟΝΟΣ ΘΕΟΣ: TheolLitZt 77 (1952) 46/76. – J. Dillon, The middle Platonists (London 1977). – E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic ,One': ClassQuart 22 (1928) 129/42. – H. Dörrie, Platonica minora (1976) 229/62. 297/309. 390/405. – L. Elders, Aristotle's theory of the One (Assen 1961). – K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre[2] (1968). – K. Gloy, Einheit u. Mannigfaltigkeit (1981), zu Platon bes. 25/82. – P. Hadot, Porphyre et Victorinus 1/2 (Paris 1968). – F. P. Hager, Der Geist u. das Eine (1970). – Th. Heath, A history of Greek mathematics 1 (Oxford 1921) 67/70. – H. J. Krämer, Platonismus u. hellenistische Philosophie (1971); Der Ursprung der Geistmetaphysik (Amsterdam 1964). – G. Martin, Klassische Ontologie der Zahl (1956). – E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor v. Nyssa (1966). – E. Osborn, The beginning of Christian philosophy (Cambridge 1981) 54/6. 145/8. – E. Peterson, HTh; Der Monotheismus als politisches Problem: ders., Theologische Traktate (1951) 45/147. – J. M. Rist, Theos and the One in some texts of Plotinus: MedStud 24 (1962) 169/80. – H. H. Rowley, Mose u. der Monotheismus: ZAW 69 (1957) 1/21. – E. Stauffer, Art. Εἷς θεός in Bekenntnis u. Praxis des Urchristentums: ThWbNT 3 (1938) 101f. – C. Stead, Divine substance (Oxford 1977) 180/9. – J. Stenzel, Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles (1924). – W. Theiler, Einheit u. unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin: J. Mau/E.G. Schmidt (Hrsg.), Isonomia (1964) 89/109. – J. Trouillard, L'Un et l'âme (Paris 1972). – M. Wacht, Aeneas v. Gaza als Apologet = Theophaneia 21 (1969) 38/50. – J. Wippern (Hrsg.), Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons = WdF 186 (1972). – D. Wyttenbach, De unitate Dei: ders., Opuscula selecta 2 (1828) 78/172.

Werner Beierwaltes.

Henker s. Hinrichtung.

Henoch.

I. Vorgeschichte. Das Material über die mutmaßliche Vorgeschichte der H.vorstellung findet sich in sumerischen, akkadischen u. griechischen Quellen aus einem Zeitraum von rund 2000 Jahren (zusammenfassende Auswertung: Kvanvig nach L. Jansen, Die H.gestalt [1939] u. P. Grélot, La géographie mythique d'H. et ses sources orientales: RevBibl 65 [1958] 33/69). Dabei ergeben sich zwei Schwerpunkte: Traditionen über a) Könige vor der Sintflut u. b) Weise der Urzeit.

a. Könige vor der Sintflut. Griechische Quelle sind die Βαβυλωνιακά des Belpriesters Berossos (3. Jh. vC.) aus dem Milieu babylonischer Schreiber, der sich relativ zuverlässig an alten einheimischen Quellen orientiert u. für die Zeit vor der Sintflut zehn Könige u. sieben Weise annimmt (FGrHist 680). Zu nennen sind ferner die Sintflutberichte, Texte über König Enmeduranki u. die Seher sowie vor allem Königslisten (Kvanvig 161/4 nennt außer Berossos sieben keilschriftliche Texte aus der Zeit von 2000 bis 165/164 vC.). Aus diesen Listen sind zum Vergleich mit H. zwei Figuren besonders wichtig: 1) Ziusudra (sumerischer Name; bei Berossos Xisouthros), König in der Sonnenstadt, in der er Schriften vergräbt. Er ist ‚Held der Flutsage', d. h. er wird in der Flut gerettet u. von den Göttern in das ewige Leben erhoben, denn er hat enge Beziehungen zu den Göttern u. ist visionär begabt (Kvanvig 179f). 2) Enmeduranki (sumerisch Enmeduranna; Pritchard, T. 265), König der Kultstadt des Sonnengottes Sippar. Er ist Ahnherr der Seher u. siebter in der Reihe der babyl. Urkönige (wie H. der siebte Urvater ist, Jud. 14 u. ö.), Verfasser eines astronomischen Werkes, das er aufgrund Instruktion durch die Götter den Menschen bringt, ‚Bewahrer der Geheimnisse der großen Götter' (Tafel aus Ninive, Übers. Kvanvig 192 [D 19]). Mit diesen Geheimnissen vertraut gemacht, kehrt er auf die Erde zurück, um seinen Sohn zu unterrichten (Astronomie, Wahrsagen). Seine Schrift wird in Sippar vergraben. Mit Enmeduranki beginnt eine priesterliche Tradierung (ebd. 242/5).

b. Weise der Urzeit. Neben Berossos, der (wie der akkad. Text W 20030, 7; Uruk, 165/164 vC.) über Könige u. Weise parallel berichtet, ist vor allem die Tradition über die Sieben Weisen wichtig (E. Reiner, The etiological myth of the Seven Sages: Orientalia NS 30 [1961] 1/11; J. van Dijk, Die Inschriften-

funde: H. J. Lenzen, 18. vorläuf. Bericht über die Ausgrabungen in Uruk-Warka [1962] 43/52). Hier interessieren besonders der erste in der Reihe, Oannes, der erste Weise u. Schreiber, u. der siebte, Adapa, der zum Himmel aufstieg.

c. Methodische Bewertung. Weder findet sich eine Analogie zum Namen H., noch sind die Analogien insgesamt so deutlich ausgeprägt, daß von einer Abhängigkeit zu sprechen wäre. Dennoch weist die auffällige Übereinstimmung des von 1 Hen. 72/82 (‚Astronomisches Buch'; vgl. u. Sp. 518) gebotenen Materials mit babylonischen Vorarbeiten (dazu bes. O. Neugebauer, The ‚astronomical' chapters of the Eth. Book of Enoch [72–82] [Kopenhagen 1981]; ders., The history of ancient astronomy: JournNearEastStud 4 [1945] 2/38) grundsätzlich auf den mesopotam. Bereich. Ebenso wichtig ist die Grundkonzeption der mesopotam. Quellen, die dem genuin atl. Offenbarungsverständnis entgegengesetzt ist: Die entscheidende Offenbarung vollzieht sich in der Urzeit, vor der Sintflut. Die jüd. Produzenten der H.überlieferung haben sich dieser Offenbarungskonzeption offenbar aus folgenden Gründen angeschlossen: Die Sintflut konnte als Typos für das erwartete universale Gericht gelten; generell entdeckte man offenbar die Korrespondenz von mythischen u. universalen Aussagen. Der Rekurs auf Schriften aus der Zeit vor der Sintflut konnte einen apologetischen Anciennitätsbeweis für das Judentum erbringen, frührabbinisches Traditionsdenken hat darin eine gewisse Analogie. Schließlich reiht sich das Judentum mit der H.spekulation ein in zeitgenössische kulturhistorische Reflexionen (zB. Philo Bybl.: Eus. praep. ev. 1, 10, 6/10). Zudem waren derartige Reflexionen angeregt durch neubabylonische Funde alter Inschriften in Gebäuden (Übersicht: G. Gossens, Les recherches historiques à l'époque néobabylonienne: RevAssyr 42 [1948] 149/95; R. S. Ellis, Foundation deposits in ancient Mesopotamia [New Haven 1968]). – Die Thesen über die Vorgeschichte der H.gestalt sind wie folgt zu beurteilen: In diesem Kulturbereich gibt es (geographisch u. weiträumig auch chronologisch fixierbar) ein bestimmtes Arsenal von Topoi, das sich auf verschiedenste Gestalten (Wahrsager, Zeichendeuter, Offenbarungsempfänger, Propheten, Weise, Erlöser u. Entrückte) anwenden ließ u. auch angewandt wurde. Dazu gehören: eine männliche Führungsgestalt nichtmilitärischen Charakters, Kontakt mit den Göttern (Aufenthalt im Himmel oder Hinwegnahme durch Aufstieg in den Himmel), Erfindung von Kulturgütern (Schreiben, Bücher, Wissenschaft) u. wichtiger Elemente der Zivilisation, von Technik, Astronomie, Astrologie u. Wahrsagekunst; der Weise ist Visionsempfänger; die siebte Figur ist jeweils besonders wichtig; das Wissen dieses Weisen ist ‚geheim', d. h. nur durch ihn entdeckt; er lebte (in einer Liste ähnlicher Figuren aufgeführt) vor der großen Flut; als Held ist er auch Fürbitter für die Menschen bei den Göttern. Kontamination besteht mit den Mythenkreisen von der Vermischung halbgöttlicher Weiser mit menschlichen Frauen u. von der Bestrafung der Kulturbringer. Diese Elemente werden außerhalb des Judentums auf verschiedenste Gestalten mehr oder weniger gesammelt angewandt, im jüd. Traditionsbereich auf H. u. Noah verteilt. Während es sich demnach im weiteren religionsgeschichtlichen Umfeld um Anwendung eines Arsenals von Topoi (in wechselnder Auswahl) auf verschiedene Gestalten handelt, zeigt sich innerhalb des Judentums u. des (Juden-)Christentums für die H.figur der entgegengesetzte Vorgang: Der eine u. einzige Autoritätsträger wird Haftpunkt verschiedenartigster Traditionen, die von Bauernregeln bis zur Mystik, von der Paränese bis zur Thematik des *Antichrist reichen (vgl. schon Jub. 4).

II. Henochschriften. a. Das sog. Äthiopische Henochbuch (1 Hen.) u. ältere Fragmente. 1. Äthiopische Überlieferung. Die umfangreichste Sammlung von Schriften unter H.s Namen hat sich vollständig in äthiopischer Sprache erhalten u. wird in der Kirche Äthiopiens (**Aethiopia), ausdrücklich seit Kaiser Zara Jakob (1434/68), zum biblischen Kanon gerechnet (dazu s. K. Wendt, Der Kampf um den Kanon heiliger Schriften in der äth. Kirche der Reformen des 15. Jh.: JournSemStud 9 [1964] 111/3). – Aufbau des Werkes: 1 Hen. 1/36: Buch der Wächter; 1 Hen. 37/71: Bilderreden; 1 Hen. 72/82: Astronomisches Buch; 1 Hen. 83/91: Buch der Traumvisionen; 1 Hen. 92/108: H.s Epistel. Brauchbarste Textausgabe: R. H. Charles, The Ethiopic version of the Book of Enoch (Oxford 1906). Die ‚Edition' von M. A. Knibb, The Ethiopic Book of Enoch 1/2 (Oxford 1978) bietet nur die Photographie des revidierten Standardtextes des 18. Jh. (nebst Apparat) u. bildet daher eher ein Arbeitsbuch zur künftigen Er-

stellung eines definitiven Textes (K. Berger, Rez.: JournStudJud 11 [1980] 100/9). Älteste u. wichtigste äth. Hs. ist der Cod. Ṭānāsee 9 (15. Jh.), den auch S. Uhlig für seine dt. Übers. heranzieht (Das Äth. H.buch = JüdSchrHRZ 5, 6 [1984]). Auch die zahlreichen H.zitate in äth. Kirchenschriften entstammen erst dem 15. Jh. u. lassen erkennen, daß Cod. Ṭānāsee 9 nicht Archetyp der äth. Textgeschichte von 1 Hen. ist. Unter den äth. Schriften, die 1 Hen. zitieren (dazu Berger, Rez. aO. u. Uhlig aO. 476. 636f), ist bes. wichtig das ‚Buch der Geheimnisse des Himmels u. der Erde' (Maṣḥafa mesṭir: PO 1, 1/91; 15. Jh.), während Te'ezāza sanbat (ed. J. Halévy, Tĕ'ĕzâza Sanbat [Paris 1902] 1/40; Übers. ebd. 134/64) mit seiner H.tradition als Schrift der Falaschas noch in das Frühjudentum verweist. Die Frage, ob die Vorlage der äth. Übersetzung(en) des H.-Corpus griechisch oder aramäisch war, ist umstritten.

2. Griechische Überlieferung u. Zitate. Griechische Versionen des H.-Corpus liegen handschriftlich seit dem 4. Jh. nC. vor, werden aber schon im NT vorausgesetzt (Jud. 6: 1 Hen. 10, 12; Jud. 14f: 1 Hen. 1, 9; 2 Petr. 2, 4: 1 Hen. 10, 12). Bisher sind folgende Stücke des griech. Textes bekannt (M. Black, Apocalypsis Henochi Graece: A. M. Denis/M. de Jonge [Hrsg.], Pseudepigrapha VT Graece 3 [Leiden 1970] 19/44; Addenda et corrigenda: Black, Book 419/22): Der Codex Panopolitanus (PCairo inv. 10759; 5./6. Jh.) mit 1 Hen. 1/32, 6. Diesem Text laufen größere, aber abweichende Zitate in der Chronik des Georgios Synkellos (gest. um 810) parallel (1 Hen. 6, 1/10, 14; 15, 8/16, 1). Bruchstücke aus 1 Hen. 77f u. 85/7 wurden auf POxy. 17, 2069 (4. Jh.) identifiziert (J. T. Milik: ChronÉgypt 46 [1971] 321/43). 1 Hen. 89, 42/9 ist im Cod. Vat. gr. 1809 (11. Jh.) enthalten. Ein weiterer Papyrus, heute teils in der University of Michigan, teils in der Chester Beatty Collection, Dublin, bietet den Schluß der griech. Version (1 Hen. 97, 6/104 u. 106f). Die Hs. entstammt dem 4. Jh., ihre Vorlage könnte noch ein Jh. älter sein (F. G. Kenyon, The Chester Beatty biblical papyri 8 [London 1941] 13. 18). Sondergut des Georgios Synkellos ist ein Abschnitt (chron.: 1, 47 Dindorf) über die Verfluchung des Hermon mit einer Gerichtsankündigung, die Gen. 6, 3 entfaltet. Er wird als Auszug aus dem Buch H.s über die Wächter bezeichnet. – Frühe Zitate aus dem griech. H.buch finden sich bei Tertullian, Irenäus, Origenes, Clemens v. Alex. u. Hieronymus (s. Sp. 534/42). Das Frg. (6./7. Jh.) einer kopt. Übersetzung (?) wurde in Antinoë gefunden (S. Donadoni: ActaOrient 24 [1959] 197/202). Ein lat. Exzerpt ist in einer Hs. des 9. Jh. enthalten (M. R. James, Apocrypha anecdota 1 [Cambridge 1893] 148), ein syrisches (5. Jh.) in der Chronik Michaels d. Gr. (S. P. Brock: JournTheolStud NS 19 [1969] 626/31). Außerhalb Ägyptens u. Äthiopiens überlebte das H.buch also fast nur in Zitaten, bes. im Rahmen der Chronik-Literatur.

3. Aramäische Überlieferung. Die aramäischen Fragmente (Milik, Books 139/297; K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer [1984] 225/58; dt. Übers. ebd. 225/58) wurden in Höhle 4 von Qumran gefunden, u. zwar in Gestalt von 7 Kopien aus verschiedener Zeit (Anfang 2. Jh. vC. bis 3. Drittel 1. Jh. vC.). Dazu kommen noch drei Kopien des ‚Astronomischen Buchs' (1 Hen. 72/82). Die Frg. aus dem ‚Wächterbuch' (1 Hen. 1/36) u. aus dem ‚Astronomischen Buch' werden aufgrund des paläographischen Befundes noch früher angesetzt (3./2. Jh. vC.), so daß erhaltene H.texte zT. älter sind als die jüngeren Schriften des atl. Kanons. Aramäische Frg. sind nur im Umfang von 5% des äth. H.buches gegeben; allein 8 Zeilen sind unversehrt (1 Hen. 91, 12f). Keine Frg. wurden in Qumran von den ‚Bilderreden' gefunden, für die schon zuvor eine Entstehung erst um die Zeitenwende angenommen wurde.

4. Verhältnis der Versionen u. Textgeschichte. Bezüglich des Verhältnisses der Versionen zueinander läßt sich sicher nur sagen, daß die aramäischen Fragmente aus Qumran weder Archetyp noch textkritische Vorlage (falls es Derartiges überhaupt gab) sein können, u. daß sich die griech. u. äth. Fassungen dazu u. zueinander eher wie Targume verhalten, d. h. die Übersetzer folgten einerseits sehr genau dem Wortlaut ihrer Vorlage, scheuten aber anderseits vor Erweiterungen u. Verkürzungen nicht zurück (die zT. tiefes Verständnis der Sache zeigen), so daß sich wichtige Besonderheiten in allen Versionen finden. – Schwierigkeiten bereitet die Zuordnung des hebr. Frg. 1 Q 19, das nach den Hrsg. einem ‚Noah-Buch' angehört (vgl. 1 Hen. 106). Da zu 1 Hen. 106 nur inhaltliche Anklänge bestehen, könnte dies Frg. Licht werfen auf den Charakter dieser Literatur im ganzen, was besonders für die Erklärung der griech. Textgeschichte wichtig

sein könnte: Es handelt sich um nebeneinander bestehende Traktate mit in hohem Maße homogenem Material (Autoritäten: H., Noah, Lamech; Gattungen: vor allem Himmelsreisen, Testamente u. biographisches Material; Wortfelder mit wichtigen Elementen wie Engel, Himmel/Erde, Licht) u. teilweise wörtlichen Überschneidungen. Themen sind Himmelsreise, Engelfall, Sintflut, Endzeit, d. h. Material, das man mit Gen. 4/9 in Verbindung bringen konnte. Traktate solcher Art liegen im Corpus des äth. H.buches gesammelt vor: Buch der Wächter (1 Hen. 1/36), Bilderreden (37/71), Astronomisches Buch (72/82), Buch der Traumvisionen (83/91 [1/10. 18f]), Brief H.s/H.Paränesen (92 [91, 11/7]/106), Wunder bei der Geburt Noahs (106f), Mahnschrift für Methusalah (108). Einige Traktate (wie die ‚Bilderreden') sind offenbar spät zugewachsen, andere (wie das ‚Buch der Riesen', s. u. Sp. 479f) waren in der aramäischen Version vorhanden, gingen dann verloren oder wurden separat tradiert. Ein Traktat wie der, aus dem 1 Q 19 stammt, bot inhaltliche Affinitäten, wurde dennoch nie einverleibt (vgl. auch 1 Q 20). So war es wohl auch mit der Vorlage von Georg. Sync. chron.: 1, 47 Dindorf (s. o. Sp. 477). Auch die weitverzweigte übrige H.literatur ist so zu beurteilen, daß mit relativ konstantem Material ein Themengebiet unter wechselnder Zielsetzung ‚fortgeschrieben' worden ist, u. zwar bis in das MA hinein (Traktate der jüd. Mystik u. Texte wie der Midrasch von Semyaza u. Azez'el [Uhlig aO. 761/3; vgl. Milik, Books 321/9]).

b. Das ‚Buch der Riesen'. In den Höhlen 1, 4 u. 6 von Qumran wurden Fragmente einer Schrift gefunden, die durch das manichäische ‚Buch der Giganten' bekannt war (W. B. Henning, Ein manichäisches H.buch: SbBerlin 1924, 27/35; ders., The Book of the Giants: BullSchoolOrientAfrStud 11 [1943/46] 52/74). Es behandelt das Thema der beim Engelfall (Gen. 6) gezeugten Riesen (*Gigant), dem auch Philons De Gigantibus gewidmet ist. Das Verhältnis der manichäischen zu den Qumran-Frg. stellt sich wie folgt dar:

1) Turfan-Frg. T II S 20 (sogd.: Henning, Book 69f) ~ 1 Hen. 6, 6f.

2) Manich. Buch der Giganten M 101 frg. c (mittelpers.: Henning, Book 56f. 60) ~ 6 Q 8 I (Milik, Books 300f).

3) M 101 frg. l (aO. 57. 61) ~ 1 Hen. 10, 19; 1 Q 23[1+6] (Milik, Books 301f).

4) M 101 frg. j (aO. 57. 60) u. M 625c (mittelpers.: Henning, H.buch 29) ~ 4 QEnGiants[b] u. 4 QEnGiants[a] 1/3 (Milik, Books 303f. 311).

5) Manich. Buch der Giganten T M 423d (uigur.: Henning, Book 65) ~ 4 QEnGiants[b] (Milik, Books 306f).

6) M 101 frg. i (aO. 58. 62) ~ 4 QEnGiants[c] (Milik, Books 308f).

7) T III 282 (sogd.: Henning, Book 66) ~ 4 EnGiants[a] 4/6 (Milik, Books 312).

Die Beziehung des manich. Buchs der Giganten zur H.literatur ist wie folgt vorzustellen: In Qumran wurde das H.-Corpus in zwei Rollen überliefert, deren eine das ‚Astronomische Buch', deren andere den Rest mit dem ‚Buch der Riesen' (ohne die Bilderreden) enthielt (Beyer aO. 226f). Diese enge thematische Verknüpfung des ‚Buchs der Riesen' mit dem H.-Corpus wurde in den griech. u. äth. Versionen gelöst; denn hier finden sich keine Spuren dieses Buches. In ihm erscheint H. vor allem als Traumdeuter. Es muß vorchristlichen Ursprungs sein. Die manichäischen Fragmente (das ‚Buch der Giganten' wird unter den Werken Manis genannt: Manich. Homilien 25, 1/6 Polotsky) verhalten sich zu ihm wiederum targumartig. – Für alle übrigen Dokumente der H.literatur gilt, daß zum H.-Corpus keine literarischen (auch nicht im Sinne von Targumim), sondern nur traditionsgeschichtliche Beziehungen bestehen.

c. Das sog. Slavische Henochbuch (2 Hen.). Das ‚Buch der Geheimnisse H.s' ist nur aus altslavischen Hss. bekannt, u. zwar in einer längeren u. einer kürzeren Version, deren Verhältnis zueinander umstritten ist (Ausgabe beider Versionen u. frz. Übers.: A. Vaillant, Le livre des secrets d'Hénoch [Paris 1952] mit abweichender Zählung; weiteres handschriftliches Material: A. I. Jacimirskij, Bibliografičeskij obzor Apokrifov v juznoslavjanskoj i russkoj pis'menosti 1 [Petrograd 1921]; dt. Übers.: G. N. Bonwetsch, Die Bücher der Geheimnisse H.s = TU 44, 2 [1922]). Milik, Books 107/15 hat erneut versucht, 2 Hen. als mittelalterliches Werk zu erweisen, doch wurde dem begründet widersprochen (Uhlig aO. 467 mit Anm. 5). Eine Abhängigkeit zwischen 2 Hen. u. 1 Hen. ist nicht zu erweisen. Vielmehr handelt es sich bei 2 Hen. um ein genuines Produkt der H.literatur mit eigener Zielsetzung (Bekehrung zu dem einen u. einzigen Gott aufgrund der wunderbaren Schöpfungsordnung [2 Hen. 33, 8; 42, 6. 14;

INHALTSVERZEICHNIS

—

NACHTRÄGE

Die Supplement-Lieferungen 1–4 des RAC enthalten folgende Artikel·

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit
ment-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3–7772–8801–2 (RAC Lieferung 108/109)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 108/109

Henoch [Forts.] – Hermetik



1988

ANTON HIERSEMANN STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.
Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.
Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.
Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum“ und „heidnisch“ nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.
Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3–7772–5006–6 (Werk), ISBN 3–7772–8801–2 (Lieferung 108/109)

43, 3; 47, 2f; 66, 2/4]; stark sozial ausgerichtete u. inhaltlich besonders dem Mt.-Evangelium vergleichbare Ethik). Ein lat. Frg. von 2 Hen. meinte M. Förster, Adams Erschaffung u. Namengebung: ArchRelWiss 1 (1908) 477/529 erwiesen zu haben. Es ist parallel zu 2 Hen. 30, 8f, weicht jedoch so stark ab, daß man nur von einer verwandten Tradition, keinesfalls von einem Frg. des Werkes sprechen kann (interessante Hinweise auf den in Westeuropa sehr verbreiteten lat. Text bei Förster aO. 478/86. 497/522). Eine Art Anhang zu 2 Hen. bildet ein Traktat über die Geburt Melchisedeks, der mit der H.tradition durch die Figur des Methusalah u. durch seine Themen (Noah, Entrückung, Endzeit, Priestertum) verknüpft ist u. daher ein weiteres, wohl zu wenig beachtetes (vgl. Hebr. 7, 3) Produkt aus diesem Traditionsbereich darstellt (2 Hen. Anhang [107/21 Bonwetsch). Indem nach diesem Text Melchisedek über Lamechs Sohn Nir zu H. genealogisch in Beziehung gesetzt wird, zeichnet sich der Versuch ab, die Melchisedek-Überlieferung dem Komplex der H.tradition zuzuordnen. Dafür sprechen auch inhaltliche Gründe (wunderbare Geburt wie bei Noah; Entrückung; priesterlicher Charakter).

d. Das koptische Henoch-Apokryphon. Die Papyri Pierpont Morgan Library, New York, Copt. theol. texts 3 fol. 1ʳ/9ᵛ enthalten Fragmente eines H.textes, der einer christl. Redaktion unterzogen wurde. H. steht in enger Beziehung zu seiner Mutter/Schwester (Weisheit?). Datierung: 2./3. Jh. (frühe Gnosis). Editio princeps: W. E. Crum, Theological texts from Coptic papyri (Oxford 1913) 3/11; Neuausgabe: B. A. Pearson, The Pierpont Morgan fragments of a Coptic Enoch apocryphon: G. W. E. Nickelsburg Jr., Studies on the Testament of Abraham (Missoula 1976) 227/83; Text u. Übers. ebd. 258/75; vgl. auch Milik, Books 100/3). – Ohne Zusammenhang mit dieser Schrift sind die H.-Frg. Cairo Egypt. Museum inv. 48085, hrsg. von H. Munier, Mélanges de littérature copte 3. Manuscrits coptes ṣa'îdiques d'Assouan: AnnServAntEg 23 (1923) 212/5, übers. von G. Garitte: Milik, Books 103f, in denen u. a. der Name H.s begegnet.

e. Das ‚Leben Henochs'. Das hebr. ‚Leben H.s' (ed. A. Jellinek, Bet ha Midrasch 4 [1857] 129/32 XI–IX [sic]; Übers. A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen 1 [1907] 1/5) bietet wohl sehr alte Traditionen über das herrscherliche Wirken H.s, die eng verwandt sind mit den im ‚Buch des Aufrechten' (Sefer ha-jaschar; ed. L. Goldschmidt, Sepher Hajaschar. Das Heldenbuch [1923]; Übers. P. L. Drach: J. P. Migne [Hrsg.], Dict. des apocryphes 2 [Paris 1858] 1087/310; H. L. Strack/G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midrasch[7] [1982] 300: 11. bis 16. Jh.) bewahrten. Thema der Schrift ist der Abschied H.s, der ähnlich wie in 2 Hen. in Form gestaffelter Testamentsgaben gestaltet ist. Die Datierung der Vita ist fraglich.

f. Das sog. Hebräische Henochbuch (3 Hen.). Das Werk schildert die Himmelsreise des Rabbi Išmael, bei der er am Schluß (3 Hen. 48) auf H.-Metatron trifft. Datierung: 3. bis 11. Jh. nC. Die Schrift gehört zur verzweigten Hekalot-Literatur (P. Schäfer, Synopse zur Hekhalot-Literatur [1981]). Erstausgabe: H. Odeberg, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch (Cambridge 1928), dt. Übers. H. Hofmann, Das sog. hebr. H.buch (3 Hen.)[2] (1986).

g. Die ‚Vision Henochs'. Die armen. ‚Vision H.s des Gerechten' ist eine Geschichtsapokalypse aus der Zeit des Kampfes von Byzanz gegen den Islam (8./10. Jh.). Sie begegnet als Teil der armen. Bibel (M. E. Stone, Armenian canon lists 3. The lists of Mechitar of Ayrivankʿ [c. 1285 C. E.]: HarvTheolRev 69 [1976] 294. 297). Ausgabe: [S. Yovsepʿiancʿ], Ankanon Girkʿ Hin Ktakarancʿ (Venetik 1896) 378/86; Übers. J. Issaverdens, The uncanonical writings of the OT found in the Armenian Mss. of the Library of St. Lazarus[2] (Venice 1934) 173/84; vgl. S. J. Voicu, Gli Apocrifi armeni: Augustinianum 23 (1983) 171.

h. Weitere Texte. Grundsätzlich wichtig für den Kreis der H.überlieferung sind u. werden immer sein alle (Teil-)Texte, die mit den Namen Jared, Noah (‚Die Geburt Noahs des Erwählten Gottes' [vor allem 4 QMess u. 4 QHor]: Beyer aO. 269/71), Lamech (vgl. 1 Q 20) u. Methusalah (2 Hen. Anhang [107/21 Bonwetsch]) verbunden sind. Wegen des hohen Alters u. bedeutenden Inhalts sind besonders das Jubiläenbuch u. das Genesis-Apokryphon aus Qumran (1 Q GenApokr) wichtig für die H.überlieferung.

III. Traditionen über die Gestalt Henochs. Im folgenden wird zwischen alttestamentlichen, jüdischen u. frühchristlichen Texten nicht chronologisch getrennt, vielmehr orientiert sich die Vorgehensweise an den verschiedenen Komplexen der H.überlieferung,

sie relevanten Festzeiten erhielten. Dazu könnten Angaben über kultische Aktivitäten H.s passen u. über andere kultische Regeln, die auf ihn zurückgeführt werden: Jub. 4, 25 spricht (wie später auch Maṣḥafa mesṭir: PO 1, 80) im Zusammenhang mit H. von vier Bergen als Kultorten u. vom abendlichen Räucheropfer H.s. Nach Tee'zāza sanbat: 160 Halévy gehörte H. neben Abel u. Melchisedek zu den großen Priestern, die den Sabbat empfingen. Nach Test. XII Levi 16 sagt H. Unrecht gegen den Kult voraus, während er nach 2 Hen. 2, 2f seinen Kindern testamentarisch kultische Anweisungen gab, was er ebd. 45, 1/4; 46; 51, 4f u. ö. wiederholt u. fortsetzt (unter Einschluß kultkritischer u. -spiritualisierender Tendenzen). Wiederholt wird H.s Existenz als ,Dienen vor dem Herrn' beschrieben (Pal. Targ. Gen. 5, 24; Targ. Neof. Gen. 5, 22. 24; Midr. ha-Gaddol Gen. 5, 5f [1, 123 Schechter]; Vit. Hen.: 1, 2 W.). Nach Num. Rab. 12, 12 opfert er als Metatron im Himmel in einem von Dienstengeln errichteten Zelt die Seelen der Gerechten, um für Israel in den Tagen des Exils zu sühnen (Hinweis auf die Verbindung von H.tradition u. Diasporainteressen). e) 2 Hen. läßt wiederholt ein agrarisches Interesse am mitgeteilten Kalender erkennen (zB. 40, 7f).

6. *Henoch als Prophet u. als Lehrer der Endereignisse.* Da H. durch Vision bzw. Himmelsreise Einblick in die Geheimnisse Gottes erhalten hat, die er den Menschen sagen kann, wird er mit prophetischen Zügen ausgestattet, was angesichts ähnlicher Tendenzen im NT zu beachten ist. 1 Hen. 91, 1 sagt H.: ,Eine Stimme ruft mich, u. der Geist ist über mich ausgegossen' (Einleitung zur Mahnrede); auch nach den manichäischen H.texten sprach der hl. Geist durch H. (Turfan-Frg. M 299a [Hennig, H.buch aO. (o. Sp. 479) 27f]) u. noch bei Hippolyt (in Mt. 24 frg. 4 [GCS Hippol. 1, 2, 201]; vgl. Berger, Auferstehung 313_{240}) wird H. ,das Herz der Gläubigen durch die Gabe des heiligen Geistes reinigen, welche auf ihnen bleibt als eine Gabe, die von ihnen (scil. von H. u. Elias) stammt'. Eindrücklich ist die explizit durchgeführte Mosetypologie 2 Hen. 35, 2 (Exodus); 37 (,kein Mensch kann dein Angesicht schauen', vgl. 39, 3 [35 Bonwetsch]); Vit. Hen.: 1, 3 W.; Sefer Hajaschar: 1094 Drach (Gottes Schrecken auf H.s Angesicht, keiner konnte es sehen). Schließlich wird H. als Bußprediger dargestellt, sowohl für Menschen (2 Hen. 53, 2) als auch für die Giganten (Palaia: Vassiliev, Anecd. 198). Aufgrund der Typologie von Sintflut u. Endzeit wird H. immer wieder zu dem, der die Parusie (1 Hen. 1, 3/9 u. Jud. 14; Maṣḥafa mesṭir: PO 1, 13) voraussagt (Jud. 14 nennt H.s Tun ,prophezeien') oder zum Ankünder zukünftigen Abfalls (Test. XII Sim. 5, 4. Levi 14, 2; 16, 1. Juda 18, 2. Dan 5, 6. Naph. 4, 1. Benj. 9, 1) u. damit verbundenen Unheils (Ep. Barn. 4, 3: ,Das letzte Ärgernis ist nahegekommen, über das geschrieben steht, wie H. sagt'), aber bisweilen auch zukünftigen Heils (Apc. Pauli 20 [49f Tischendorf]; 2 Hen. 42, 5; 65, 6. 8; Maṣḥafa mesṭir: PO 1, 13. 55). – H. wird als Prophet auf Christus hin gedeutet. Bei Ephraem heißt es über das Verhältnis zwischen H. u. Christus: ,H. verlangte nach ihm; u. weil er den Sohn auf Erden nicht sah, steigerte er seinen Glauben u. seine Gerechtigkeit, um aufzufahren u. ihn im Himmel zu sehen' (hymn. nativ. 1, 53 [CSCO 187/Syr. 83, 7]). Hier sind verschiedene Elemente aus der H.tradition u. angrenzenden Überlieferungen verknüpft: a) Wie in den christl. Stücken in Asc. Jes. 3, 13/4, 22 u. Paralip. Jer. 9, 13/9 dient der himmlische Aufenthalt atl. Figuren dazu, den Messias zu sehen. b) H.s Leben wird als Fortschreiten aufgefaßt (vgl. u. Sp. 539). c) Das Wahrnehmen besonderer Dinge im Himmel wird üblicherweise mit der Himmelsreise verknüpft, von der H. dann zurückkehrt; hier aber handelt es sich offensichtlich um die endgültige Hinwegnahme, da ,Glaube u. Gerechtigkeit' als Vorbedingungen genannt sind, was üblicherweise nur von der endgültigen Entrückung gilt (vgl. o. Sp. 487f). – H. wird so der, der die gesamte Geschichte voraussagt (2 Hen. 39, 1: ,Ich bin heute gesandt zu euch, von dem Mund des Herrn zu euch zu reden, soviel gewesen ist u. soviel jetzt ist u. soviel sein wird bis zum Tag des Gerichts'; vgl. ebd. 34f). Dieses wird in den Bilderreden H.s 1 Hen. 37/71 ebenso entfaltet wie in der Wochenapokalypse ebd. 93, 3/91, 17 (sic.) u. in der Gerichtsankündigung 100, 4/13. Der Zusammenhang mit Kosmologie bzw. Astronomie ist wiederholt erkennbar (80, 2/8). Die inhaltliche Beziehung zwischen H. als Astronom u. H. als Orakelgeber bzw. Wahrsager ist sehr eng (vgl. das Wiederaufleben der *Astrologie ab dem 1. Jh. vC.); daher wurde wohl auch cap. 81 in den astronomischen Kontext eingefügt.

7. *Henoch als Erfinder der Schrift, Verfas-*

ser von Büchern, Weiser. Nach Jub. 4, 17 hat H. als ‚erster Schreiben u. Wissenschaft u. Weisheit von den Menschen‘ gelernt, entsprechend konnte er die Zeichen des Himmels in ein Buch schreiben. Konkurrierend ist die Mitteilung des Eupolemos (FGrHist 723 F 1a), ‚Mose sei der erste Weise gewesen u. habe als erster den Juden die Buchstaben beigebracht‘, von denen es die Phönikier u. dann die Griechen übernommen hätten. Diese Erfindertradition spiegelt die bestehende Sitte wider, daß man das Schreiben vom Vater lernt (vgl. Jub. 8, 2; 11, 16: Tara/Abraham; 47, 9: Amram/Mose), was hier auf den Erzvater übertragen wird. Andererseits kann H.s Weisheit auch auf Adam zurückgeführt werden (Asatir 2, 7 [198 Gaster]; H. lernte das Buch der Zeichen, das Adam gegeben). In jedem Falle aber ist Schriftlichkeit der Überlieferung besonderes Merkmal von H.s Weisheit u. der als Ursprung der schriftlichen Überlieferung genannte Vater die jeweils höchste geltende Autorität. Das gilt in besonderem Maße, wenn das oriental. Prinzip übernommen wird, daß vorsintflutliche Weisheit die eigentlich wahre sei (außer von H. gilt das auch von den Büchern Adams u. besonders von Seth; auch für Seth wird schon früh das Problem diskutiert, wie seine Tafeln/Schriften die Sintflut überstehen könnten; Joseph. ant. Iud. 1, 70f). Die Bücher H.s, von denen in diesem Zusammenhang die Rede ist, sind sorgfältig zu unterscheiden von den Gerichtsbüchern, die H. als Entrückter verfaßt (vgl. o. Sp. 498f). Hier geht es um H. als den ‚Lehrer des Himmels u. der Erde‘ (Test. Abr. gr. rec. B 11 [183 Delcor]). Wenn es schon in 4 Q Mess 1, 4f über Noah heißt: ‚seine Worte werden wie die eines Menschen sein, der kein Wissen kennt bis zu dem Zeitpunkt, an dem er die drei Bücher H.s kennengelernt hat‘, so sind damit nicht unbedingt drei Abschnitte des uns vorliegenden 1 Hen. gemeint, vielmehr wird H.-Wissen grundsätzlich in Büchern tradiert. Entscheidend ist die Verbindung des Traditionsgedankens mit den Büchern H.s: Spätere Autoritäten können sich immer wieder an diesen zuverlässig schriftlich verfaßten (u. in Differenz zu den Rabbinen nicht programmatisch mündlich tradierten) Texten orientieren u. sich auf sie berufen, oder sie geben die Bücher H.s weiter. In diese Auffassung von der Tradierung von Büchern, möglicherweise sogar von H. stammenden Büchern, gehört auch 4 Q TestQahat 1, 9/12. Grundsätzlich findet sich diese Traditionsauffassung 1 Hen.; 3 Hen.; 4 Q Mess; 4 Q Hen[c] 5 II 25f; Apocr. Hen. P. Morgan; Test. XII Patr.; Ep. Barn. 4, 3; Chron. Jeraḥm. 26, 20 (H. Urheber vieler Schriften); Pist. Soph. 99: ‚ihr werdet sie in den beiden Büchern des Jeû finden, die H. geschrieben hat, während ich mit ihm aus dem Baume der Erkenntnis u. aus dem Baume des Lebens in dem Paradiese des Adam sprach‘ (Rede des Erlösers), u. ebd. 134 (Mysterien in den Büchern des Jeû, ‚die ich H. im Paradiese habe schreiben lassen, indem ich mit ihm aus dem Baume der Erkenntnis u. aus dem Baume des Lebens redete, u. ich ließ sie auf dem Felsen Ararad niederlegen‘; der Archon Kalapatauroth wird angesichts der Sintflut als Wächter über die H.bücher bestellt [Übers. Schmidt/Till]). Fest mit dem Traditionsgedanken verbunden ist der Name H. auch Pirqe R. Eliezer 8 u. 40 (Adam, H., Noah, Sem bzw. Melchisedek, Abraham bzgl. der Interkalation bzw. der Zeiten der Aussaat), Tert. cult. fem. 1, 3 (H. an Methusalah: die Kenntnis den Nachkommen übergeben). – Der Inhalt dieser Bücher H.s ist gesetzlicher (zB. Jub. 7, 38; Apc. Bar. aeth.: 200 Halévy; Test. XII Zab. 3, 4: Leviratsehe) oder astronomischer Art (Jub. 4, 17; 2 Hen., zB. cap. 40), oder es sind die Weissagung des endzeitlichen Abfalls (Ep. Barn. 4, 3; Test. XII Sim. 5, 4. Levi 10, 5 u. ö. Dan 5, 6. Benj. 9, 1. Naph. 4, 1), oder er ist spezifisch kultischer Art (Jub. 21, 10; der ‚Name‘ nach Apocr. Hen. P. Morgan). – Über H. hinaus werden, damit verbunden, die Bücher Adams (u. Seths, des Enos usw.) genannt: Asatir 2, 7 (198 Gaster); 2 Hen. 33, 9f (Bewahrung in der Sintflut). Nach ebd. 35, 2f kündigt Gott an, daß er die Bücher H.s u. seiner Väter auch Mose zeigen wird. Dem Wert der schriftlichen Tradition entsprechend werden dann Leser (36. 47; vgl. analog 1 Petr. 5, 14 nach 𝔭 72) oder sogar Übersetzer (1 Hen. 104, 11 [13]) gelobt. H.s Weisheit wird immer wieder hervorgehoben, so Jub. 4, 17; 1 Hen. 37, 2. 4; 82, 2; Sefer Hajaschar: 1093 Drach (Geist Gottes über H., Weisheit aus seinem Mund); 3 Hen. rec. C 48, 9 (Weisheit u. Verstand); Psalmen der Sarakoten (142, 9 Allberry: H. der Weise). Weisheit ist wohl auch mit der Erkenntnis Sir. rec. B 44, 16 hebr. gemeint (auch griech. Hss. bieten διάνοια). Noch nach Apocr. Hen. P. Morgan fol. 2[v] (5 Crum) ist H. der, der aufgrund seiner Himmelsreise ‚alle Geheimnisse‘ weiß.

Wohl aufgrund seiner Weisheit wird H. auch herrscherliche Funktion zugesprochen: 1 Hen. 92, 1; vgl. 2 Hen. 57, 64 u. die hebr. H.-Vita (H. als Lehrer politischer Führer).

8. Eigenart u. Tendenz der Henoch-Paränesen. Während sonst nur vereinzelte Gebote auf H. zurückgeführt werden, bieten 1 Hen. 92/105 u. 2 Hen. 38/66 ausführliche testamentarische Mahnreden an die Kinder (u. a.); auch die summarische Angabe ebd. 1, 9 (Testament vor der Himmelsreise) gehört dazu, u. ethische Testamente H.s finden sich später (Vit. Hen.: 1, 3f W.; Sefer Hajaschar: 1094f Drach: pauschale Angaben über Weisheit, Zucht, Wandeln auf den Wegen Gottes usw.). Inhaltlich bedeutsam sind die ethischen Lehren H.s nach 1 Hen. u. 2 Hen., da es sich hier um Ermahnungen zu Racheverzicht, Vermeidung des Eidschwurs u. humane Behandlung von Tieren handelt. Neben der Sozialparänese überwiegt die Warnung von Mundsünden (auch Eidverbot). Auch in der ‚pazifistischen' Tendenz dieser Paränesen besteht ein Bezug zur Engelfalltradition, denn nach 1 Hen. 8, 1 lehrte Asasel die Menschen ‚Schlachtmesser, Waffen, Schilde u. Brustpanzer verfertigen u. zeigte ihnen die Metalle samt ihrer Bearbeitung', woraufhin die Menschen umkommen. Dem entspricht, daß nach den Paränesen Gewaltgebrauch immer auf seiten der Ungerechten zu finden ist (ebd. 102, 9/11; 104, 6). Diese Paränesen sind offenbar in eine innerjüd. Situation hineingesprochen, in der auf der einen Seite eine Gruppe steht, die zugleich reich u. gewalttätig ist, ‚lästert' u. ohne Gerechtigkeit ist, gewalttätige Verfolgung ausübt (100, 7; 103, 10) u. vor allem die (heidn.?) Obrigkeit auf ihrer Seite hat (103, 14). Nach 97, 6 kennzeichnet sie verbale Aggressivität gegen die jüd. Religion, nach 98, 11 essen sie Blut u. nach 99, 2 übertreten sie das Gesetz. Da solches für Nichtjuden nicht betont werden müßte, kann man annehmen, daß es sich um abgefallene u. reich gewordene, hellenistisch akkulturierte Juden handelt; 96, 8 wirft ihnen Religionsverfolgung vor. Anders als in den vergleichbaren lukanischen Mahnreden (vgl. 97, 8/10 mit Lc. 12, 16/20) wird nicht Reichtum an sich als verwerflich angesehen, sondern nur Reichtum ineins mit Abfall vom Judentum. Beide Gruppen sind aber als von diesen Mahnreden (noch) erreichbar dargestellt, denn es handelt sich um einen gemischten Adressatenkreis (vgl. 1 Hen. 94, 6; 96, 5f), in dem beide Parteien angesprochen werden (vgl. ebd. 94, 3/8; 95, 1f). Die entgegengesetzt charakterisierte Gruppe besteht aus Menschen, die zugleich arm, unterdrückt, fromm, wissend u. weise sind. Ziel der Reden ist daher zugleich Tröstung der Armen (erwartet wird die plötzliche Umkehrung des Bisherigen) wie der Appell an die Reichen. Die Reichen werden gewarnt, Genossen der Sünder zu sein, sollen sich ihnen nicht nähern. – Aufgrund dieser Konstellation wird der Dualismus Israel/Völker hier grundsätzlich durch den zwischen Gerechten u. Sündern abgelöst. Trifft es zu, daß in den ‚Reichen' abgefallene Juden zu erblicken sind, dann liegt in den Mahnreden von 1 Hen. die konkrete Entsprechung zur symbolisch verwendeten Engelfalltradition vor (vgl. dazu o. Sp. 514/6). In beiden Abschnitten ginge es dann um die Frontstellung gegen innerjüdischen Abfall. – Ähnlich wie in neutestamentlichen Gemeinden ist das Richten ein innergemeindliches Problem (ebd. 95, 5f). Mit dieser Ausrichtung aber paßt die Engelfalltradition inhaltlich organisch zum Corpus der H.-Paränesen. – Von eigenartigem, wenn auch in der Tendenz mit dem äth. H. weitgehend übereinstimmendem Charakter ist die Ethik des slav. H. Hier geht es einerseits um die Vermeidung der Talion auf seiten des Menschen, damit er nicht selbst dieser Regel anheim fällt (vgl. Mt. 7, 1), andererseits um fortentwickelte priesterliche Vorstellungen über die ‚Seelen' von Menschen u. Tieren als Tabu. Die Belehrungen werden 2 Hen. gestuft vorgenommen: 38, 3 u. 39 unterweist H. zunächst als Vater den Sohn Methusalah, die Kinder u. Hausgenossen, nach ebd. 57 die Brüder Methusalahs, alle Kinder u. die Ältesten des Volkes, 64, 1 die ‚Fürsten des Volkes', während 64, 1f ‚alles Volk' versammelt ist; eine ähnliche Staffelung findet sich auch in der hebr. H.-Vita.

V. Einfluß auf das NT. Aufgrund der kanonischen Bedeutung, die die ntl. Schriften erlangten, kommt ihrer Verarbeitung von Traditionen aus dem Umkreis der H.überlieferung besondere historische Bedeutung zu; denn kanonisches Ansehen bedeutet einen Neueinsatz in der Wirkungsmacht der sonst eher unterhalb fester religiöser Gruppen- u. Schriftenabgrenzungen in breitem Strom tradierten H.materialien.

a. Bedeutung für die christologischen Titel. Nach verbreiteter Ansicht hat die Identifikation Jesu mit dem Menschensohn in der

Einsetzung H.s zum Menschensohn 1 Hen. 71 ihre nächste u. einzige Analogie, denn auch 3 Hen. wird H. nicht zum Menschensohn, sondern zu Metatron gemacht. Selbst wenn man dem zustimmt, bleiben die Differenzen unübersehbar: Von Jesus wird keine Einsetzung zum Menschensohn berichtet, u. umgekehrt tritt H. nach der Wiederkunft von der Entrückung auf Erden keineswegs als Menschensohn auf, noch wird er in dieser Funktion im kommenden Gericht erwartet. Bestreitet man jedoch, wie o. Sp. 511f versucht, diese Analogie, dann entfällt die bislang bekannte einzige Analogie für die Erhebung eines Menschen zum Menschensohn, was zur Folge hätte, daß man sich die Identifikation Jesu mit dem Menschensohn anders denken müßte als im Sinne der Erhebung eines Sterblichen zu dieser Würde nach Analogie von 1 Hen. 71, d. h. im Sinne einer Einsetzung zu bestimmtem Zeitpunkt. Für die Frage nach der Herkunft der Menschensohnbezeichnung für Jesus bedeutet das: Die These, Jesu Erhöhung sei wie eine, nach dem Muster von 1 Hen. 71 zu verstehende, Einsetzung zum Menschensohn verstanden worden, hat keine Basis in der jüd. Tradition mehr. An die Stelle der Kategorie der ‚Einsetzung' müßte wohl das Modell der Fluchtlinie treten: Vom Konzept des endgültigen eschatologischen Gesandten her wird die Anwendung der Menschensohnmetapher auf Jesus als Vertiefung u. Konsequenz begreiflich (Generalbevollmächtigter Gottes für die ‚Auserwählten' u. dann auch für die Gesamtszenerie der Welt). Anstelle der H.-Analogie würde dann für die Christologie die bislang wenig untersuchte Kategorie der Wiederkehr einer prophetischen Figur zum Gericht (vgl. Apc. Bar. syr. 13, 1/12 u. die auf *Elkesai zurückgehende Formel: ‚Ich bin Zeuge über euch am Tage des großen Gerichtes' [Epiph. haer. 19, 4, 3 (GCS Epiph. 1, 221)]) oder als Fürbitter (was nur die Kehrseite der Funktion als Richter ist, vgl. Te'ezäza sanbat: 31, 10/5 Halévy [vom Sabbat]) wichtig werden. Wenn man dazu auch auf 1 Cor. 6, 2f u. Sap. 4, 14 verweisen kann, so wäre die Identifikation Jesu mit dem Menschensohn eine in der Wortwahl zwar besondere, der Sache nach aber breit fundierte spezielle Ausformung der allgemeinen Vorstellung von der Gerichts- u. Fürbitterfunktion des Gerechten, hier nur zugespitzt auf den einzigen in dieser Funktion. Jesus als Menschensohn wäre dann eine einmalige Engführung der allgemeineren (u. a. auch auf H. angewandten, vgl. 1 Hen. 92, 1 [?] u. im Umkreis auch Sap. 4, 14) Tradition von der Wiederbegegnung mit dem Gerechten im Gericht in bestimmter Funktion. Nicht aber wäre gedacht an eine förmliche Einsetzung zum Menschensohn nach dem exklusiven Vorbild H.s gemäß 1 Hen. 71. Wie H., so ist auch Jesus Fürbitter zugunsten der zu ihm Gehörenden (vgl. H. D. Betz: ZsTheolKirch 78 [1981] 1/30). Im Blick auf die ntl. Kindheitsgeschichten im Mt.- u. Lc.-Evangelium ist aus der mit H. verknüpften Engelfalltradition wie aus Bemerkungen bzw. Erzählungen in der der H.literatur sehr nahestehenden Texten über Noah (1 Hen. 106, 5f) u. Melchisedek (2 Hen. Anhang [107/21 Bonwetsch]) zu ersehen, daß in diesem Traditionsbereich (besondere Umstände oder besondere Eigenart von) geschlechtliche(r) Vereinigung in höchstem Maße als Ursache von Heil oder Unheil betrachtet wurde. – Die Beziehung zwischen der Christologie u. dem Bild H.s liegt wohl weniger in der Menschensohnkonzentration, sondern in strukturellen Analogien (eschatologische Wohn- u. Geschicksgemeinschaft mit dem Lehrer wie 1 Hen. 71, 16). Abgesehen von den Analogien in der Christologie besteht die wichtigste Verbindungslinie zwischen H.literatur u. NT darin, daß die Gruppe der ‚Heiligen u. Gerechten', jedenfalls dem Wortlaut nach, gegenüber Israel neutral u. damit prinzipiell unabhängig ist.

b. Analogien zum Geschick Henochs. 1. Eschatologische Gemeinschaft. Nach 1 Hen. 71, 16 gilt von H.: ‚alle werden auf deinem Wege wandeln, da dich die Gerechtigkeit in Ewigkeit nicht verläßt, bei dir werden ihre Wohnungen sein u. bei dir ihr Anteil, u. sie werden sich von dir nicht trennen bis in Ewigkeit u. von Ewigkeit zu Ewigkeit'. Das Modell, nach dem diese Aussage formuliert ist, dürfte die postmortale Gemeinschaft des Erzvaters mit seinen Kindern sein (*Abrahams Schoß für die Gerechten; Speisen mit den Erzvätern Abraham, Isaak u. Jakob; Saras Schoß für gerechte Frauen), nur ist H. hier nicht nur u. nicht vornehmlich Erzvater, sondern vor allem Lehrer des rechten Weges. Nach weisheitlichem Modell sind seine wahren Kinder alle, die seinen Lehren folgen. Die Vorstellung der postmortalen Gemeinschaft ist daher anhand der H.gestalt vom Vater auf den Lehrer übertragen worden; dies ist wichtig für Aussagen über die Gemeinschaft mit

Jesus (Mt. 26, 29; Lc. 22, 30a; vor allem das paulinische ,mit dem Herrn sein' 1 Thess. 4, 17b; Phil. 1, 23, hier auch direkt postmortal).

2. Testamentarische Belehrung. Nach 1 Hen. u. 2 Hen. kommt H. nach seiner Himmelsreise auf die Erde zurück, um seine Kinder abschließend zu belehren oder ihnen seine Bücher zu übergeben. Diese Zeit ist die eigentliche Phase der Vermittlung des Wissens durch H. (vgl. 1 Hen. 81, 5f; 2 Hen. 38, 1/3). Sowohl nach Lc. 24, 27. 44/6 als auch nach Act. 1, 3/8 tritt Jesus nach seiner Auferstehung u. vor seiner endgültigen Hinwegnahme (,Himmelfahrt') als Lehrer auf, der das allemal Entscheidende sagt (Lc. 24: Schrifterkenntnis; Act. 1: ,das Reich Gottes'). Die apokryphen Evangelien konzentrieren sich häufig überhaupt auf diese Phase der Belehrung auf dem Ölberg. Die vierzig Tage von Act. 1 entsprechen der symbolischen Angabe von einem Jahr 1 Hen. 81, 6 u. dreißig Tagen 2 Hen. 68, 3. Zwar wird in den Evangelien die Auferstehung Jesu nicht als Himmelsreise gedacht, auf der Jesus himmlische Geheimnisse erfahren hätte (er kennt diese von Anfang an), analog ist aber das gestalterische, formale Mittel, wobei das tertium comparationis zwischen Auferweckung u. Entrückung zur Himmelsreise nicht nur im Sein-bei-Gott, sondern vor allem in der Legitimation aller Lehre dieses Lehrers liegt. Da die apokryphen Evangelien sich vom biographischen Schema entfernen, kommt in ihnen dieses gestalterische Mittel besonders intensiv zur Anwendung. Auch Asc. Jes. 3, 13/4, 22 u. Paralip. Jer. 9, 13/9 findet sich die Belehrung nach der Himmelsreise u. vor dem endgültigen Abschied, doch ist letzterer eben kein Hinweggenommenwerden in den Himmel.

c. Die ,Höllenfahrt' Christi nach 1 Petr. 3, 19f. Dem Wortlaut nach gibt es die Möglichkeit, hier Anklänge an die griech. Fragmente von 1 Hen. zu sehen, im Zusammenhang der Sendung H.s zu den in der Unterwelt gebundenen gefallenen Engeln: a) πορεύεσθαι 1 Petr. 3, 19 entspricht der Verwendung desselben Verbs 1 Hen. 12, 4; 13, 3; 15, 2 graec., jeweils bezüglich des Hingehens H.s zu den gefallenen Engeln (immer imperativisch); b) diese gefallenen Engel werden öfter πνεύματα genannt (zB. ebd. 10, 15), dasselbe Wort begegnet 1 Petr. 3, 19 von den Adressaten der Rede Jesu; c) der Aufbewahrungsort dieser Geister wird Gefängnis genannt: 1 Hen. 10, 13; 18, 11/19, 1; 21, 10 graec. u. das Wort φυλακή in 1 Petr. 3, 19 ist synonym damit. In der Tradition vom Gefängnis der gefallenen Engel berührt sich die H.überlieferung deutlich mit der paganen Tradition vom Gefängnis der Titanen (Hesiod. theog. 732/819; Joseph. c. Ap. 2, 240). – Schließlich geht es in der H.überlieferung wie 1 Petr. 3 darum, daß jemand zu den Geistern geht u. ihnen verkündigt (H.: die Aussichtslosigkeit einer Veränderung ihres Status). Sieht man Christus hier als Antitypos zu H., so könnte er diesen Geistern nicht ihre endgültige Verdammnis, sondern ihre Erlösung u. Befreiung verkündigt haben. Bedenkt man, daß dieser Mythos schon in der H.tradition eine symbolische Funktion bzgl. abgefallener Israeliten hat, so könnte es sich dabei, falls dieser Mythos in diesem Sinne noch verstanden wurde, auf Christus angewandt um die Auffassung handeln, daß Jesus sein Programm, abgefallene Söhne Israels wiederzugewinnen (Zöllner, Sünder, Dirnen), auch in seinem Tod fortsetzte, um alle Abgefallenen zum Heil zu gewinnen. Dann könnte es sich um einen frühen judenchristl. Versuch handeln, die Notwendigkeit des Todes Jesu u. dieses zugleich in Fortsetzung seines Tuns auf Erden zu deuten. Bleibt man dagegen bei einer nicht symbolischen, sondern wörtlichen Deutung des H.mythos bzgl. der abgefallenen Engel, so wird schwer ersichtlich, weshalb Jesus gerade zu diesen hätte gesandt werden sollen. Zu Recht bemerkt N. Brox, Der erste Petrusbrief (1979) 175: ,Es ist das Motiv nicht erkennbar, um dessentwillen (wenn zutreffend) die H.überlieferung von der Verkündigung an die ungehorsamen Geister auf Christus übertragen wurde bzw. es bleibt offen, welche christologische Aussage mit der Übertragung möglicherweise gemacht sein sollte.' Aufgrund dieser Aporien, die eine Herleitung aus der H.tradition mit sich bringt, gewinnt eine andere Möglichkeit an Wahrscheinlichkeit, wonach es sich nicht um eine H.typologie handelt, sondern eine Noahtypologie intendiert sein könnte. Auszugehen ist dabei von dem Gegensatz zwischen ,verkündigen' u. ,ungehorsam sein' bei 1 Petr. 3, 19b/20a, der dem Wortfeld Umkehrpredigt zugehört. Da πνεύματα auch in der H.literatur, u. sonst häufiger, die Geister verstorbener Menschen überhaupt bezeichnen kann (vgl. 1 Hen. 103, 3f graec.) u. ebenso φυλακή die Unterwelt als deren Aufbewahrungsort überhaupt (vgl. G. Bertram, Art. φυλακή A. 2: ThWbNT 9 [1973]

238), könnte es sich um eine Überbietung Noahs durch Christus handeln. Denn zum einen ist der Hades Aufbewahrungsort aller Menschen bis zur Flut (Orac. Sib. 1, 78/86), zum anderen gilt Noah ausdrücklich als Bußprediger (2 Petr. 2, 5; Orac. Sib. 1, 129 Gott zu Noah: ‚verkündige Umkehr'), was Noah dann ebd. 150/70. 174/98 ohne Erfolg in Umkehrreden ausführt, denn 171f. 199 wird die ungläubige Reaktion berichtet. – Schließlich gewinnt der 1 Petr. 3, 20 berichtete Zug der Verbindung von Langmut Gottes u. *Arche aufgrund apokrypher Noahtraditionen an Prägnanz, nach denen Gott den Menschen dadurch Zeit zur Umkehr gibt (= Langmut Gottes), daß er Noah die Zedern zum Bau der Arche zunächst erst pflanzen läßt (‚Daher sagte der Herr zu Noah: 'Pflanze Zedern'. So machte er die [Zeit] zur Umkehr bekannt, die er gab. Gestand er ihnen nicht Zeit zu, während die Zedern wuchsen u. Noah predigte, daß die Menschen von ihrer Bosheit umkehren sollten?': A. Bensly/G. H. Gwilliam/F. C. Burkitt, Fragments of ancient homilies in Palestinian Syriac from a manuscript in the library of Saint Catherine on Mount Sinai [Oxford 1896] 80f). Nimmt man diese Tradition an, so ergibt sich auch ein besserer Zusammenhang mit 1 Petr. 3, 20b. 21a: Noah hat damals gepredigt, aber nur mit geringem Erfolg (acht Seelen wurden gerettet), Christus dagegen hat allen gepredigt, auch u. sogar den Zeitgenossen des Noah, die Inbegriff böser Menschen waren, u. seine Taufe vermag alle zu retten. Seine Botschaft an die Toten (vgl. ebd. 4, 6) war Verkündigung des Evangeliums u. damit Möglichkeit zu leben. Die Taufe ist Antitypos zur Arche, vor allem aber Christus in seiner lebenbringenden Heilspredigt für alle Antitypos zu Noah, der eine relativ erfolglose Unheilspredigt verkündete. Das Ziel dieser Aussage wäre dann a) ähnlich wie bei der Totentaufe nach 1 Cor. 15, 29 die Klärung des Heils für die Toten vor Christus u. b) die Abhebung des Evangeliums von Bußpredigt, wie das ähnlich u. ebenfalls unter Betonung der universalen Ausrichtung des Evangeliums auch im Gegensatz von Johannes d. T. u. Jesus vollzogen wurde (vgl. Lc. 16, 16).

d. Henochs Glaube nach Hebr. 11, 5f. Er ist, vgl. o. Sp. 487/91, ein Zeugnis für die Tradition über H. als den Prototyp des Umkehrenden, wobei der Vf. des Hebräerbriefes sich die Synonymität von ‚glauben' u. ‚umkehren' zunutze macht. Hebr. 11 bietet dabei eine strikt formale Argumentation: a) H. wurde entrückt (v. 5a). b) Dafür muß ein Grund genannt werden (v. 5b: H. hat Gott gefallen). c) Aufgrund von traditioneller Synonymität im Wortfeld ‚Bekehrung' werden ‚glauben' u. ‚Gott gefallen' zu einem Junktim erklärt (zum Wortfeld vgl. Iustin. dial. 27, 2; Judt. 8, 21f Vulg.). d) Es wird erklärt, aufgrund welchen Inhalts ‚glauben' bedeutet, daß man Gott gefällt (v. 6b).

e. Sintfluttypologie. Einen Teil ihrer Aktualität im ntl. Zeitalter verdankt die H.überlieferung der allgemeineren apokalyptischen universalen Gerichtserwartung. H. u. Noah bilden vor diesem Hintergrund biblische ‚Typen' der Umkehrmahnung vor dem universalen Gericht. Im NT wird die Zeit Noahs ausdrücklich als Typos der Gegenwart bezeichnet (Lc. 17, 27f), u. andererseits werden Wassergericht damals u. jetzt zu erwartendes Feuergericht antitypisch gegenübergestellt (2 Petr. 3, 5f. 10; Vit. Adae 49). Wenn Johannes d. T. die Taufe mit Wasser vollzieht, damit Menschen so der kommenden Taufe durch Feuer entgehen können (Mt. 3, 11 par.), liegt die Typologie Wasser-/Feuergericht ebenfalls zugrunde, doch verstanden unter dem Aspekt der ‚Reinigung' (‚Imprägnierung': wer durch Wasser schon rein ist, muß zB. durch Feuer nicht mehr gereinigt werden). Vor diesem allgemeineren Hintergrund sind besondere Bezugnahmen auf Noah u. H. im NT zu verstehen.

f. Zitate aus der Henochliteratur im Judas- u. 2. Petrusbrief. Jud. 14 zitiert 1 Hen. 1, 9 graec. Zur schwierigen Textüberlieferung hier u. in altkirchlichen Zitierungen Uhlig aO. (o. Sp. 479) 509. Im Gegensatz zur äth. Version ist auf jeden Fall an der Rolle der harten u. gottlosen Worte an dieser Stelle festzuhalten; dies ist auch für Jud. 14 der Anlaß der Zitierung (s. Lästern u. Widerrede v. 10f u. die Mundsünden v. 16) gegenüber Falschlehrern. Auf Traditionen aus der H.überlieferung nehmen auch Bezug Jud. 6 (vgl. 1 Hen. 12, 4: ‚die hl. Stätte verlassen') u. 13 (vgl. 1 Hen. 18, 15 zu den Planeten; ebd. 88, 1: grausiger u. finsterer Abgrund). Die Bezugnahme Jud. 6 ist freilich vermittelt durch eine Tradition von Beispielreihen, in der regelmäßig die Wächter des Himmels oder die Engel oder wenigstens die Giganten genannt werden (vgl. Sir. 16, 5/15; CD 2, 14/3, 21; 3 Macc. 2, 3/7; Test. XII Naph. 2, 8/4, 3; 2 Petr. 2, 4/7;

Jud. 5/7; vgl. dazu K. Berger: ZNW 61 [1970] 21/30). 2 Petr. 2, 4 entspricht Jud. 6 (vgl. 1 Hen. 10, 4), 2 Petr. 2, 9 könnte einen Bezug zu 1 Hen. 19, 1 haben.

g. Himmlische Existenz der Erwählten. Wenn nach 2 Hen. 22, 6 H. dazu bestimmt wird, vor Gott zu stehen in Ewigkeit, da er jetzt himmlische Identität erlangt hat, u. wenn er nach 56, 3 daraus ethische Konsequenzen zieht (Askese, Absage an alles Irdische), so entspricht dem in Analogie Col. 3, 1f, vgl. Eph. 2, 6/10. Man kann jedoch nicht sagen, daß es hier um spezielle H.traditionen geht, da auch nach Test. XII Lev. 2 die Himmelsreise bis in die Nähe Gottes nicht bedeutet, daß der dadurch Ausgezeichnete nicht gleichzeitig auf Erden Gottes Geheimnisse verkündete (ebd. 2, 10). Die Vorstellung ist offenbar: Durch die Himmelsreise wird eine Nähe zu Gott erlangt, die bleibender Status ist, u. umgekehrt wird angesichts der Einforderung nach Anerkennung dieses Status die Himmelsreise symbolische Aussage, mythologisches Postulat. Der Salbung H.s in der H.tradition (ähnlich über die Funktion der Salbung Act. Thom. A 27 [AAA 22, 142f]; PsClem. Rom. recogn. 1, 45: Unsterblichkeit; Orig. c. Cels. 6, 27 [GCS Orig. 2, 97]: Salböl vom Baum des Lebens; dazu vgl. Vit. Adae 36. 39f; 2 Hen. 8) entspricht die Taufe bei Christen. H. wird wie einer der Engel, die Christen wie der erhöhte Christus (Angleichung an den himmlischen ‚Prototypen').

h. Henoch als ‚Wegnehmer der Sünden'. Der bzgl. des Lammes Gottes Joh. 1, 29 gebrauchte Ausdruck: ‚das wegnimmt die Sünde der Welt', findet sich ähnlich 2 Hen. 64, 5 (‚dich gesetzt zum Aufschreibenden seiner Kreaturen ... u. zum Wegnehmer der Sünden der Menschen u. zum Helfer deiner Hauskinder'). Mit G. Röhser, Metaphorik u. Personifikation der Sünde (1987) 63/5 darf man bezweifeln, daß sich Joh. 1, 29 auf den Sühnetod Jesu bezieht u. das ‚Lamm Gottes' auf den Gottesknecht. Eher ist wahrscheinlich, daß es sich um den (wie ein Lamm strahlend weißen) Gerechten handelt, der die Vollmacht hat, Sünden zu beseitigen; dabei denkt 2 Hen. wohl an Fürbitte (s. ebd. 53, 1 über H.: ‚unser Vater ist bei Gott u. steht vor ihm für uns, er wird uns losbitten von Sünden'), was auch 1 Joh. 2, 1f nicht ungeläufig ist u. der Vorstellung vom Sühnetod nicht widerspricht. Auf die Analogien zwischen der Ethik der Bergpredigt (u. des Mt.-Evangeliums insgesamt) u. der Ethik der H.-Paränesen in 1 Hen. u. 2 Hen. ist nachdrücklich hinzuweisen. – In der Mehrzahl der behandelten Themenkreise liegt im NT also keine direkte Bezugnahme auf H. vor; exklusiv mit H.s Namen Verbundenes fand sich nur o. Sp. 527 u. 529f. Überall sonst geht es um allgemeinere Phänomene, die auch mit H. verbunden werden konnten, hier wohl auch eine besondere Ausprägung fanden (o. Sp. 524/7) oder besser auf Noah passen.

VI. Henoch in der patristischen Literatur. a. Zweites Jh. Der Barnabasbrief beruft sich 4, 3 auf H. für das Nahegekommensein des Ärgernisses der Endzeit, d. h. für Naherwartung überhaupt. Ep. Barn. 16, 5 wird ein Zitat über die endzeitliche Bestrafung Israels, das 1 Hen. 56. 66f entnommen sein könnte, als Schriftzitat eingeführt (‚Denn es sagt die γραφή'), u. zwar in einem gegen den Tempel Israels gerichteten Text. Beide Belege sind Argumente für den (trotz aller Polemik; vgl. CD 2f aus Qumran) jüd. Hintergrund dieser Schrift. S. auch K. Wengst, Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (1984) 145_{36}. 201_{245}. – 1 Clem. 9, 3 (zitiert von Clem. Alex. strom. 4, 105, 3) wird H. im Rahmen einer Beispielreihe als einer genannt, der aufgrund seines Gehorsams als ‚gerecht' erfunden wurde u. daher nicht sterben mußte (vgl. Hebr. 11, 5 u. o. Sp. 485/7). Auch die folgenden Beispiele (H. steht an erster Stelle), die Abraham, Lot, Rahab usw. anführen, sind nach der Folge von Tun u. Ergehen konstruiert. – Für Justin (dial. 19, 3) ist die *Entrückung H.s ein Hinweis darauf, daß H. trotz seines Unbeschnittenseins Gott gefallen hat (ähnlich wie vor ihm *Abel, nach ihm Lot, Noah, Melchisedek u. *Abraham), u. damit ein Argument dafür, daß die *Beschneidung nicht heilsnotwendig ist. Auch hier geht es mithin um H.s *Gerechtigkeit. – Ähnlich argumentiert Irenäus. Abraham, Lot, Noah u. H. werden haer. 4, 16, 2 (SC 100, 563/5) als Beispiele dafür genannt, daß es Gerechte gab, die ohne Gesetz (Sabbat) u. Beschneidung Gott gefielen. Für H. wird nicht nur die Entrückung erwähnt, sondern auch, daß er als Mensch Engeln eine Botschaft brachte. Er wird ‚aufbewahrt' als Zeuge des gerechten Gerichts Gottes, d. h. er wurde gerechterweise entrückt. Ebd. 5, 5, 1 (153, 63) führt Irenäus H. neben *Elias als Beleg für die Hoffnung auf *Auferstehung an. H. weist auf

die künftige Entrückung der Gerechten hin, Elias auf die Aufnahme der Geistträger in den Himmel. In der Folge werden auch Jona u. die drei Jünglinge im Feuerofen als Belege für Gottes wunderbare Taten genannt (5, 5, 2 [67/9]).

b. Drittes Jh. 1. Hippolyt. Wiederholt nimmt Hippolyt Bezug auf die eschatologische Funktion von H. u. Elias. Beachtenswert ist, daß antichr. 43f (GCS Hippol. 1, 2, 35f) die Tradition unabhängig von Apc. 11, 3/12 referiert (ein Bezug findet sich hier nicht): H. u. Elias sind Bußprediger in der 1. Hälfte der letzten Weltwoche, u. daß diese antichr. 46f (29f) gegen Apc. 11 ins Spiel gebracht wird: Entgegen Apc. 11 könne von einer endzeitlichen Auferweckung der beiden Zeugen nach ihrem Martyrium nicht die Rede sein, da allein Jesus vor der allgemeinen Auferstehung solches erlangt haben könne. Noch in Dan. comm. 4, 35 (GCS Hippol. 1, 1, 278/80) ist der *Antichrist Gegner von H. u. Elias. Nach Hippolyts Capita c. Gaium führt er Krieg gegen sie, so daß sie den Märtyrertod sterben (frg. 6 [1, 2, 245]). Auch nach Hippol. in Mt. 24 frg. copt. 21 (P. Bellet: Sefarad 6 [1946] 360) treten H. u. Elias in der Endzeit auf u. trösten die Gläubigen. – Wiederholt wird die Tradition aufgegriffen in der sich auf Hippolyt berufenden Schrift Über die Vollendung der Welt (Clavis PG 1910: nicht vor 9. Jh.). Nach consumm. 21 (GCS Hippol. 1, 2, 297) gibt es nunmehr drei Vorläufer des Herrn bei der zweiten Parusie: H., Elias u. Joh. ,den Theologen', nach ebd. 39 (301) sind H. u. Elias Widersacher des Antichrist, nach ebd. 36 (303) bleibt nach der Vollendung ihres Laufs nur noch die Parusie. Ein armen. Hippolyt-Frg. (Clavis PG 1901[b]) argumentiert gegen die Meinung der Valentinianer, der Mensch sei sterblich erschaffen u. könne als solcher nicht unsterblich werden, daher auch nicht auferstehen: ,Gegen sie zeugen aber H. u. Elias, die bis auf den heutigen Tag lebendig sind, wie auch unser Herr, wenn er sagt: 'Dann werden zwei auf dem Feld sein; einer wird hinweggenommen werden, der andere übriggelassen werden'. Denn durch dieses Wort wird deutlich, daß es zur Zeit der Ankunft des Herrn Gerechte geben wird, die nicht sterben werden' (J. B. Pitra, Analecta sacra 4 [Parisiis 1883] 336). Der Text gehört in die Reihe anderer, eng vergleichbarer Zeugnisse der Patristik, in denen H. (u. Elias) als Zeugen für christliche eschatologische *Hoffnung in Beschlag genommen werden.

2. Alexandriner. Clemens v. Alex. gibt zu erkennen, daß er mit einer griech. Version von 1 Hen. vertraut war. Ecl. 2, 1 (GCS Clem. Alex. 3, 137) wird H. ergänzend zu Dan. 3, 54 (,der die Abgründe sieht') als der zitiert, der gesagt habe: ,u. ich sah die Materien alle', eine mißverstandene Wiedergabe von 1 Hen. 19, 3 (,ich H., ich allein, habe die Erscheinung gesehen, die Enden aller Dinge'). Was Clemens für die Schöpfung aus dem Chaos heranzieht, war im H.buch im Sinne kosmographischer Kenntnisse verstanden worden (vgl. o. Sp. 516f). Ecl. 53, 4 (152) zitiert H., der gesagt habe, die abgefallenen Engel hätten die Menschen *Astronomie u. Wahrsagekunst gelehrt. Bei der Diskussion von Ps. 18, 3f geht es um das Wissen der Dämonen (*Geister). Strom. 2, 70, 3 greift Clemens auf die Tradition von H.s Bekehrung (s. Sp. 487/91) zurück: Nachdem Kain Verzeihung erlangt habe, werde über die Umkehr H.s berichtet, denn Verzeihung im Sinne von Heilung brachte Umkehr hervor. Ähnlich sei es auch nach der Anfertigung des Goldenen Kalbes gewesen. Ausführlichere Angaben zur Engelfalltradition, die aus der H.literatur stammen, macht Clemens strom. 5, 10, 2 (vgl. 1 Hen. 16, 3), 3, 59, 2 u. paed. 3, 14, 2. – Origenes zitiert princ. 4, 4, 8 die schon Clem. Alex. ecl. 2, 1 (GCS Clem. Alex. 3, 137) angeführte Auslegung von 1 Hen., H. sage in seinem Buch: ambulavi usque ad inperfectum, u. dann: universas materias perspexi (1 Hen. 21, 1 u. 19, 3). Zwischen beide Zitate stellt Origenes seinen Kommentar: ,Der Geist des Propheten ist umhergewandert u. hat alle sichtbaren Dinge durchforscht u. erörtert, bis er zu jenem Ursprung kam, in dem er die unvollendete Materie ohne Eigenschaften deutlich vor Augen hatte' (Übers. Görgemanns/Karpp). 1 Hen. 21, 1 lautet nach dem äth. Text: ,ich ging umher bis dahin, wo nichts ist, was geschaffen wird', während die griech. Version, offenbar als Vorlage des für Origenes überlieferten inperfectum, ἀκατασκεύαστος, ,unbereitet' (,Chaos') hat. Origenes' Auslegung entspricht der des Clemens, ist nur vollständiger u. so erst eigentlich verständlich. Princ. 1, 3, 3 führt Origenes das Buch H.s u. Herm. mand. 1, 1 als Zeugen für die creatio ex nihilo an (vgl. A. de Santos Otero, Libro de los Secretos de Henoc: A. Díez Macho [Hrsg.], Apócrifos del AT 4 [Madrid

1984] 174). Bekanntschaft mit der Engelfalltradition zeigt Orig. in Joh. comm. 6, 25, 42, wo die aus 1 Hen. 6, 6 (vgl. 106, 13) bekannte Etymologie von Jared im Sinne des Herabsteigens (der Engel) aufgegriffen ist (vgl. Jub. 4, 15). Origenes bringt Jared zudem mit dem Jordan (Namensähnlichkeit) von Joh. 1, 28 in Verbindung u. schlägt vor, Jared als ‚der Herabfahrende' zu übersetzen, ‚wie es im H. geschrieben steht, wenn man dieses Buch als heiliges annehmen will'. In Num. hom. 28, 2 (GCS Orig. 7, 282) geht es um die Namen der Sterne nach Ps. 146 (147), 4: ‚Von diesen Namen sind zwar sehr viele in den Büchern, die 'H.' genannt werden, als geheime u. esoterische (secreta ... arcana) enthalten. Aber weil die Bücher bei den Juden offenbar nicht in kanonischer Geltung stehen, wollen wir einstweilen das, was dort genannt ist, noch nicht als Beispiel nennen, sondern aufgrund der Zeugnisse, die wir in Händen halten, über die man nicht zweifeln kann, die Dinge aufspüren.' Entsprechende Engelnamen bietet vor allem 1 Hen. 82, 13/22. Orig. in Num. hom. 27, 12 (279) wird Gen. 5, 24 zitiert u. moralisch gedeutet: H. wurde bei keiner weltlichen Handlung, bei keiner fleischlichen Tat mehr, bei keinem Gespräch über Nichtigkeit (*Geschwätzigkeit) gefunden. Denn Gott hatte ihn davon entrückt u. im Reich der Tugend wohnen lassen. Origenes schließt sich somit der Auslegung an, die die Anstößigkeit der Entrückung vermeiden will (vgl. Athan. adv. Arian. or. 3, 52). C. Cels. 5, 54 streitet Origenes gegen *Celsus über das Verständnis des H.buches bezüglich des Engelfalls (das Kommen des Erlösers ist nicht zu verwechseln mit dem Kommen anderer vom Himmel); Celsus habe überdies nicht beachtet, daß die H.bücher von den Kirchen nicht allgemein für göttlich(en Ursprungs) gehalten werden, obwohl er dieses vielleicht seiner Quelle entnommen haben könne, daß nämlich sechzig oder siebzig Engel auf einmal herabkamen u. böse wurden. Die Zahlenangaben über die gefallenen Engel sind so nirgends sonst überliefert. Princ. 1 praef. 4 wird H. schließlich einfach in einer Liste von Gerechten genannt (Gott ist der Gott aller Gerechten; es folgt die Liste Adam, Abel, Seth, Enos, H., Noah usw.). Der gesamte Kontext hat deutlich antignostische Funktion. – Pamphilus v. Caesarea läßt in seiner Apologie des Origenes (7 [PG 17, 600 A]) diesen die Meinung vertreten, daß Elias zwar in den Himmel aufgenommen u. H. zwar entrückt wurde, Jesus allein aber im Fleisch zum Himmel hinaufgestiegen sei. Beim Anblick seines menschlichen Fleisches seien die Himmelsmächte vor Staunen erschrocken (Jes. 63, 1: Bozra/Bosor nach bsr als ‚Fleisch'). – Der Alexandriner Anatolius, später Bischof von Laodicea, verwendete nach Eus. h. e. 7, 32, 15 die im H.buch enthaltene astronomische Wissenschaft zur Begründung seines Ostertermins: der erste Monat liege bei den Hebräern um die Tagundnachtgleiche (ἰσημερία).

3. Methodius. Res. 3, 5 (GCS Method. 396) nennt Methodius H. neben Elias als Erweis der Möglichkeit, daß der menschliche Leib Unvergänglichkeit aufnehmen bzw. auferstehen könne (vgl. o. Sp. 532: Irenäus, u. unten: Tertullian). Conv. 7, 4 (75) nennt er als gottwohlgefällige Menschen vor der Flut Abel, Seth u. H. u. lobt 7, 5 (76) den ‚freien Verkehr' (παρρησία) mit Gott, den Seth, Abel, Enos u. H. gehabt hätten. Sie seien die ersten Liebhaber der Gerechtigkeit gewesen u. als erste im Himmel aufgeschrieben als Angeld des Heils.

4. Lateiner. a. Tertullian. Für ihn ist H. ein vom Hl. Geist inspirierter Prophet (idol. 4, 2f; 15, 6). Das H.buch rechnet er zu den Hl. Schriften (apol. 22, 3). Adv. Iud. 2, 13 führt Tertullian (wie Justin u. Irenäus; vgl. o. Sp. 532) H. aufgrund seiner Entrückung als Beleg dafür an, daß wir ‚ohne die Gesetzeslast des Mose Gott gefallen können'. Als Parallelbeispiele werden wiederum Adam, Abel, Noah, Melchisedek u. Lot genannt. Der Topos selbst entstammt sicher jüdischer Gesetzesdiskussion (zB. Philo Abr. 5); er wird von den christl. Autoren nur gegen Beschneidung u. Gesetz gewandt. Konkret geht es immer um Sabbatgebot u. Beschneidung. Gegenüber illusionären Versuchen (zB. bei Menander aus Samaria), dem Tod zu entgehen, führt Tert. an. 50 auch H. u. Elias an: Ihr Tod wird zwar nicht berichtet, doch ist er nur aufgeschoben. Tertullian greift auf die auch sonst bekannte (s. o. Sp. 504) Tradition über beider Martyrium zurück: ‚Sie sind aufbewahrt, um mit ihrem Blut, d. h. bei ihrem Märtyrertod, den Antichrist zu ersticken.' Res. 58 wird die auch bei Irenäus (s. o. Sp. 532f) belegte Topik der Beweise für eine künftige Auferstehung aufgegriffen: Neben Jona u. den drei Jünglingen werden H. u. Elias genannt, die in der vollständigen Freiheit ihrer Leiber von allen Gebrechen eine Anwartschaft (candidati) auf

die Ewigkeit erlangt haben. In De idololatria macht Tertullian H. zum Vorankündiger eines universalen *Götzendienstes: Alle Elemente der Erde würden für Gott gehalten u. als Götter verehrt werden. Urheber sind nach H. die Dämonen u. die Geister der gefallenen Engel; H. habe sie zuvor verurteilt (4, 1/3; als Beleg wird 1 Hen. 99, 6f zitiert: Strafankündigung für Sünder/Götzendiener). Hier werden demnach die mit dem Namen H.s verknüpften Traditionen über den Engelfall mit den H.-Paränesen verknüpft. Die Theorie von der Verursachung des Götzendienstes durch die Dämonen kann sich auf 1 Hen. 19, 1 stützen. Idol. 15 bezeichnet H. als sehr alten Propheten, durch den der Hl. Geist etwas über an den Türen verehrte Dämonen (*Haus I) geweissagt habe (Belege in H.schriften?). Grundsätzliche Äußerungen über den Wert der H.traditionen finden sich Tert. cult. fem. 1, 3, 1/3: Im Zusammenhang mit Mahnungen an das weibliche Geschlecht nennt Tertullian den Engelfall u. bezieht sich auf die Schrift H.s, deren Zeugniswert er lebhaft verteidigt. Zwar sei sie bei den Juden nicht zugelassen, aber das teile sie mit anderen Schriften, quae Christum sonant. Wenn die Juden glaubten, mit der Sintflut sei alles untergegangen, so daß es keine vorsintflutlichen Zeugnisse geben könne, so gelte, daß die H.schriften selbst berichteten, H. habe all sein Wissen an Methusalah weitergegeben, u. Noah sei, als Enkel H.s, der nächste in der Abfolge der Tradenten u. zugleich Überlebender der Sintflut. Ebd. 4 berichtet Tertullian über den Engelfall analog zu 1 Hen. 6/11. Zur von Tertullian aufgenommenen Konzeption der Tradentenkette vgl. 1 Hen. 82, 3. Tertullian hat mithin das der H.tradition eigene apologetische Bemühen um Legitimität u. Authentizität richtig erkannt u. seiner Argumentation einverleibt. Cult. fem. 2, 10, 3 bezieht sich Tertullian auf 1 Hen. 8, 1: Gold, kostbare Steine, ihre Bearbeitung u. Farbtinkturen haben die Engel aufgedeckt u. wurden dafür ,von Gott bestraft, wie H. berichtet'. Wie kann daher Gott gefallen, wer sich über derartige Dinge freut? S. auch ebd. 1, 2, 5. Vgl. J. Daniélou, Les origines du christianisme latin 3 (Paris 1978) 139/44; J. H. Waszink/J. C. M. van Winden, Tertullianus. De idololatria (Leiden 1987) 113.

β. Andere. Cyprian deutet mort. 23 die Hinwegnahme H.s als Errettung vor der Befleckung der Welt u. zitiert dazu, traditionsgeschichtlich zutreffend, Sap. 4, 11. 14 (u. Ps. 83, 2f). Für Cyprian handelt es sich dabei um für alle gerechten Christen gültige Aussagen. – Eine originelle Deutung der apokalyptischen H.tradition liefert PsCypr. mont. 5 (CSEL 3, 3, 109). In einer Reihe alttestamentlicher Typoi für die Erlösung durch Christus erscheint auch H. Sein Name wird, singulär, als ,Erneuerter' gedeutet (vgl. o. Sp. 489), denn in der Welt müsse H. am Ende erneut erscheinen (innovari). Bei seiner Wiederkunft werde er den Antichrist besiegen u. nach dem Martyrium lebend in den Himmel versetzt werden. – Novatian zitiert trin. 8, 2 (CCL 4, 23) H.s Entrückung im Kontext einer an Figuren der Heilsgeschichte orientierten Liste in zeitlicher Folge, deren Ziel es ist, Gottes Wohltaten für die Menschen u. damit seine providentia zu erweisen. Zuvor wird Noah genannt, Abraham folgt auf H. Novatian imitiert damit die alte Tradition, H. in Beispielreihen mit den Gerechten des AT zu nennen. Diese Reihen haben trotz der Stabilität der Namen im übrigen eine höchst unterschiedliche Funktion. Trin. 16, 8 (41) kommt Novatian auf die Liste zurück. – Victorinus v. Pettau deutet in Apc. comm. 14 et 17, 1 (CSEL 49, 130) Apc. 14, 6 auf Elias, der mit seiner Predigt dem Reich des Antichrist vorangeht, den Apc. 14, 8 genannten ,anderen Engel' auf den Propheten, der Begleiter seiner Verkündigung ist. Das kann nur H. sein.

c. Viertes Jh. 1. Pseudo-Klementinen u. Apostolische Konstitutionen. PsClem. Rom. hom. 17, 4, 3 (GCS PsClem. 1, 230; eng verwandt recogn. 2, 47, 2 [ebd. 2, 80]) wird gegenüber einer (gnostischen?) Mißdeutung von Mt. 11, 27 ausdrücklich die Gotteserkenntnis für Adam, H., Noah, Abraham, Isaak u. Jakob festgehalten. Hom. 18, 13, 6 (247) behauptet, als Fortsetzung dieser Argumentation, daß der einzige Sohn Gottes sehr wohl auch Adam, H. (,der [Gott] gefallen hat'), Noah, Abraham, Isaak u. Jakob hat offenbart werden können, denn diese seien ,die sieben Säulen für die Welt' (18, 14, 1 [247]) u. Menschen, die dem allergerechtesten Gott gefallen konnten. Nach recogn. 1, 52, 4 (38) wurde H. als der vollkommen Gerechte leiblich integer für das Reich bewahrt u. ins Paradies gebracht. Auch anderen, die Gottes Willen gefielen, sei es ähnlich ergangen. Ebd. 4, 12, 1 (152) heißt es über H. (mit Enos gleichgesetzt; vgl. o. Sp. 488), Gott habe einen, der

sich seiner Gnade erinnerte u. hoffte, den Namen des Herrn anzurufen, unter die Unsterblichen versetzt. Es handelt sich um einen Abriß der Heilsgeschichte. – Nach Const. apost. 6, 16, 3f (1, 339 Funk) sind H.bücher der ‚Wahrheit feindlich' u. daher zu meiden (auch von anderen atl. Apokrypha ausgesagt). Die Anspielung ebd. 6, 16, 3 auf barbarische Engelnamen, die in Wahrheit Dämonennamen seien, dürfte sich auf 1 Hen. 82, 13/22 beziehen. Const. apost. 8, 41, 2 (1, 50 Funk) wird Gott in einem Gebet der Totenliturgie zuerst als der benannt, der ‚H. u. Elias die Erfahrung des Todes nicht hat empfangen lassen' (vgl. o. Sp. 497), dann erst werden in Anspielung auf Lc. 20, 38 par. Abraham, Isaak u. Jakob genannt (*Abrahams Schoß).

2. Athanasius; Cyrill v. Jerus. Athanasius führt decr. Nicaen. 5, 1 (PG 25, 424) anhand einer Traditionskette, ganz im Sinne der H.literatur, die Unterscheidung von Rein u. Unrein auf Noah u. H. zurück, die durch solches Unterscheiden Gott wohlgefällig wurden. Ähnliches galt schon von Abel u. Adam, u. dieser wurde direkt von Gott belehrt. Diese Traditionskette wird dann über Abraham auf Mose fortgeführt. Nach ebd. 6, 6 (428) nahm Adam durch sein Verweilen im Paradies ‚die Gnade vorweg; im Paradies weilten wie er auch H. u. Paulus nach 1 Cor. 12, 4 sowie der gerechte Schächer. Adv. Arian. or. 3, 52 (PG 26, 432) ist H. Beispiel dafür, daß ein Fortschreiten in der Tugend möglich ist: Er wurde entrückt, Mose wurde stetig wachsend vollendet. Isaak machte Fortschritte (vgl. dazu auch o. Sp. 520) u. wurde damit bedeutend. Athanasius knüpft hier offenbar an die Konzeption an, nach der H. bei seiner Entrückung vor allem von aller Schlechtigkeit entfernt wurde. Gegen die H.bücher wendet sich Athanasius im Osterfestbrief vJ. 367 (ep. fest. 39 [CSCO 150/Copt. 19, 38]). – Cyrill v. Jerus. verteidigt catech. 3, 6 (1, 72 Reischel/Rupp) die Behauptung von Mt. 11, 11 über die Größe Johannes' d. T.: Nicht größer als Johannes waren Elias, der in den Himmel aufgenommen wurde, noch H., der entrückt wurde, noch Mose, der größte Gesetzgeber. Erhöhung zum Himmel gilt dennoch für Cyrill als besonderes Merkmal der Größe. Typologisch (Überbietung des Typos durch den Antitypos) ist dagegen die Auslegung catech. 14, 25 (2, 142). Die Entrückung des *Habakuk wird verglichen mit der großartigeren Verklärung Jesu. Daß H. entrückt wurde, wird dadurch überboten, daß Jesus zum Himmel hinaufstieg.

3. Lateiner. Hilarius lehnt die Deutung von Apc. 11 auf H. ausdrücklich ab (in Mt. 20, 10, 13/5 [SC 258, 114]; M. Durst, Die Eschatologie des Hilarius v. Poitiers [1987] 228f). – Laktanz berichtet mort. pers. 2, 9 über die Meinung gewisser Christen, Nero werde als Christenverfolger wiederkommen, u. die sich dafür auf die Tradition der beiden lebendig entrückten Propheten (scil. H. u. Elias) berufen, die vor dem Reich des Christus in der Endzeit kommen würden; ebenso werde auch Nero (als Antichrist) kommen. – Hieronymus nimmt adv. Pelag. 3, 11 (PL 23, 608A) auf die eschatologische H.deutung Bezug. Vom gemeinsamen Tod aller Menschen ist die Rede, den ‚nach unserer Kenntnis H. u. Elias noch nicht gesehen haben'. Vorausgesetzt ist die verbreitete Tradition von ihrem künftigen Tod (durch Martyrium). Vir. ill. 4 (9 Bern.) urteilt er über den Judasbrief: ‚weil er aus dem Buch H., das apokryph ist, ein Zeugnis heranzieht, wird er von den meisten verworfen'. – Augustinus erörtert ep. 193, 3 den Nutzen der Entrückung für diejenigen, die ihrer teilhaftig wurden. Er sei gering, da sie doch sterben müßten (vgl. o. Sp. 504). C. Faust. 19, 3 berichtet Augustinus über Faustus v. Mileve, er stütze sich auf H. u. Seth, denen Engel Belehrung erteilt hätten (H. als angelus interpres; zur Bedeutung H.s für die Manichäer s. o. Sp. 479f).

4. Syrer. Eine besonders wichtige Rolle spielt H. bei *Ephraem Syrus (Kronholm aO. [o. Sp. 490] 154/62; E. Beck, Dörea u. Charis. Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie Ephräms des Syrers = CSCO 457/Subs. 72 [Lovanii 1984] 48/52), u. zwar in folgenden Elementen: a) H. wird als vollkommener Gerechter dargestellt, der mit Abel, Seth, Noah u. Abraham auf dem ‚Weg des Königs' wandelte (hymn. c. haer. 25, 1. 6 [ebd. 170/Syr. 77, 92f]). Wiederholt wird davon gesprochen, daß H. ‚gerechtfertigt' wurde. Seine Gerechtigkeit umfaßt Glaube u. Verlangen wie vollkommene Heiligkeit u. Reinheit (hymn. de eccl. 49, 9/12. 20 [ebd. 199/Syr. 85, 122f]). b) H. wird als ‚Sieger' über den Tod dargestellt, denn durch seine Gerechtigkeit habe er den Tod besiegt (ebd. 11, 1 [30]). c) H.s Glaube u. Gerechtigkeit machten Fortschritte, so daß er bei seiner Entrückung Christus im Himmel sehen durfte (vgl. o. Sp. 520). d) Eine

Reihe von Texten betrifft H. u. Elias gemeinsam: Der Tod stellt fest, daß die Namen dieser Menschen in der Scheol vergessen worden sind, ob sie durch die Leiter Jakobs in den Himmel gestiegen seien? Sie sind die zwei Körner u. zwei Beeren, die bei der großen, hastig vollzogenen Ernte des Todes vergessen worden sind (carm. Nisib. 36, 7f [CSCO 241/Syr. 103, 8]). So haben H. u. Elias den Tod der Lächerlichkeit preisgegeben (ebd. 68, 5. 9; vgl. auch 68, 6. 10 [96f]). Die Tradition über das endzeitliche Martyrium der beiden ist hier nicht bekannt. e) H. u. Elias werden als Antitypos zu Adam u. Eva aufgefaßt: Denn Adam u. Eva wurden aus dem Paradies vertrieben u. verloren das Leben, H. u. Elias aber zogen als Sieger über den Tod wieder in das Paradies ein (hymn. de eccl. 49, 9/12. 20 [CSCO 199/Syr. 85, 122/41]). Sie erlangen die ‚beiden Kronen' vom Baum der Erkenntnis u. vom Baum des Lebens. Dabei steht der Lebensbaum für den ‚Sohn', ohne den niemand Leben erhalten kann. Durch ihre Reinheit richten sie die aus dem Paradies Vertriebenen. Dabei setzt Ephraem voraus, daß Adam den Einzug H.s ins Paradies noch erlebte u. mitansehen mußte; so wird auch Adam seine eigene künftige Wiederherstellung angedeutet, die sich dann durch Christus vollziehen wird: Adam sah in H. den Typos des Erlösers (ebd. 50, 1/8 [124f]). Dieser gerechte Nachkomme war für ihn ein Trost u. eine Verheißung von Paradieseslohn für Gerechtigkeit (in Gen. comm. 5, 2 [ebd. 153/Syr. 72, 43]). So wird H. wie schon bei anderen Kirchenlehrern zum Argument für die Auferstehung der Toten (carm. Nisib. 71, 5 [ebd. 241/Syr. 103, 104]; 43, 27 [36]). Denn H.s Leib wurde nicht aufgelöst. – Bei anderen Syrern (Aphrahat, Jakob v. Sarug, Dionysius bar Ṣalibi u. Isaak v. Ant.; vgl. die Belege bei S. Kazan, Isaac of Antioch's homily against the Jews: OrChr 45 [1961] 33 mit Anm. 8) wird, aus antijüdischer Polemik, das alte Argument wieder aufgegriffen, daß H. ohne Gesetzesobservanz Gott gefiel (vgl. dazu auch K. Hrubý, Exégèse rabbinique et exégèse patristique: RevScRel 47 [1973] 341/72). – Über die Entrückung von H. u. Elias berichten syrische Väter wie Theodor bar Koni (lib. schol. 2, 89/92 [CSCO 431/Syr. 187, 111/3]); Išoʿdad v. Merw (in Gen. 5, 22/4 [ebd. 156/Syr. 75, 115/7]); Cyrus v. Edessa (explan. pass. 3, 9; explan. res. 1, 2; 7, 2. 5f; explan. asc. 5, 6 [ebd. 356/Syr. 156, 67. 89. 103. 105. 135]).

5. Andere. In Ägypten blieben H.buch u. H.gestalt bekannt. Über die Rezeption der H.bücher im ägypt. Mönchtum handeln Lawlor (zu Joh. Cassian. conl. 7, 20f) u. J. Doresse, Les anciens monastères coptes de Moyenne-Égypte, Diss. Paris 2 (1970) 607/11bis. Die äth. Kirche achtete 1 Hen. besonders wegen der astronomischen Partien: ‚Höre, o Leugner, Christ oder Jude, ohne das Buch H. vermagst du doch nichts zu sein, kannst du nicht Christ u. kannst nicht Jude sein! Woran erkennt ihr beide denn, Jude u. Christ, euer Ostern, euer Passah, den Anbruch eures Monats, eure Feste u. Jahre, eure Wochen u. alle Zeichen des Himmels, daß du sie weißt? Woran kannst du sie erkennen ohne das Buch H.?' (Maṣḥafa milād: CSCO 222/Aeth. 42, 59). In der Folgezeit hat das Werk dann wesentlichen Einfluß auch auf die Christologie der äth. Kirche gewonnen. – Zur Frage der weiteren Rezeption von H.büchern s. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 153_{4f}).

P. J. ACHTEMEIER (Hrsg.), SBL Seminar Papers 1978 1 (Missoula 1978). – W. ADLER, Enoch in early Christian literature: Achtemeier 271/5. – PH. S. ALEXANDER, The targumim and early exegesis of ‚Sons of God' in Gen. 6: JournJewStud 23 (1972) 60/71. – R. T. BECKWITH, The earliest Enoch literature and its calendar: RevQumran 10 (1981) 365/403. – K. BERGER, Die Auferstehung des Propheten u. die Erhöhung des Menschensohnes = StudUmweltNT 13 (1976); Die griech. Daniel-Diegese = StudPostbibl 27 (Leiden 1976). – M. BLACK, The Book of Enoch or 1 Enoch = StudVetTestPseudepigr 7 (ebd. 1985); The composition, character, and date of the ‚Second Vision of Enoch': Text, Wort, Glaube, Festschr. K. Aland (1980) 19/30; The eschatology of the similitudes of Enoch: JournTheolStudNS 3 (1952) 1/10; The Maranatha invocation and Jude 14, 15 (1 Enoch 1, 9): Christ and spirit in the NT, Festschr. C. F. D. Moule (Cambridge 1973) 189/96. – R. BORGER, Die Beschwörungsserie ‚Bīt mēseri' u. die Himmelfahrt H.s: JournNearEastStud 33 (1974) 183/96. – J. J. COLLINS, Methodological issues in the study of Enoch: Achtemeier 315/22. – R. A. COUGHENOUR, H. and wisdom. A study of the wisdom elements in the Book of Enoch, Diss. Case Western Reserve Univ. (1972). – A.-M. DENIS, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'AT = StudVetTestPseudepigr 1 (Leiden 1970) 15/30. – D. DIMANT, 1 Enoch 6/11. A methodological perspective: Achtemeier 232/9. – F. J. FIRNHABER, Selectae de Henocho quaestiones, Diss. Wittenberg (1716). – J. A. FITZMYER, Implications of

the new Enoch literature from Qumran: TheolStudies 38 (1977) 332/45. – J. E. FOSSUM, The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish concepts of intermediation and the origin of gnosticism = WissUntersNT 36 (Tübingen 1985). – P. GEOLTRAIN, Le livre éthiopien d'H., ses rapports avec les manuscrits de Qumrân et le NT, Diss. Strasbourg (1960). – L. GOLDSCHMIDT, Das Buch H. aus dem Äthiopischen in die ursprüngliche hebr. Abfassungssprache zurückübersetzt (1892). – J. C. GREENFIELD/M. STONE, The books of Enoch and the traditions of Enoch: Numen 26 (1979) 89/103; The Enochic pentateuch and the date of the similitudes: HarvTheolRev 70 (1977) 51/65. – P. GRÉLOT, H. et ses écritures: RevBibl 82 (1975) 481/500; La légende d'H. dans les apocryphes et dans la bible: RechScRel 46 (1958) 5/26. 181/210; Parwaim des Chroniques à l'Apocryphe de la Genèse: VetTest 11 (1961) 30/8. – P. D. HANSON, Rebellion in heaven, Azazel, and the Euhemeristic heroes in 1 Enoch 6/11: JournBiblLit 96 (1977) 195/233; A response to J. Collins: Achtemeier 307/14. – L. HARTMANN, Asking for a meaning. A study of 1 Enoch 1/5 = Conj. Bibl. NT 12 (Lund 1979). – M. HIMMELFARB, A report on Enoch in Rabbinic literature: Achtemeier 259/69. – A. HULTGÅRD, The ideal ‚Levite', the Davidic Messiah, and the Saviour Priest in the Testaments of the Twelve Patriarchs: J. J. Collins/G. W. E. Nickelsburg (Hrsg.), Ideal figures in ancient Judaism = SeptCognStud 12 (Chico 1980) 93/110. – E. ISAAC, Ethiopic apocalypse of Enoch: J. H. Charlesworth (Hrsg.), The OT pseudepigrapha 1 (London 1983) 5/89. – A. JAUBERT, Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân: VetTest 3 (1953) 250/64. – J. JEREMIAS, Beobachtungen zu ntl. Stellen an Hand des neugefundenen griech. H.-Textes: ZNW 38 (1939) 115/24. – M. A. KNIBB, The date of the parables of Enoch: NTStudies 25 (1978/79) 345/59. – R. A. KRAFT, Philo (Josephus, Sirach, and Wisdom of Solomon) on Enoch: Achtemeier 253/7. – H. S. KVANVIG, The mesopotamian background of the Enoch figure = Roots of apocalyptic 1 (Oslo 1983). – H. J. LAWLOR, The Book of Enoch in the Egyptian church: Hermathena 13 (1904/05) 178/83. – F. LUCIANI, Le vicende di Enoc nell'interpretazione di Filone Alessandrino: RivBiblIt 31 (1983) 43/68. – D. LÜHRMANN, H. u. die Metanoia: ZNW 66 (1975) 103/16. – J. MARBÖCK, H. – Adam – der Thronwagen. Zu frühjüd. pseudepigraphischen Traditionen bei Ben Sira: BiblZs 25 (1981) 103/11. – J. T. MILIK, The Books of Enoch (Oxford 1976); H. au pays des aromates (ch. 27 à 32): RevBibl 65 (1958) 70/7; Turfan et Qumrân. Livre de Géants juif et manichéen: Tradition u. Glaube, Festschr. K. G. Kuhn (1971) 117/27. – CH. MÜNCHOW, Ethik u. Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüd. Apokalyptik = StudUmweltNT 16 (1981). – O. NEUGEBAUER/M. BLACK, The ‚astronomical' chapters of the Ethiopic book of Enoch (72 to 82): Black, Book 386/419. – C. A. NEWSOM, The development of 1 Enoch 6/19. Cosmology and judgement: CathBiblQuart 42 (1980) 310/29. – G. W. E. NICKELSBURG JR., Apocalyptic and myth in 1 Enoch 6/11: JournBiblLit 96 (1977) 383/405; Enoch, Levi, and Peter. Recipients of revelation in upper Galilee: ebd. 100 (1981) 575/600; The apocalyptic message of 1 Enoch 92/105: CathBiblQuart 39 (1977) 309/28. – H. ODEBERG, Art. Ἐνώχ: ThWbNT 2 (1935) 553/7. – P. PERKINS, The rebellion myth in gnostic apocalypses: Achtemeier 15/30. – E. PETERSON, H. im jüd. Gebet u. in jüdischer Kunst: ders., Frühkirche, Judentum u. Gnosis (1959) 36/42. – E. RAU, Kosmologie, Eschatologie u. die Lehrautorität H.s, Diss. Hamburg (1970). – CH. ROWLAND, The visions of God in apocalyptic literature: JournStudJud 10 (1979) 137/54. – A. RUBINSTEIN, Observations on the Slavonic Book of Enoch: JournJewStud 13 (1962) 1/21. – G. SARTON, Chaldaean astronomy in the last three centuries B.C.: JournAmOrSoc 75 (1955) 166/73. – P. SCHÄFER, Der synagogale Gottesdienst: J. Maier/J. Schreiner (Hrsg.), Literatur u. Religion des Frühjudentums (1973) 391/413. – A. SCHMITT, Die Angaben über H. Gen. 5, 21/4 in der LXX: Wort, Lied u. Gottesspruch, Festschr. J. Ziegler 1 (1972) 161/9; Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Unters. zu einem Vorstellungsbereich im AT = ForschBib 10 (1973). – P. SCHNABEL, Berossos u. die babyl.-hellenist. Literatur (1923). – G. SCHOLEM, Die jüd. Mystik in ihren Hauptströmungen (1958). – E. SJÖBERG, Der Menschensohn im äth. H.buch = Acta reg. soc. human. litt. Lund. 41 (Lund 1946). – M. SMITH, Pseudepigraphy in the Israelite literary tradition: EntrFondHardt 18 (1972) 191/215. – M. SOKOLOFF, Notes on the Aramaic fragments of Enoch from Qumran cave 4: Maarav 1/2 (1978/79) 197/224. – M. E. STONE, The Book of Enoch and Judaism in the 3rd cent. B.C. E.: CathBiblQuart 40 (1978) 479/92. – D. SUTER, Fallen angel, fallen priest. The problem of family purity in 1 Enoch 6/16: HebrUnCollAnn 50 (1979) 115/35; Tradition and composition in the parables of Enoch = SocBiblLitDiss 47 (Missoula 1979). – J. THEISOHN, Der ausgewählte Richter. Unters. zum traditionsgeschichtl. Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden des äth. H. = StudUmweltNT 12 (1975). – J. C. VANDERKAM, Enoch and the growth of an apocalyptic tradition = CathBiblQuart Mon. 16 (Washington 1984); Enoch traditions in Jubilees and other second-cent. sources: Achtemeier 229/51; The righteousness of Noah: Collins/Nickelsburg aO. 13/32. – N. WALTER, Zu Pseudo-Eupolemus: Klio 43/45 (1965) 282/90. – D. ZELLER,

Entrückung zur Ankunft als Menschensohn (Lc. 13, 34f; 11, 29f): Festschr. J. Dupont = Lectio Divina 123 (Paris 1984) 513/30.

Klaus Berger.

Hephaistion von Theben.

A. Person u. Werk. H. ist bekannt als Verfasser eines erhaltenen astrologischen Handbuches, Apotelesmatika, das noch in byzantinischer Zeit epitomiert wurde. Darüber hinaus erfahren wir über seine Person u. sein Leben nur, was sein Werk dazu hergibt, Geburtsort u. -datum: Theben in Ägypten am 26. XI. 380, empfangen von seiner Mutter am 20. II. 380, Daten, die H. selbst errechnet hat (apotel. 2, 1f. 11; s. Neugebauer/van Hoesen 131f; Pingree 1, V). – Sein Werk fußt nicht so sehr auf selbständiger Forschung u. Beobachtung, sondern ist eine Kompilation aus zahlreichen früheren, zT. klassischen astrologischen Autoren u. gerade darum wertvoll, weil uns auf diese Weise mancher Auszug aus Werken erhalten blieb, die als ganze verloren gegangen sind (Gundel/Gundel 241/4). Von den drei Büchern des Werkes behandelt das erste die Tierkreisastrologie, das zweite die Genethlialogie (Geburtshoroskopie), das dritte die Katarchenhoroskopie (Frage nach dem günstigen Zeitpunkt für den Beginn einer Handlung).

B. Das Problem: War Hephaistion Christ oder nicht? Die modernen Gelehrten sind sich nicht einig, ob H. Christ war oder nicht. Manche Autoren nehmen mit mehr oder weniger Gewißheit an, H. sei Christ gewesen, zB. Engelbrecht 21f; Krumbacher[2] 627; A. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque (Paris 1899) 624_1; Christ/Stählin 2, 2, 1073; Prümm, Hdb. 405. Andere betrachten ihn als Nichtchristen, zB. Rose; Gundel/Gundel 242. Erst die Gesamtausgabe der Apotelesmatika u. der Epitomae (Pingree) erlaubt jetzt ein sicheres Urteil u. eine Bewertung der bisher für beide Auffassungen angeführten Gründe.

I. Hephaistion ein Christ. a. σὺν θεῷ. H. beginnt 1 praef. 1 (1, 3 Pingree) mit den Worten σὺν θεῷ, ,mit Gott'. Mit der Anrufung eines Gottes oder der Musen ein Werk, ein Gedicht zu beginnen, hat eine alte Tradition von Homer an (vgl. zB. Arat. phaen. 1: ,Mit Zeus wollen wir beginnen', u. die Diskussion in den Scholien zSt.: 176/9. 334f Maass). Bei H. kann man nur dann mit dieser Formulierung einen Hinweis auf das Christentum verbinden, wenn im Werk selbst das Wort θεός wieder in christlicher Bedeutung vorkäme. Das ist nicht der Fall. Im Gegenteil. Mit ,Gott' ist gemeint die Sonne (häufig); das 9. Haus (1, 12, 1 [39, 11]); die einzelnen Planeten (2, 36, 26. 29 [225, 12. 32]); der Mond (ἡ θεός: 3, 5, 21. 25. 29. 38 [243, 15. 23; 244, 4. 31]). Es ist ohne irgendein Anzeichen von Distanzierung die Rede von der Verehrung der Götter (1, 20, 31 [50, 17]); von der Verachtung der Götter u. der Mysterien (2, 15, 11 [225, 12]); von Wohnungen, die den Göttern lieb sind (3, 7, 1 [256, 6]); daß zu den Göttern gebetet wird u. sie die Gebete erhören (1, 23, 22; 3, 5, 33. 6, 11. 7, 18 [71, 31; 244, 16; 253, 23; 259, 22]); daß den Göttern Spiele ausgerichtet werden (3, 22, 1 [276, 1]); wann man ihnen am günstigsten Standbilder errichtet oder ihr Bild in Siegel schneidet (3, 7, 17 [259, 16]); daß man bei den Göttern vor den Mühen u. Krankheiten seine Zuflucht sucht (2, 34, 10 [217, 12f]); daß die Götter jemanden wohlhabend machen (1, 1, 96 [14, 16]); daß jemand den Göttern nahe sein wird (1, 1, 99 [14, 23]), jemand von den Göttern aus der Gefahr gerettet wird (1, 1, 168 [23, 1]), jemand aus den Göttern gezeugt u. mit ihnen verehrt wird (1, 1, 212 [28, 9f]). Vgl. Rose 66f. – Es ist freilich nicht auszuschließen, daß hier wie in anderen heidn. astrologischen Werken ein byz. Schreiber mit diesem vorangesetzten ,mit Gott' dem Vorwurf der Irreligiosität begegnen wollte (Pingree 1, V).

b. Widmung an Athanasios. Das Werk ist einem Freund mit Namen Athanasios gewidmet (1 praef. 1; 2 praef. 1; 3 praef. 1 [1, 3f; 81, 5f; 227, 7f]). Ein bei den Christen beliebter Name. Es gibt keinen Träger dieses Namens, den man mit Gewißheit als Nichtchristen identifizieren könnte, wohl einige, deren Religionszugehörigkeit offen bleiben muß, wenn sie auch wahrscheinlich keine Christen sind, wie zB. der Adressat des Libanios (ep. 781

Foerster), von dem er ep. 1339, 2 F. sagt, daß er ‚zu den Göttern' bete (O. Seeck, Die Briefe des Libanius = TU 30, 1/2 [1906] 92 s. v. Athanasius I/III), oder der vir clarissimus Athanasius, für den Symmachus sich verwendet (ep. 120. 125 [MG AA 6, 210, 23. 212, 12]; Rose 65f). Daß man diesen Namen durchaus auch nichtchristlichen Personen zugestand, zeigen das Mart. Cypr. et Iustinae 4 (ASS Sept. 7, 226D), wo ein heidn. Priester dieses Namens auftritt, sowie die Acta Georgii Mart. 2, 14/9 (ebd. April. 3, 121F/3A), wo berichtet wird, daß Georg einen Magier namens Athanasios besiegt u. bekehrt.

c. Die Anrede ὁσιώτατε (sanctissime). Ὁσιώτατος, sanctissimus, ist tatsächlich zur Zeit des H. eine für christliche Bischöfe geläufige Anrede (E. Jerg, Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike [Wien 1970] 97f. 176f; Reg. s. v.). Ob auch Nichtchristen sich dieser Anrede im Verkehr mit christlichen Geistlichen bedienten, scheint noch nicht untersucht (dieser Gesichtspunkt fehlt zB. bei H. Zilliacus, Art. Anredeformen: RAC Suppl. 1, 465/97). Die Hosioi, Priester im Kultpersonal zu Delphi, von denen Plutarch berichtet (L. Malten, Art. Hosioi nr. 1: PW 8, 2 [1913] 2492), hier heranzuziehen, ist abwegig. Eine Ehreninschrift für Diokletian aus Alexandrien, die man zunächst gelesen hat τὸν [ὁσ]ιώτατον αὐτοκράτορα ... Διοκλητιανόν (Ditt. Or. nr. 718), kann man ebenfalls nicht verwenden, da die Lesung [τι]μιώτατον nach neueren Studien wahrscheinlicher ist (SupplEpigrGr 17 [1960] nr. 789).

d. Ergebnis. Die Einleitung mit σὺν θεῷ zeugt nicht für die Zugehörigkeit des H. zum Christentum. Andererseits kann nicht mit Sicherheit erwiesen werden, daß der Adressat Athanasios, der Freund des H., kein christl. Bischof war. Wenn Rose 68 den H. nicht für so närrisch u. taktlos hält, to send to a Christian priest a work which assumed the truth of a doctrine so detestable to orthodox Christian teachers, so besagt das nichts angesichts dessen, was damals an Magie- u. Astrologiegläubigkeit auch noch unter dem höheren Klerus möglich war (E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 333/45, speziell zur Astrologie 343f) u. den andauernden u. an Intensität zunehmenden Kampf der Kirche gegen die Astrologie nötig machte (U. Riedinger, Die Heilige Schrift im Kampf der griech. Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Joh. v. Damaskos [Innsbruck 1956]; ders., Art. Astrologie IV. Die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit der Astrologie: TRE 4 [1979] 308/11; Gundel 828/30). – Eine sichere Entscheidung in unserer Frage, wenn sie denn möglich ist, kann nur die Lektüre des Gesamtwerkes bieten, das den meisten Autoren, die sich bisher dazu geäußert haben, noch nicht vorlag.

II. Hephaistion kein Christ. a. Keinerlei Kenntnis des AT u. NT. Daß ein Nichtchrist in einem Werk über die Astrologie die Hl. Schriften der Christen außer acht läßt, verwundert nicht; daß aber ein Christ die zahlreichen Momente im AT wie im NT völlig unberücksichtigt läßt, die ihm dienen können zur Rechtfertigung wie zur Anwendung der astrologischen Praxis, ist ganz unwahrscheinlich, um so mehr, wenn der Adressat Athanasios tatsächlich ein christl. Kleriker war. Eine Übersicht über das, was sich neben dem Stern von Bethlehem alles an Bezugspunkten in AT u. NT findet, bietet O. Böcher, Art. Astrologie III. Biblische u. frühjüdische Einstellungen zu den Astralphänomenen: TRE 4 (1979) 299/308; vgl. auch Gundel 825/7. – Auch sonst finden sich im ganzen Werk keine Anzeichen für eine Kenntnis des Christentums.

b. Für einen Christen unannehmbare Auffassungen. Wenn Engelbrecht 22 schrieb: ‚das Werk des H. selbst bietet sicherlich keinen positiven Anhaltspunkt, daß der Verfasser desselben Nicht-Christ gewesen sei', konnte er zu dieser Meinung kommen, weil er nur das 1. Buch mit der Tierkreishoroskopie berücksichtigte. Hätte er auch das 3. Buch mit der Katarchenhoroskopie herangezogen, wäre sein Urteil anders ausgefallen. Dort nämlich finden sich die für einen Christen unannehmbaren Auffassungen, denen gegenüber der Verfasser keinerlei Distanz erkennen läßt: 1) Götterverehrung. Das wurde schon o. Sp. 546 im einzelnen aufgewiesen. Weil dem nicht das geringste Anzeichen einer christl. Gottesvorstellung entgegensteht, muß man die persönliche Überzeugung des Verfassers auch dort ausgedrückt finden, wo er heidnische Autoren zitiert. – 2) Mantik. 3, 5, 36; 3, 23 (1, 244, 22/4. 276, 3/13): Günstige Zeiten für jede Art von Mantik; 3, 6, 7/17 (1, 253, 3/255, 17) speziell für die Eingeweideschau. – 3) *Ehescheidung u. Wiederheirat. 3, 5, 45f (1, 245, 13/9): Die der Ehe Dauer oder Nichtdauer bewirkenden Tierkreiszei-

chen. 3, 11, 4 (1, 267, 1/4): Der Mann, der die Ehe auflöste, wird eine andere heiraten. – 4) Sexuelle Freizügigkeit. 3, 5, 70 (1, 250, 1): Die Braut wird sich mit Sklaven einlassen. 3, 5, 44 (1, 245, 12f): Günstig, sich einen Bettgenossen (σύγκοιτος) oder eine Bettgenossin (παλλακή) zu verschaffen. 3, 5, 27 (1, 243, 25/244, 2): Günstig, um mit fremden u. ausländischen Frauen zu schlafen, was unschädlich bleibt, 3, 5, 72f (1, 250, 20. 25): um niederen Geschlechtsgenuß zu pflegen. (*Geschlechtsverkehr.) – 5) *Abtreibung; Aussetzung von Neugeborenen. 3, 5, 70; 3, 12, 1 (1, 250, 3. 267, 10/6): Wann Abtreibung für die Schwangere gefährlich ist, wann nicht. 3, 13 (1, 267, 21/268, 2) kann man das ἐκτιτρώσκειν auch intransitivisch verstehen, ‚einen Abortus erleiden'. 3, 39, 3 (1, 301, 5/8): Wann ein ausgesetztes Neugeborenes am Leben bleibt, wann es stirbt. – 6) Meineid. 3, 8 (1, 259, 26/260, 3): Die günstige Zeit, einen Meineid zu schwören, ohne Gefahr, bestraft zu werden. – 7) Sklaven. 3, 5, 65 (1, 248, 21): Ein günstiger Zeitpunkt, männliche Sklaven zu kaufen. 3, 21 (1, 274, 14/275, 21): Günstige u. ungünstige Aspekte für den Freigelassenen u. sein Verhältnis zum ehemaligen Herrn. Dieses Moment besagt nicht viel, da im 4. u. 5. Jh. auch Christen noch durchaus an der Institution der Sklaverei festhielten, wenn sie auch aufgrund ihres Glaubens zu humaner Behandlung ihrer Sklaven besonders motiviert waren (J. Dutilleul, Art. Esclavage: DThC 5, 1 [1939] 461/76).

III. Ergebnis. Die Lektüre des Gesamtwerkes des H. läßt feststellen, daß sich für das Christsein des Verfassers keine eindeutigen Anzeichen finden lassen, aber vieles dagegen spricht. Man kann also nun mit Gewißheit annehmen, daß H. zur Zeit der Abfassung seiner Apotelesmatika kein Christ war. Mehr läßt sich nicht sagen, da wir über sein Leben keine weiteren Nachrichten haben. – Wie ein auch nur wenig christlich überarbeitetes astrologisches Handbuch hätte aussehen können, läßt das Werk De revolutionibus nativitatum des Moslem Albumasar (Apomasar, Abū Ma'šar Ǧa'far ibn Muhammad ibn 'Umar al-Balḫī, 9. Jh.) ahnen, dessen griech. Übersetzung D. Pingree (1968) ediert hat. Dort ist zB. laut Index dieser Ausgabe das Wort θεός, Gott, nur dreimal verwendet, u. zwar nur für Gott, nicht für die Planeten: 2, 6. 7; 3, 10 (58, 4; 64, 16; 180, 10f). Für eine stark christlich verbrämte Astrologie bietet der anonyme Dialog ‚Hermippos' ein Beispiel, der aber wohl schon nicht mehr in die spätantike oder frühmittelalterliche Literatur gehört (E. Boer, Art. Hermippos nr. 4: KlPauly 2 [1967] 1080; F. Jürss, Johannes Katrarios u. der Dialog Hermippos oder Über die Astrologie: ByzZs 59 [1966] 275/84; Gundel/Gundel 253).

IV. Nachwirken. Ob u. welchen Einfluß H. auf die nachfolgende astrologische Literatur hatte, läßt sich bei dem kompilatorischen Charakter seines Werkes, das wenig originale u. damit verifizierbare Gedanken des Verfassers enthält, kaum feststellen, außer wo er namentlich genannt wird. So bei Julianos v. Laodikeia (um 500; Gundel/Gundel 248f; Cat. Cod. Astr. Gr. 8, 4, 246, 7. 11) u. Abū Ma'šar (ebd. 6, 62, 31f). Aus dem 11. Jh. datiert die älteste erhaltene Hs. des Werkes, der Codex Laurentianus 28, 34 (Pingree 1, XV), für die Wende 10./11. Jh. läßt sich die für uns früheste Epitome nachweisen (ebd. 2, V/VIII).

F. BOLL, Art. H. nr. 8: PW 8, 1 (1912) 309f. – CHRIST/STÄHLIN 2, 2, 1073. – A. ENGELBRECHT, Hephaestion v. Theben u. sein astrologisches Compendium: Jahresber. Gymn. Theresian. Akad. Wien 1887, 1/102. – W. GUNDEL, Art. Astrologie: o. Bd. 1, 817/31. – DERS./H. G. GUNDEL, Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike u. ihre Geschichte (1966) 241/4. – O. NEUGEBAUER/H. B. VAN HOESEN, Greek horoscopes = Memoirs Amer. Philos. Soc. 48 (Philadelphia 1959). – D. PINGREE, Hephaestio Thebanus 1. Apotelesmaticorum libri tres (1973); 2. Epitomae quattuor (1974). – H. J. ROSE, H. of Thebes and Christianity: HarvTheolRev 33 (1940) 65/8. – J. SCHWARTZ, Héphestion de Thèbes: Livre du centenaire 1880–1980 de l'Institut franç. d'Archéologie orientale du Caire = Mémoires publiés par les membres de l'Inst. franç. d'Arch. Orient. 104 (Le Caire 1980) 311/21.

Alois Kehl.

Hera.

deren besonderes Merkmal es ist, daß sie als Traditionen eine innere Kohärenz von der Art u. Mächtigkeit besitzen, daß diese stärker ist als die chronologischen u. durch religiöse Gruppenzugehörigkeit bedingten Grenzen zwischen den Trägern. Alle diese Texte sind vielmehr im weitesten Sinne des Wortes judenchristlich, denn sie dokumentieren das lebendige Fortwirken jüdischer Überlieferung außerhalb der Vermittlung durch den ntl. Kanon. Die im folgenden angewandte Methode der Zusammenstellung der Belege versteht sich daher nicht als ahistorische Reihung nur verwandter Motive, sondern geht von der Beobachtung aus, daß H.überlieferung aus einer Reihe von Topoi besteht, die wie einzelne Bausteine nicht nur in immer wechselnder Verbindung kombiniert wurden, sondern die auch jeder für sich im Laufe der Zeit weiterinterpretiert u. ‚angereichert' wurden. Unter jedem Punkt wird daher ein Entwicklungsstrang, eine Traditionslinie der H.überlieferung dargestellt. Diese Stränge verlaufen quer zur chronologischen Abfolge der Autoren u. weisen in sich mehr oder weniger starke Entwicklungen u. Veränderungen auf.

a. Namen, Identität, Titel, Geschwister. Bei PsEupolemos wird H. mit Atlas gleichgesetzt, u. zwar in seiner Funktion als *Erfinder der *Astrologie (FGrHist 724 F 1, 9; Atlas ist nach antiker Tradition Astrologe wie kosmischer Wächter; Hesiod. theog. 746 ist er in der Unterwelt angesiedelt; zum Verhältnis H.-Atlas s. Kvanvig 109f, der auch die Entsprechung Uriel-Atlas betont). Bei Steph. Byz. s. v. Ἰκόνιον (329f Meineke; FGrHist 800 F 3) wird Nannakos als Annakos (= H.?) wiedergeben. Nannakos gilt als phrygischer König vor Deukalion, der die Flut vorhersah, alle zum Heiligtum rief u. unter Tränen zu den Göttern flehte; daher leitete man das Sprichwort ab ‚das von Nannakos (Vorhergesagte) beweinen' (kritisch M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1 [Jerusalem 1976] 452f). In der Tat ist PsPhilo ant. bibl. 1, 14 ‚Anac' als Bruder H.s erwähnt. – Der islamische Name für H. ‚Idris' geht möglicherweise auf eine Verwechslung mit dem gleichfalls als Schreiber bekannten *Esra (Esdras) zurück (zu Konvergenzpunkten, bes. Test. Abr. aeth. u. Apc. Bar. aeth., vgl. u. Sp. 498). – Den Titel Metatron trägt H. zuerst Targ. PsJonat. Gen. 5, 24 (‚u. siehe, er war nicht mehr mit den Bewohnern der Erde, denn er wurde weggenommen, u. er erstieg das Firmament durch das Wort vor dem Herrn, u. sein Name wurde genannt Metatron der große Saphra [Schriftgelehrte]'; Übers. Ginsburger); vgl. Num. Rab. 12, 12: von den Dienstengeln wird im Himmel ein Zelt des Jünglings Dieners errichtet, dessen Name Metatron ist, der darin die Seelen der Gerechten opfert; Alphabet des R. Akiba Rez. B (4, 208 Wünsche): Gott läßt H. herabkommen, dessen Name Metatron ist, u. bes. 3 Hen. 48. Zur Diskussion über die Bedeutung des Namens Metatron s. J. Michl, Art. Engel V: o. Bd. 5, 221f, zur Konzeption ebd. 222f. Fest steht nur, daß Metatron nicht einfach mit H. identisch, selbst aber die ‚zweite Figur nächst Gott' ist u. zT. priesterliche Züge (Dienst bei Gottes Thron) trägt. – 2 Hen. 24, 1 wird H. ‚Geliebter' genannt (so auch im Titel: ‚den der Herr aufnahm u. ihn liebte'), Tert. idol. 15 antiquissimus propheta. – In genealogischer Hinsicht heißt H. öfter ‚der siebte nach Adam' (1 Hen. 60, 8; 93, 3; Lev. Rab. 29, 11; bes. Jud. 14). 1 Hen. 37, 1 liefert zu Beginn der Bilderreden einen Stammbaum (vgl. Mt. 1), Apc. Abr. tit. (JüdSchrHRZ 5, 5, 421) begegnet H. im Stammbaum Abrahams. – Da Gen. 4, 17/9 einen mit Gen. 5, 14/27 eng verwandten Stammbaum bietet (Gen. 4: Qain, H., Jrad, Mehuja'el [LXX Malele'el], Metusa'el [LXX Mathousala], Lamech; Gen. 5: Qenan, Mahalal'el, Jered, H., Metuselah, Lamech, Noah), wertet spätere Auslegung, die die Namensgleichheit bemerkt, diese im Sinne von zwei gegensätzlichen H.figuren aus: Da Philo ‚H.' als ‚dein Geschenk' etymologisiert, ist der negative H., der Sohn Kains, derjenige, der dem eigenen Nous im Menschen alles als Geschenk zuschreibt (post. Cain. 40; conf. ling. 122) u. eben darin gottlos ist. Ähnlich betont den Gegensatz zwischen den beiden H. genannten Figuren Chron. Jeraḥm. 24, 1f. – An Schwestern H.s nennen die älteren Quellen zwei (PsPhilo ant. bibl. 1, 13f: Tetzeco u. Lesse; Chron. Jeraḥm. 26, 7: Zezekho u. Lezekh); in späteren Texten ist häufig die Sibylle als Schwester H.s bezeugt (Inst. Gabr. 8 [CSCO 226/Copt. 32, 90, 14f]: Gabriel beschützte u. errettete die Sibylle [‚Sibla'], Schwester des Schreibers der Gerechtigkeit H.; Apocr. Hen. P. Morgan fol. 6^v [8 Crum] sagt die Sibylle ‚H., mein Bruder' [inschriftliche Belege zahlreich; Berger, Auferstehung $338f_{344f.\,348}$]). Durch diese genealogische Ver-

knüpfung wird die Sibyllentradition mit H. verbunden. Apocr. Hen. P. Morgan fol. 6r (8 Crum) ist freilich auch von H.s Mutter die Rede (Jungfrau; sie säugt H. ebd. 6v [8]). Jub. 4, 20 wird seine Frau, Edna, genannt. – Eine genaue Chronologie des Lebens H.s liefert 2 Hen. 68: H. lebte 365 Jahre (Gen. 5, 23) u. schrieb 366 Bücher. Nach Vit. Hen.: 1, 2 Wünsche fällt der Tod Adams in seine Zeit, u. im Todesjahr Adams (243. Jahr der Regierung H.s) zieht er sich zurück. Nach Jub. 4, 17/9 wird H. vor der Heirat von den Engeln über Kalender u. Kosmos belehrt (vgl. 1 Hen. 83, 2 u. 85, 3: Visionen vor der Heirat [zur Jungfräulichkeit H.s s. u. Sp. 487]; einen institutionellen Hintergrund vermutet Rau 455/85: vor der Heirat liegt die Traditionsvermittlung im Schulhaus, die hier visionär ausgekleidet wird); es folgen nach Jub. 4, 20f H.s Heirat u. die Geburt Methusalahs, dann ist H. bei den Engeln (ebd. 4, 21), dann schreibt er alles auf u. zeugt über die Wächter (4, 21b/2).

b. Henochs Gerechtigkeit. Die Aussage von Gen. 5, 24, daß H. ‚mit Gott wandelte', wird aufgegriffen Sir. 44, 16 hebr.: ‚H. wurde vollkommen erfunden u. wandelte mit Gott', später aber nur in rabbin. Texten zitiert (Lev. Rab. 29, 11: H., der siebte, der mit Gott wandelte; Pesiqta 23, 155a [2, 344, 3 Mandelbaum]). Dagegen hat Gen. 5, 24 LXX: H. gefiel Gott (εὐηρέστησεν; vgl. PsEupolem.: FGrHist 724 F 1, 3 von Abraham; Gen. 9, 6 LXX von Noah), umfassende Wirkung gehabt u. viele Deutungen erfahren. Wichtig ist, daß sehr oft die Aussage über das Gott-Gefallen direkt vor der Entrückungsaussage steht (der Passus ‚u. dann war er nicht mehr' aus Gen. 5, 24 wird ausgelassen), so daß das Gott-Gefallen als Bedingung u. Voraussetzung der Erhöhung erscheint (Sir. 44, 16 LXX; PsPhilo ant. bibl. 1, 16: placuit autem Enoch Deo et translatus est). Ausdrücklich wird der Zusammenhang hergestellt Hebr. 11, 5ab: ‚denn ...', Sap. 4, 10: ‚Gott wohlgefällig geworden wurde er entrückt', u. ebd. 4, 14: ‚wohlgefällig ... deswegen'. Umgekehrt wird PsClem. Rom. recogn. 2, 47, 2 aus der Tatsache der Entrückung auf die Gottesbeziehung H.s geschlossen (quippe qui); vgl. PsSinuth. serm. eccl. frequent. 10, 3 (CSCO 207/Copt. 30, 13). In einer ohne Titel überlieferten Schrift des Athanasius wird H. in einer Reihe von Gerechten genannt: Gott hat ihn entrückt, er ‚sah den Tod nicht, weil er Gott gefiel' (tract. aceph. de virg.: ebd. 151/Copt. 20, 82). – Der Zusammenhang von Gott-Gefallen u. Entrükkung H.s wird in der frühchristl. antijüd. Apologetik zum Argument gegen die Notwendigkeit der *Beschneidung (Iustin. dial. 19, 3: wäre Beschneidung so notwendig, dann hätte Gott kein Gefallen gehabt an der Unbeschnittenheit H.s, u. er wurde nicht gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte; vgl. ebd. 92, 2; ähnlich Iren. haer. 4, 16, 2 [SC 100, 563]; Tert. adv. Iud. 2). – In einer früh belegten Tradition wird H. einfach ‚gerecht' genannt, so bereits Jub. 10, 17 (Noah übertraf die Menschen an Gerechtigkeit außer H., denn sein Werk ist zum Zeugnis geschaffen); 1 Hen. 15, 1 (vor Gottes Thron: ‚fürchte dich nicht, H., du gerechter Mann u. Schreiber der Gerechtigkeit'; griechisch ἄνθρωπος τῆς ἀληθείας, ‚Mann der Wahrheit'); ebd. 71, 14 wird H. angeredet: ‚Du bist der Mensch, der zur Gerechtigkeit geboren ist, u. Gerechtigkeit wohnt über dir, u. die Gerechtigkeit des Hauptes der Tage verläßt dich nicht'. Die beiden Prädikate aus 1 Hen. 15, 1 leben weiter: Einerseits wird H. einfachhin ‚der Gerechte' genannt (Test. XII Levi 10, 5. Juda 18, 1. Dan 5, 6. Benj. 9, 1; Chron. Jeraḥm. 24, 2), andererseits heißt er in unzähligen Belegen ‚Schreiber der Gerechtigkeit' (d. h. aufgrund u. in seiner Gerechtigkeit als genauer u. unvoreingenommener Aufschreiber der Taten aller Menschen geeignet), zB. Test. Abr. gr. rec. B 11 (183 Delcor); 1 Hen. 12, 4; Inst. Michael. 17d (CSCO 226/Copt. 32, 65); Vis. Paul. syr. 18f (22/5 Ricciotti); Inst. Gabr. 8 (CSCO 226/Copt. 32, 90, 14f); Egypt. Museum Cairo inv. 48085 frg. 1v (Munier aO. [o. Sp. 481] 214). Zum anderen wird H.s Gerechtigkeit weiter begründet: Nach 1 Clem. 9, 3 war H. im Gehorsam gerecht erfunden u. wurde deshalb entrückt; Sir. 44, 16 hebr. wird er ‚vollkommen' genannt (vgl. 44, 17: Noah ‚vollkommen gerecht'); ähnlich wie Jub. 10, 17 formuliert Sir. 49, 14 LXX: ‚keiner wurde auf der Erde so wie H. geschaffen'. Apocr. Hen. P. Morgan fol. 6r (11 Crum) heißt es über H.: ‚Gott sieht auf dich herab u. schaut auf dich, weil du erwählt bist u. entfernt von allem Bösen'. Vit. Hen.: 1, 2 W. übt H. herrscherliche Gerechtigkeit aus; Ev. Seth 4 verbindet sich dieses mit Askese: ‚Darum (scil. um Adams Traurigkeit zu beenden) heiratete Enôḥ nicht. Er pflanzte einen Weinberg, einen großen Weinberg, ganz voll von vortrefflichen (Gewächsen). 64 Jahre pflegte er den Wein-

berg, u. alle Menschen kosteten von der Frucht. Aber Enôḥ selbst kostete nicht von alledem, sondern er trug einen eisernen Helm auf dem Haupt, damit er nicht in die Höhe schaue nach den Baumfrüchten. Als der Weinberg 64 Jahre alt war, hatte er noch nichts davon gegessen. Aber Gott befahl seinen Engeln, daß sie ihn mit dem Leibe emportrügen u. ihn in den Garten versetzten. Und er ist dort bis heute. Die anderen Söhne des Seth u. des Adam aber, als sie den Enôḥ sahen, daß er wegen seiner Jungfräulichkeit u. Enthaltsamkeit in den Garten erhoben war, da sonderten sich viele ab u. gingen in die Berge u. lebten als Einsiedler in Jungfräulichkeit' (37f Preuschen). Der Text ist auch wegen der ähnlichen Aussagen Asc. Jes. 2, 9/12 wichtig (vegetarische prophetische Gruppen hoffen ,hinaufzusteigen'). Ähnlich hatte schon H. nach seiner Rückkehr von der Umwandlung vor Gottes Thron 2 Hen. 56, 3 erklärt, daß er keine Speise noch irgend etwas Irdisches mehr verlange. In diesen Aussagen hat bereits die Entrückungstradition auf den Inhalt der Gerechtigkeit H.s eingewirkt (*Askese als Mittel des Aufstiegs). In den Texten zeigen sich hier zwei Denkmöglichkeiten, die sich später wiederholen: Entweder bringt die Entrückung die Gottwohlgefälligkeit erst zustande oder diese ist ihre Vorbedingung. Regelrecht von der Rechtfertigung H.s spricht Ephraem Syrus (s. u. Sp. 540). H. ist für ihn der Gerechte schlechthin. Allerdings war er zu dieser Gerechtigkeit fähig, weil ihm eine vollkommene Natur gegeben war (hymn. c. haer. 20, 8 [CSCO 170/Syr. 77, 71]).

c. Henoch als Prototyp des in Reue Umkehrenden (Buße). Die Tradition über H.s Umkehr steht in deutlicher Beziehung zu seiner Funktion als Gegenbild zu den gefallenen Engeln. Sofern diese in der H.literatur für abgefallene Juden stehen (s. u. Sp. 514f), ist H. als der zum wahren Gottesverhältnis Bekehrte Repräsentant des Gegenteils. – Lührmann hat Teile dieser Tradition dargestellt u. hatte als Begründung für die Entstehung der Tradition nur die Deutung der Entrückung H.s durch Philo (s. u.) genannt. Nach Sir. 44, 16 LXX wurde H. entrückt als ,Beispiel/Muster' (ὑπόδειγμα) der Umkehr (μετάνοια). Eine Begründung dafür wird nicht gegeben. Wenn ebd. 16b hebr. H. ,ein Zeichen der Erkenntnis (da'at) bis zum letzten Geschlecht' nennt (einige lat. Hss. haben ,sapientiam', folgen also eher dem hebr. Text als der LXX), ist damit sehr wahrscheinlich die Erkenntnis Gottes gemeint (so jedenfalls PsClem. Rom. recogn. 2, 47, 2: H. erkannte [wie Adam] Gott als Schöpfer u. Gründer der Welt; PsClem. Rom. hom. 17, 4, 3: H. hat den Schöpfer erkannt, ,indem er ihm wohlgefällig war'; ebd. 18, 13, 5: H. mußte ihn erkannt haben, da er ihm gefiel). Ganz sicher ist Hebr. 11, 5f eine Aufnahme dieser Tradition, nur wird hier (wie öfter in der Apostelgeschichte) ,Umkehr' durch Glaube ersetzt (vgl. Iustin. dial. 45, 4), u. Hebr. 11, 6 nennt eindeutig Elemente der Gotteserkenntnis (daß er ist u. ein Vergelter). Das Gen. 5, 22. 24 LXX gewählte ,Gott gefallen' (für ,wandeln in Gott') hat, wie entsprechende Bildungen vom selben Wortstamm, wenigstens später die fast technische Bedeutung des ,moralischen Erwähltseins'. Zwar wird ,Glaube' an dieser Stelle wie in Hebr. 11, 1 verstanden, aber daß man H. überhaupt mit diesem Stichwort verbinden konnte, hat seine Voraussetzung in der Tradition über H.s Umkehr; sie wird Hebr. 11, 6b sichtbar, weil hier nicht nur die Rede von dem ist, der zu Gott hinzutritt (vgl. ,Proselyt'), sondern weil hier auch (vgl. ntl. Missionsreden an Heiden) das Minimalcredo des Proselyten formuliert ist. Ähnlich PsClem. Rom. recogn. 4, 12, 1 (Entrückung, ,weil er hoffte, den Namen des Herrn anzurufen'; hier ist H., wie häufiger, mit Enos verwechselt, dazu s. S. D. Fraade, Enosh and his generation [Chico 1984] 62 u. ö.). Philo praem. et poen. 15/7 nennt H. nach Gen. 5, 24 den, der ,den schlimmen Neigungen des Leibes entflieht u. sich zur Seele flüchtet'. Vit. Hen.: 1, 1 W. betont das Sich-Absondern H.s (er verachtete die Wege der bösen Menschen u. erkannte die Wege des Ewigen), ähnlich Sefer Hajaschar: 1094 Drach (H. beschloß, sich zurückzuziehen u. sich vor den Menschen zu verbergen, um Gott zu dienen; eine Umdeutung der Entrückung wie bei Philo). – Philo deutet nun (auch) die Entrückung H.s als die Umkehr u. Hinwendung zu einem besseren Leben im Gegensatz zu einem sündigen Leben zuvor (Abr. 17/9), denn erst die ,Entrükkung', in diesem Sinne verstanden, bringe die Gottwohlgefälligkeit hervor (Philo hält sich an die Struktur der Begründung Gen. 5, 24 [H. wandelte mit Gott ... denn Gott hatte ihn entrückt], wenn man den Zwischensatz, wie üblich, ausließ; vgl. o. Sp. 485). Ähnliches bietet post. Cain. 42f: Der Unterschied des gu-

ten H. im Gegensatz zu dem gleichnamigen Sohn Kains nach Gen. 4, 18 liegt darin, daß Gott die ihm Gefallenden überführt hat ‚aus dem vergänglichen ins unvergängliche Geschlecht', so daß man ‚von den vielen nicht mehr gefunden wird'. Nach praem. et poen. 17 deutet Philo das Nicht-mehr-Gefundenwerden aus Gen. 5, 24 LXX im Sinne des Alleinseins, der Entfernung von Haus, Vaterland, Verwandten u. Freunden. Philo hat daher deutlich (wie Vit. Hen.) die Entrückungsaussage entmythisiert u. (darin abhängig von zeitgenössischen H.traditionen) zu einem Ereignis innerhalb des Erdenlebens H.s gemacht. Wie eine Summe der bisherigen Aussagen über H.s Umkehr wirkt Vit. Hen.: 1, 1 W.: ‚Und er diente dem Ewigen u. verachtete die Wege der bösen Menschen, u. H.s Seele hing an der Zucht des Ewigen u. an Erkenntnis u. Einsicht, u. er erkannte die Wege des Ewigen. Und er sonderte sich in seiner Weisheit von den Menschen u. verbarg sich vor ihnen viele Tage'. – Einen ersten Hinweis auf den Ursprung dieser Tradition gibt Philo quaest. in Gen. 1, 82 (die Schrift selbst sage, daß H. bereute; der Anfang der Rechtschaffenheit sei, Gott zu gefallen), denn nicht lange, nachdem Kain Vergebung gefunden, habe H. bereut; so bringe Vergebung Reue hervor (fast wörtlich Clem. Alex. strom. 2, 70, 3), u. der Name H. bedeute überhaupt Umkehr (Ursprung dieser Deutung: LXX übersetzt hebr. ḥnk oft mit ‚erneuern'). Aus dieser Stelle geht hervor, daß es sich um eine Tradition handelt, die man mit der Exegese von Gen. 5 verbunden hat. Den Schlüssel für das Verständnis der Umkehr-Tradition über H. geben Philo quaest. in Gen. 1, 83 (genannt werden 165 Jahre vor H.s Reue u. 200 Jahre danach) u. Targ. Neof. Gen. 5, 22 (‚H. diente in Wahrheit vor dem Herrn, nachdem er Methusalah gezeugt'). Die Grundlage für Philos Auffassung (quaest. in Gen. 1, 83) liegt in einer Deutungsmöglichkeit von Gen. 5, 21/4 LXX. Der Befund des Masoretischen Textes: Nach 5, 21 zeugte H. mit 65 Jahren Methusalah; ebd. 5, 22 ist zu übersetzen: ‚H. wandelte mit Gott. Nachdem H. den Methusalah gezeugt hatte (lebte er noch) 300 Jahre'. Dagegen hat LXX: H. zeugte mit 165 Jahren den Methusalah, ebd. 5, 22 aber sodann: ‚Es gefiel aber H. Gott, nachdem er den Methusalah gezeugt hatte, 200 Jahre lang'. Das konnte man wie folgt auslegen: Erst nachdem H. den Methusalah gezeugt hatte, wird von ihm gesagt, daß er Gott gefiel (Aorist), nicht vorher. Also war er vor der Zeugung des Methusalah nicht gottwohlgefällig u. bedurfte der Umkehr. Nach der Zeitangabe der LXX geschah diese nach 165 Jahren. In der Tat ist zuvor nicht die Rede davon, daß H. Gott gefallen hätte. Weiter folgert Philo daraus, daß Gen. 5, 24a LXX die Aussage ‚H. gefiel Gott' aus 5, 22a wiederholt wird: Der Reuige blieb jetzt in derselben Position u. änderte sich nach seiner Bekehrung nicht mehr bis zum Ende seines Lebens (quaest. in Gen. 1, 85); er steht damit als Vorbild im Gegensatz zu Rückfälligen. – Fazit: a) Sir. 44, 16 LXX (H. als Vorbild der Umkehr) setzt eine Tradition über H.s Reue u. Buße voraus, wie sie bei Philo u. in Targumim sowie im NT bezeugt ist. Diese beruht auf der Lektüre der LXX-Fassung von Gen. 5, 22. b) Die Interpretation der Entrückung durch Philo im Sinne der Versetzung in den neuen Zustand durch Umkehr ist nicht der Ursprung der Tradition, sondern eine zusätzliche, über die einfache Metanoia-Tradition hinausgehende exegetische Leistung Philos im Lichte der Umkehr-Tradition. Erst Philo ist es, der auch die Entrückung H.s einbezieht in die Umkehr-Tradition, indem er sie gleichfalls deutet als einen ‚Übergang vom schlechteren Leben zum Besseren' (Abr. 17f). Philo könnte in seiner Entmythisierung der Entrückung H.s von hellenistischen Gelehrten abhängen, die ganz entsprechende Überlieferungen über Pythagoras u. Zalmoxis (schamanistische Erfahrungen werden nicht mehr verstanden) rationalisiert haben (vgl. W. Speyer, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike [1970] 38_{25}). – Im Sinne der Bekehrung H.s deutet auch das Targum Onkelos Gen. 5, 23 (‚Und H. wandelte in der Furcht des Herrn, nachdem er Methusalah gezeugt'). Justin spricht von der ‚pneumatischen Beschneidung', die die Christen in der Taufe (Gläubigwerden) wie H. erhalten (dial. 43, 2). Ephraem Syrus deutet diese Zäsur asketisch: Nach Erfüllung seiner ehelichen Pflichten (vgl. Gen. 5, 22 LXX) wandelte H. mit Gott u. gefiel ihm durch vollkommene Keuschheit (hymn. de eccl. 49, 11 [CSCO 199/Syr. 85, 122]; vgl. E. Beck zSt. [ebd. $122f_5$] u. T. Kronholm, Motifs from Genesis 1–11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian [Lund 1978] 159). Die wichtigste Zusammenfassung der Traditionen über H.s Reue liefert das syr. Buch der Stufen: ‚der gleicht einem Mann, der Unrecht getan, u.

sein Leben ist gut geworden, u. in der Mitte seiner Jahre wird er geheiligt u. gefällt, wie H., wenn er will, der, nachdem er Methusalah zeugte, geheiligt wurde u. den Tod nicht kostete, das heißt: Wenn er allem absagt, das er besitzt, u. wie H. wird, wenn er sein Kreuz nimmt' (Lib. grad. 13, 4 [PSyr. 1, 3, 313]). – Analog zur Deutung als ,Glaube' Hebr. 11, 5f ist wohl Test. Abr. aeth. 6 (217f Delcor) das Wort πιστός vorausgesetzt, aber nun im gewöhnlichen Sinn von ,vertrauenswürdig': ,Als Gott sah, daß H. vertrauenswürdig war', gab er ihm die Aufgabe, alle guten u. bösen Taten aufzuschreiben.

d. Henoch als Zeichen. Ältester Beleg für diese Auffassung ist Jub. 4, 24b, wo es über den ins Paradies entrückten H. heißt: ,Dort war er gegeben zum Zeichen (u. damit er zeuge über alle)'. Hier ist wohl schon eine ausführlichere Tradition vorausgesetzt, wie sie sich Sir. 44, 16 LXX findet; denn ,Muster der Umkehr' bezieht sich möglicherweise nicht nur auf den moralischen Aspekt, sondern auch auf das Entrücktwerden danach (Beispiel für das, was Umkehr einbringt). Sap. 4, 14 könnte dieses erläutern: Weil H. wohlgefällig war, enteilte er der Bosheit. Die Menschen aber haben ,gesehen u. nicht verstanden', d. h. sie haben das damit gegebene Zeichen nicht begriffen u. ,nicht überlegt'. Später wird H.s Hinwegnahme als Beweis (Erweiszeichen) für die Hoffnung auf Unsterblichkeit angesehen (Comm. in Gen. e Cod. Ming. syr. 553 cap. 4 [A. Levene, The early Syrian fathers on Genesis (London 1951) 80]: Zeichen für die Unsterblichkeit des Leibes; Vit. Pachom. [BHG³ 1399] 37 [Subs. hag. 19, 161]: ,Hoffnung auf Auferstehung durch die Entrückung'; schon Test. XII Benj. 10, 6 ist angenommen, daß H.s Entrückung Auferstandensein bedeutet, ähnlich Iustin. dial. 45, 2, besonders deutlich Iren. haer. 5, 5, 1 [SC 153, 62]: ,H. gefiel Gott u. wurde leibhaftig entrückt, dadurch andeutend die Entrückung der Gerechten'). ,Zeichen/Symbol' wird H. auch bei Ephraem Syrus genannt: ,Durch das Zeichen ('rz) H.s hat Gott uns gelehrt, daß die Toten dazu bestimmt sind, ihm zu leben' (carm. Nisib. 43, 27, 1/3 [CSCO 24/Syr. 103, 36]). – Wenn H. in diesem Sinne Zeichen ist, gilt sein Geschick allgemein; wohl aus diesem Grunde fehlt Sap. 4 H.s Name. Zugleich ist mit diesem Verständnis auch gegeben, daß seine Entrückung ihrer mythologischen u. einmaligen Züge entkleidet werden muß (u. natürlich nur die Entrückung am Lebensende sein kann). Ähnlich wie Sap. 4, wo vom Typ ,des Gerechten' gesprochen wird, sagt Philo quaest. in Gen. 1, 86 anhand von H.: ,Nicht Tod, sondern Entrückung ist das Ende der Gerechten'. H.s Geschick wird in dieser Tradition immer weniger Vorbild für Umkehr u. immer stärker Beweis für die Hoffnung auf *Auferstehung (vgl. u. Sp. 532/6).

e. Henochs Entrückung am Lebensende. Die schlichte Aussage Gen. 5, 24 MT: ,u. er war nicht mehr (denn Gott hatte ihn genommen)', wird so nur in Targumim u. der rabbin. Tradition bewahrt. Das Targum Onkelos gibt Gen. 5, 24 wieder: ,dann war er nicht mehr, denn der Herr hatte ihn sterben lassen' (nur einige Hss. haben: ,denn der Herr hatte ihn nicht sterben lassen'); ähnlich zurückhaltend ist Frg.-Targ. Gen. 5, 24: ,u. siehe, er war nicht (mehr), denn er war weggenommen durch das Wort von vor dem Herrn'; Targ. Samar. Gen. 5, 24 hat: ,u. er war nicht mehr, denn der Engel nahm ihn'. Auch Targ. Neof. Gen. 5, 24 ist kein Beleg für die Entrückungstradition: ,H. diente in Wahrheit vor dem Herrn. Und es ist nicht bekannt, wo er ist, weil er hinweggenommen wurde durch ein Wort, das von vor dem Herrn kam'. Anders dagegen Targ. PsJonat. Gen. 5, 24, das bereits ganz im Rahmen frühjüd. Mystik deutet (,u. siehe, er war nicht mehr mit den Bewohnern der Erde, denn er wurde weggenommen u. er erstieg das Firmament durch das Wort vor dem Herrn, u. sein Name wurde genannt Metatron der Große Saphra [Schriftgelehrte]'). – In der LXX-Fassung von Gen. 5, 24 wird das ,u. er war nicht mehr' ersetzt durch ,u. er wurde nicht gefunden'. Damit wird der Topos des Ossilegiums, der bis dahin im Bereich des Judentums in der *Elias-Überlieferung bekannt war (2 Reg. 2, 17: ,sie suchten u. fanden nicht'), hier eingetragen. Doch auch dieser Topos wird relativ selten für H. rezipiert (vgl. PsPhilo ant. bibl. 1, 16; Hebr. 11, 5; Iustin. dial. 19, 3; lateinischer Appendix der Chron. Jeraḥm.; Sefer Hajaschar: 1095f Drach; Vit. Hen.: 1, 5 W.). Offenbar umstritten ist, ob H.s Entrückung von Zeugen gesehen wurde: Sap. 4, 14 könnte es ausdrücklich behaupten (,die Leute sahen es'), während andere Texte sagen, daß niemand es sah (Joseph. ant. Iud. 9, 28; Palaia: Vassiliev, Anecd. 196; Act. Pilat. rec. A 16, 7; 2 Hen. 67, 2: ,Und das Volk sah u. erkannte nicht'). Wenn es 1 Clem. 9, 3 u. Tert. pud. 50 (CSEL 20,

381f) von H. heißt: ‚sein Tod wurde nicht gefunden', ist das Motiv unter Beibehaltung des Nicht-Findens abgewandelt, ebenso wenn es 2 Hen. 1, 9 zu Beginn der Himmelsreise heißt, daß niemand H. suchen soll. Eine offenbar alte Tradition bringt speziell das Entrücktwerden H.s damit in Zusammenhang, daß Gott H. liebte oder begehrte (Einfluß griechischer Mythologie [*Ganymed]; vgl. Sap. 4, 10; Chron. Jeraḥm. 26, 8: ‚begehrte'; 2 Hen. tit.; Apocr. Hen. P. Morgan fol. 2r [5 Crum]: Engel liebten ihn; von einer ‚Entführung' H.s spricht auch Ephraem Syrus [serm. III 2, 481/4 (CSCO 321/Syr. 139, 31)]; sie sei ‚wegen seiner guten Werke' erfolgt). Parallel zur Tradition der Nicht-Auffindung des Entrückten (aber nur selten damit verknüpft) ist die gegen Gen. 5, 24 gemachte Aussage, H. sei leiblich entrückt worden, so nur in späteren Texten (Iren. haer. 5, 5, 1 [SC 153, 62]: ‚im Leib entrückt'; Ev. Seth 4 [38 Preuschen]: ‚Gott befahl seinen Engeln, daß sie ihn mit dem Leibe emportrügen'; Apocr. Hen. P. Morgan fol. 4r [7 Crum]: ‚du wirst genommen werden zum Himmel in deinem Leib'; ebd. fol. 9r [11]: ‚wird Gott keinen Menschen in seinem Leib aufnehmen in den Himmel außer mir?'); ähnlich Hist. Jos. fabri lign. 30, 2 (H. u. Elias sind bis jetzt in ihrem Fleisch, in dem sie geboren wurden, u. ihr Fleisch sah die Vernichtung nicht); Comm. in Gen. e Cod. Ming. syr. 553 cap. 4 (Levene aO. 80) bleibt die Frage offen: ‚unbekannt, ob im Fleisch'. Frühere Texte dagegen betonen die gewandelte Leiblichkeit, so spricht Apc. Eliae copt. 42, 10 (272 Schrage) vom ‚Fleisch des Geistes' bei den Entrückten H. u. Elias, ähnlich Epiph. haer. 64, 64, 1 (GCS Epiph. 2, 503): ‚im Leibe auf pneumatische Weise'; vgl. Berger, Auferstehung 347_{379}. Dagegen betont Asc. Jes. 9, 9 ausdrücklich das Entkleidetsein von den Gewändern des Fleisches (u. damit die Engelhaftigkeit); schon Philo hatte quaest. in Gen. 1, 86 die unleibliche Gestalt des Entrückten betont. Daraus wird deutlich: Die Art, in der über die Entrückung H.s gesprochen wird, ist ein sicheres Indiz für die Eigenart der Eschatologie des betreffenden Autors. – Die Art der Entrückung spiegelt ebenfalls verschiedene traditionsgeschichtliche Standorte. Wo von Entrissenwerden die Rede ist (Philo quaest. in Gen. 1, 86), liegt eine andere Auffassung vor, als wenn man von ‚Aufnahme' (ἀναλαμβάνω: Sir. 49, 14) oder von Entrückung redet (μετατίθημι: Gen. 5, 24 LXX; Sir. 44, 16; Ev. Nicodem. 9 [404 Tischendorf]; Hebr. 11, 5; Sap. 4, 10; Iren. haer. 5, 5, 1 [SC 153, 63]), von Hinaufsteigen (Philo quaest. in Gen. 1, 86; Midr. ha-Gaddol Gen. 5, 5f [1, 123 Schechter]: ‚drei Menschen stiegen hinauf u. dienten im Himmel: H., Mose, Elias'), vom Hinaufgehen (Joseph. ant. Iud. 1, 85: ἀναχωρέω) ‚vom Unsichtbarwerden (ebd. 9, 28) oder vom ‚aus der Mitte (der Menschen) nehmen' (Jub. 4, 23; Sap. 4, 10). Nach Sefer Hajaschar: 1094f Drach, der hebr. Vita H.s u. dem äth. Alexanderroman (Berger, Auferstehung 297) stieg H. mit einem Pferd (**Bellerophon) bzw. mit feurigen Pferden u. feurigem Wagen zum Himmel empor. Hier liegt Anwendung der Eliastradition vor (2 Reg. 2, 11); neu ist nur, daß nach Sefer Hajaschar u. Vit. Hen. diejenigen, die H. gefolgt waren, unter einem Haufen Schnee gefunden werden. In Texten, die mit Noah zusammenhängen, wird H. dagegen regelmäßig ans ‚Ende der Erde' versetzt. – Der Transport H.s in den Himmel durch Engel (Jub. 4, 23: ‚wir führten ihn in den Garten Eden zu Größe u. Ehre'; Targ. Samar. Gen. 5, 24: ‚der Engel nahm ihn'; 2 Hen. 36, 9; 64, 4f; 67, 1; Apocr. Hen. P. Morgan fol. 2 [5 Crum]: ‚Engel liebten ihn, nahmen ihn hinauf zum Himmel') ist wie das Gerufenwerden durch einen Engel (Vit. Hen.: 1, 3 W.) u. das Entrücktwerden durch Gottes Wort (Targ. Jonat. Gen. 5, 24; Frg.-Targ. Gen. 5, 24; Ev. Nicodem. 9 [404 T.]) Anwendung traditioneller Entrückungstopoi. – Das Ziel der himmlischen Existenz H.s ist entweder seine Herrlichkeit u. Ehre (Jub. 4, 23; Asc. Jes. 9, 9; 2 Hen. 64, 4f: ‚weil du verherrlicht wirst vor dem Angesicht des Herrn'), die Bewahrung vor der Erfahrung (‚Schmecken') des Todes (Hebr. 11, 5; Tert. adv. Iud. 2; Const. apost. 8, 41 [1, 551 Funk]; Ev. Nicodem. 9 [404f T.]; PsSinuth. serm. eccl. frequent. 10, 3 [CSCO 207/Copt. 30, 13]) oder die Bekanntschaft mit den Wohnungen des Himmels (2 Hen. tit.; PsCyrill. Alex. dial. cum Anthim. et Stephan.: 15/7 Crum). Ziel ist Unsterblichkeit (PsClem. Rom. recogn. 4, 12), ewiges Leben (1 Hen. 37, 4), Bewahrtwerden als ‚Zeuge' für spätere Zwecke des Gerichts (Iren. haer. 4, 16, 2 [SC 100, 563]), himmlisches Königtum oder Verweilen im himmlischen Königtum Gottes (Kopt. Biographien von Personen des AT u. NT: Cod. Paris. copt. 131³ fol. 3r [E. O. Winstedt: JournTheolStud 10 (1909) 404]: ‚u. er war im Königreich Gottes in den Himmeln';

Vit. Hen.: 1, 3 W.: ‚um ihn als König über die Götter im Himmel herrschen zu lassen'; Asc. Jes. 9, 10) oder lediglich Anwartschaft auf Unsterblichkeit (Tert. adv. Iud. 2: candidatus; Chron. Jerahm. 24, 2: Einübung auf den Tag, der ganz Sabbat ist). Nach einigen Texten wird H.s himmlische Existenz bereits als Auferstandensein gedeutet (Test. XII Benj. 10, 6). Vor allem aber fungiert H. jetzt als himmlischer Schreiber (s. u. Sp. 498/500). Sehr altertümlich ist die Auffassung, daß H. aufgrund seiner Entrückung unter die Söhne Gottes bzw. unter die Elohimwesen gerechnet wird (vgl. dazu, daß H. hier nicht mit Namen genannt wird, u. Sp. 508/10). Die Begründung für die Entrückung nach Sap. 4, 11 (‚er wurde entrissen, damit nicht Böses seinen Sinn verändere oder List seine Seele täusche') war offenbar dem rabbin. Judentum bekannt u. führte auch zu negativen Wertungen H.s (s. u. Sp. 496). – Die himmlische Position H.s kann man sich so denken, daß H. ‚über alle Schätze u. Vorräte gesetzt' ist u. die Schlüssel in seiner Hand sind; er ist der Fürst über alle Fürsten u. der Diener des Thrones der Herrlichkeit, steht über allen Palästen der Araboth (3 Hen. rec. C 48, 3). Er ist erhöht über alle (ebd. 5), gesetzt über die oberen u. die unteren Geheimnisse (4). Nach ebd. 12 sammelt er die Seelen der früh Verstorbenen u. der Gerechten, um sie unter den Thron zu bringen, nach 6 wird seine Verwandlung so beschrieben: Sein Fleisch wird zu Fackeln, seine Augen zu Licht, Herrlichkeit wird sein Gewand, vor allem aber wird ihm der Name Gottes verliehen (direkte Analogie zu Phil. 2, 11), so daß er ‚der kleine Jahwe' genannt wird. Diese Verwandlung weist deutliche Entsprechung zu der 2 Hen. 22 u. 1 Hen. 71 geschilderten auf, ist aber davon zu unterscheiden, da es sich hier um die endgültige Plazierung H.s vor Gottes Thron handelt, bei der er zum Engelwesen wird. – Nach Midr. Semyaza 8 (Uhlig aO. [o. Sp. 479] 762) ist Metatron eine Art Staatssekretär Gottes: Er läßt die Engel mitteilen, daß Gott die Welt vernichten wird. Die kurzen Angaben von Gen. 5, 24 über die Hinwegnahme H.s sind u. a. offenbar deshalb so breit entfaltet worden, weil im Spannungsfeld zwischen biblischer Religion u. hellenistischem Synkretismus hier eine Konvergenz von in beiden Bereichen überlieferten, gemeinvorderorientalischen Elementen über Vergottung von Menschen möglich war.

f. Negative Bewertung Henochs. Wenn das Targum Onkelos Gen. 5, 24b mit ‚denn der Herr hatte ihn sterben lassen' wiedergibt, so liegt eher eine gegenüber Mythen u. Mystik kritische Tendenz der Rabbinen vor als eine ungünstige Beurteilung der Person H.s. Wenn Philo Abr. 17f die Entrückung H.s umdeutet als Versetzung in einen neuen Zustand durch Buße, geht es eher um die entmythisierende Tendenz Philos überhaupt. Auch die Umdeutung der Tradition von der Himmelsreise zu Lebzeiten als Sich-Verbergen Vit. Hen.: 1, 13 W. ist ebensowenig kritisch gegen H. wie die entsprechende christl. Auffassung: Niceph. Cpol. vit. Andr. Sal. 21, 169 (PG 111, 817AB; vgl. Berger, Auferstehung 339_{349}). – Natürlich hätte die Tradition von der Reue bzw. Umkehr H.s Anlaß zur Kritik bieten können, da H. eben ‚nicht alle Jahre Gottesverehrung betrieben hatte' (Philo quaest. in Gen. 1, 82); vgl. o. Sp. 489. Wirkliche Kritik liefert erst Gen. Rab. 25, 1: Das ‚er war nicht mehr' aus Gen. 5, 24 wird so gedeutet, daß H. nicht in die Rolle der Gerechten, sondern in die der Bösen eingeschrieben war. Denn er war ein Heuchler, manchmal gerecht u. manchmal böse, ‚u. daher sagte Gott: 'Während er gerecht ist, werde ich ihn hinwegnehmen'', was aber nur seinen Tod bedeutete. Ausdrücklich wird das Interesse der ‚Sektierer' an H. hier vermerkt. Hier geht es offenbar um Bestreitung des H.bildes in jüdischer Mystik. Ganz anders motiviert ist die Ablehnung H.s in der radikalen Gnosis; H. erscheint hier aber nie allein, sondern nur zusammen mit anderen typischen atl. Gerechten, die abgelehnt werden, weil sie die falsche Religion hatten. So schloß bereits Markion H. vom Heil aus (Iren. haer. 1, 27, 3 [SC 264, 352]). Nach Greg. Naz. or. 28, 18 (SC 250, 136) wurde H. zwar entrückt, man wisse aber nicht mehr, ob nachdem er Gottes Natur erkannt hatte oder um sie zu erkennen. Jedenfalls war seine translatio Belohnung nur für eine geringe Frömmigkeit (μικρᾶς εὐσεβείας), weil sein Glaube sich noch im Schatten bewegte; da ihn seine Entrückung nur den Gefährdungen des folgenden Lebens entrinnen ließ, war ein Basilius, dessen ganzes Leben Entrückung war, H. überlegen (or. 43, 70 [PG 36, 592AB]).

g. Elias u. Henoch als gemeinsam Entrückte. Die beobachteten Motivübernahmen von der *Elias- in die H.tradition (in aller Regel nicht umgekehrt) spiegeln sich auch in den

Angaben wider, wonach beide gemeinsam im Himmel sind, denn sie sind die beiden lebendig in den Himmel Entrückten. Schon 1 Hen. 89, 52 sagt H. über Elias: ‚der Herr der Schafe rettete es (das bedrängte Schaf) von den Schafen u. brachte es zu mir herauf u. ließ es da wohnen' (vgl. dazu das H.motiv Sap. 4, 10f; auch hier werden die übrigen Menschen ‚Sünder' genannt, u. die Entrückung geschieht zum Zweck der Bewahrung). Joseph. ant. Iud. 9, 28 sagt über beide, sie seien ‚unsichtbar geworden, ihren Tod kennt keiner'. Differenzierend ist lediglich Ev. Nicodem. 9 (404 T.): H. wurde durch Gottes Wort entrückt, Elias aber im feurigen Wagen, beide haben den Tod nicht gekostet. Ähnliche Formulierungen bezüglich der mangelnden Erfahrung des Todes bei beiden bieten Const. apost. 8, 4, (1, 551 Funk); Tert. res. 58; an. 50; pud. 50; Hieron. adv. Pelag. 3, 11 (PL 23, 608A). – In Texten, die dem Judentum näher stehen, gibt es die Tendenz, außer H. u. Elias weitere Personen zu nennen, häufig Mose (Philo quaest. in Gen. 1, 86; Midr. ha-Gaddol Gen. 5, 5f [1, 123 Schechter]; Apc. Bar. gr. 5, 22 auch mit ntl. Gerechten; Apocr. Hen. P. Morgan fol. 9^{v} [11 Crum]: H., Elias, Tabitha; vgl. Apc. Eliae copt. 34 [255/60 Schrage]; bQiddušin 70a u. Derekh EretsZutta 1 nennen neun Sterbliche, die lebend zum Himmel gebracht wurden, darunter H. u. Elias). Nach Apc. Bar. aeth.: 200 Halévy schreiben H. u. Elias im ‚Garten' Gottes Gebote bzw. die Taten der Gerechten. Nach Comm. in Gen. e Cod. Ming. syr. 553 cap. 4 (Levene aO. [o. Sp. 491] 80) gingen H. u. Elias, ‚unbekannt, ob im Fleisch, mit Jesus u. dem Schächer hinauf, auch die Seelen aller Gerechten vor Jesus gingen da mit hinauf, H. u. Elias sahen sie nicht mit physischen Augen'; vgl. Iren. haer. 5, 5, 1 (SC 153, 63); PsEphr. Syr. serm. III 5, 477/513 (CSCO 321/Syr. 139, 92/4): H. u. Elias ‚die Heiligen'; Ep. PsTit.: 2^{3}, 98 Hennecke/Schneem. (Elias kam dorthin, wo H. im Leibe seiend vorhanden war); Pachom. catech. 1 (CSCO 160/Copt. 24, 10): ‚Elias u. H. wurden genommen in das Königreich der Himmel'; Ephraem spricht von H. u. Elias als von den zwei Körnern u. den zwei Beeren, die bei der großen Ernte des Todes übersehen worden seien u. dadurch in der Unterwelt unbekannt blieben (carm. Nisib. 36, 7f [ebd. 241/Syr. 103, 8]); weitere Belege: Berger, Auferstehung 296_{182}. – Entsprechend dieser gemeinsamen himmlischen Existenz werden H. u. Elias auch am Ende der Zeit gemeinsam aus dieser Verborgenheit heraustreten; vgl. u. Sp. 502.

h. Henoch als Schreiber der Gerechtigkeit im Himmel. Im Unterschied zu Büchern, die H. zur Mitteilung von Wissen im Himmel oder nach der Rückkehr von der Himmelsreise aufschreibt u. die der Vermittlung von himmlischem Wissen dienen, werden hier lediglich die Bücher genannt, die Menschen nicht einsichtig gemacht werden u. vielmehr dem Gericht vorliegen, das Gott vollziehen läßt (*Buch IV [himmlisch]). Dank seiner Entrückung kann H. der himmlische Schreiber sein (teilweise Funktionsähnlichkeit mit dem ägypt. Gott Thot). Die Tradition ist schon sehr alt u. später hauptsächlich im ägypt. Bereich bezeugt. Man sollte die Bedeutung des ägypt. Hintergrundes für die Entwicklung u. Popularität der H.überlieferung im ganzen nicht unterschätzen: Mit dem sehr bedeutsamen ägypt. Gott Thoth hat H. die Attribute ‚Schriftlichkeit' u. ‚Erfinder' gemeinsam (mit allen Konsequenzen für die Bereiche Wissenschaft u. Unterwelt). Angesichts der jüd. Diasporasituation haben der Rekurs auf H. u. dessen vorsintflutliches Alter deutlich apologetischen Charakter. – H. heißt vor allem wegen dieser Tätigkeit ‚Schriftgelehrter der Gerechtigkeit' (vgl. o. Sp. 485f). Was H. aufschreibt, ist verschieden: Nach Jub. 4, 23 ‚das Gericht u. das Urteil der Welt u. alle Bosheit der Menschenkinder', alle Werke der Menschen (1 Hen. 81, 2), alle Werke eines jeden Menschen, bevor sie getan, u. was getan wird (2 Hen. 53, 1f), die Sünden u. die gerechten Taten eines jeden (Test. Abr. gr. rec. B 11 [183 Delcor]), die bösen Taten oder auch die guten u. bösen Taten (Test. Abr. aeth. 6 [218 Delcor]), die Taten der Gerechten (Apc. Bar. aeth.: 199 Halévy), die Gebote (ebd. 200; gemeint ist offenbar das Verhältnis zwischen Norm u. Tun); ähnlich ist nach Test. Abr. aeth. 6b (221 Delcor) H. der ‚Schreiber des Gesetzes' (Konvergenzpunkt mit Esra). Nach Apocr. Hen. P. Morgan fol. 1^{v} u. 7^{v} (5. 9 Crum) schreibt H. alle Bosheit bzw. Sünden auf. Bisweilen gibt es zwei Figuren, die dann je einen Teil der Verrichtung übernehmen: Nach dem PsTitus-Brief ist H. der Aufschreiber der Taten des Alten Bundes (iustitia), Elias der der Taten des Neuen Bundes (sanctimonia; 2^{3}, 99 Hennecke/Schneem.); nach Apc. Bar. aeth.: 199f Halévy schreiben H. u. Elias die Taten der

Gerechten auf bzw. Gottes Gebote; nach Ps-Theodos. Alex. in Michael.: 909 Budge schreibt H. die Sünden u. guten Taten auf, während Michael Gott die guten Taten vorstellt. In diesem Traditionsbereich sind einmal H.aussagen auch auf Elias übertragen worden. – Das himmlische Tatenbuch kann an sich auch ohne die Funktion eines Schreibers dieses Buches gedacht werden (Dan. 7, 10: Bücher); noch 1 Hen. werden offenbar Engel als Schreiber dieses Buches gedacht (89, 62; 2 Hen. 19, 5), auch 1 Hen. 89, 70 ist der Schreiber noch nicht mit H. identisch, so daß Jub. 4, 23 als ältester Beleg bleibt; 2 Hen. 40/3 wird die H.tradition über die Totenbücher bereits mit der Himmelsreise des Irdischen verbunden, was aber kaum ursprünglich ist. Andererseits hat H. nach 1 Hen. 81, 2 die Funktion dessen, der das Buch aller Werke der Menschen liest (u. zwar laut vorliest), ähnlich noch Inst. Michael. 17 h (CSCO 226/Copt. 32, 68, 17: über sie wird im Buche des Lebens gelesen werden durch H., den Schriftgelehrten der Gerechtigkeit). Die Genese der Tradition ist daher so vorstellbar: H. ist als Entrückter zunächst eine Figur des kommenden Gerichtes (Vorleser der Taten), daher auch die alte Tradition über H. als ‚Zeugen' im Gericht (s. u. Sp. 502). Erst als H. überhaupt mit Schreiben/Schriftlichkeit näher ineinsgedacht wird (wegen der u. Sp. 522 genannten Tradition), übernimmt er von den Engeln auch zunehmend die Aufgabe des Schreibens. 1 Hen. 81, 2 wäre dann traditionsgeschichtlich jünger als Jub. 4, 23. Erst in 2 Hen. ist es so weit, daß H., weil er sowieso alles weiß (ebd. 50), auch die Taten der Menschen vorher weiß, was weniger gerichtsbezogen ist, denn er kennt „jedes Werk u. jedes Maß' u. „jeden Unterschied'. – Die zunehmende Ent-Eschatologisierung der Funktion H.s weisen auch spätere Texte auf, in denen H. in zunehmendem Maße von der Rolle des Gerichtsfunktionärs entlastet wird: Test. Abr. gr. rec. B 11 (183 Delcor) betont, daß H. nur schreibt, aber nicht richtet (vgl. zur Differenz u. Sp. 500f); er betet sogar zu Gott: ‚Ich, Herr, will nicht vergelten, damit ich nicht jemandem eine Last auferlege'. Gott allein urteile. Sehr umstritten ist, ob H. bei seiner Schreibertätigkeit auf irgendeine Weise zugunsten der Menschen wirken kann oder beeinflußbar ist. Während H. nach 2 Hen. 53, 1f erklärt, er werde seine Kinder keineswegs bei Gott von ihren Sünden losbitten, er komme als Helfer nicht infrage, ‚u. ich kann nicht vernichten das mit meiner Hand Geschriebene, weil der Herr alles sieht', sagen dagegen H.s Kinder ebd. 64, 5 zu ihrem Vater: ‚Dich hat (der Herr) gesetzt zum Aufschreibenden seiner Kreaturen ... u. zum Wegnehmer der Sünden der Menschen u. zum Helfer deiner Hausgenossen' (zum Wegnehmen der Sünden vgl. Joh. 1, 29), u. Apocr. Hen. P. Morgan fol. 7 (9 Crum) bittet jemand H., er solle die Sünden nicht schnell aufschreiben, sondern seine Feder in den Federkasten tun u. die Sünde schnell beseitigen; bevor er die Taten aufschreibt, bekommt er einen Engel der Gnade zugeteilt, u. wenn die Sünden schwerer wiegen, nimmt er seinen Stab u. legt ihn zugunsten der Angeklagten in die Waage. Kropp, Zaubert. 2, 66f nr. 18 enthält die Bitte: ‚Schriftgelehrter (γραμματεύς) H., stecke dein Schreibrohr nicht mehr in deine Tinte'. Dem Berichterstatter über das Martyrium des hl. Anub verspricht Jesus: ‚Ich werde H., den Schreiber der Gerechtigkeit, beauftragen, die Schrift aller seiner Sünden zu beseitigen u. seinen Namen ins Buch des Lebens zu schreiben' (CSCO 44/Copt. 4, 144). Ephraem dagegen nimmt eine solche Funktion für H. ausdrücklich nicht an: Nach serm. III 2, 481/4 (ebd. 321/Syr. 139, 31) heißt es über die Gerichtssituation: ‚H. wird kommen, jener, der entführt wurde wegen seiner guten Werke. Und er wird herzutreten, anbeten u. in Empfang nehmen das Schreiben, daß er eingehen dürfe ins Reich'. – Anders zu beurteilen ist die Tradition über das Bittgesuch der Engel, das H. nach 1 Hen. 13, 6 u. 14, 7 schreibt (s. u. Sp. 516).

j. Henoch als Fürbitter. Als Entrückter u./oder als Gerechter, der Gott nahe ist, kommt H. als Fürbitter infrage, wie andere auch (vgl. dazu N. Johansson, Parakletoi [Lund 1940]; *Gebet II [Fürbitte]). In diesem Horizont beauftragt nach 1 Hen. 83, 8 Malaleel seinen Sohn H. mit der Fürbitte, daß ‚ein Rest bleibe' (Begründung: ‚denn du bist gläubig'), u. nach ebd. 83, 10 schreibt H. dann ein Gebet für die Generationen der Welt auf, welches 84, 2/6 mitgeteilt wird (Typologie von Sintflut u. apokalyptischer Eschatologie). Da dieses Gebet einen verbleibenden Rest von Gott erbittet, kann man sagen, daß die Bewahrung Noahs u. seiner Familie in der Sintflut als Erfolg des Bittgebets H.s dargestellt wird (zu H. u. Noah s. auch u. Sp. 506f). Die Besonderheit H.s als Fürbitter besteht so-

dann an zwei weiteren Punkten: a) H. ist himmlischer Schreiber (s. o. Sp. 498f) u. daher an der für eine Fürbitte entscheidenden Stelle. b) H. wird von den gefallenen Engeln gebeten (die Giganten werden auch Gabriel bitten: 1 Hen. 10, 10), für sie durch eine Bittschrift vor Gott einzutreten, damit sie Vergebung erlangen. Diese wird nicht gewährt (vgl. ebd. 12, 6; 13, 4; 14, 4; 15, 2). Zu dieser Auffassung kommt es, weil H. als Mensch mit Engeln zu tun hat: Obwohl er nur Mensch ist, darf er in ihren Bereich eindringen; H. kann daher zu den Wächtern sagen: ‚Ihr solltet für die Menschen bitten, u. nicht die Menschen für euch'. Damit wird das Ereignis der abgelehnten Fürbitte H.s zugunsten der Engel nur zur Illustration der paradoxen Erwählung H.s (vgl. u. Sp. 508f). H.s Funktion als Fürbitter hängt zusammen mit seiner Rolle als Priester (vgl. u. Sp. 519). – Der für H. wichtige Zusammenhang von Schreiber, Fürbitter u. Gerichtsfigur ist für den Schreiberengel insgesamt vorgebildet nach 1 Hen. 89, 76 (‚jener, der das Buch schrieb, brachte es hinauf, zeigte es u. las es vor ... u. er flehte ihretwegen [scil. wegen der Schafe] an u. bat ihn, indem er ihm alles Tun der Hirten zeigte u. vor ihm Beweis führte gegen alle Hirten'). Alle diese Funktionen gehen auf H. über, da er das engelgleiche (u. sogar über die Engel erhobene) menschliche Wesen bei Gott ist.

k. Henoch als Traumdeuter u. Orakelgeber. Nach 1 Hen. 106, 8/107, 3 geht aufgrund der wunderhaften Phänomene bei der Geburt Noahs dessen Großvater Methusalah zu H. ‚an die Enden der Erde, denn er hatte gehört, daß ich dort wäre'. Methusalah trägt ihm die Ereignisse vor, u. H. deutet sie (Abfolge von Unheils- u. Heilsorakel). Ganz ähnlich ist 1 Q GenApokr 5, 3/27 (nach Fitzmyers Rekonstruktion: Uhlig aO. [o. Sp. 479] 749). Auch nach 4 Q EnGiants[a] 2, 14. 23 hat H., der ‚bestimmte Schreiber', die Aufgabe, den Traum aufzulösen, ebenso im manich. Buch der Giganten Turfan-Frg. M 625c (Henning, H.buch aO. [o. Sp. 479] 29 bzw. ders., Book aO. 66: H. wird aufgefordert, die Bäume zu deuten). Auch H. selbst hatte freilich durch seinen Großvater Malaleel die Deutung eines Traumes erhalten (1 Hen. 83, 6f). Geht es um Nekromantie (ebd. 106, 8 ‚an die Enden der Erde')? Jedenfalls ist H. zur Traumdeutung als zu Gott Entrückter auf hervorragende u. authentische Weise imstande (auch hier Übernahme der Funktion von Gott/Engeln).

l. Henochs Hervortreten aus seiner Entrückung am Ende der Zeiten. Ähnlich wie *Elias nach Mal. 3, 1. 23f aus seiner Entrükkung vor dem Tag des Herrn nach jüdischem u. christl. Verständnis wieder heraustreten wird, kommt auch H. wieder, u. zwar in verschiedenartiger Funktion: a) Es wird berichtet, daß H. bis zum Ende, bis zum Kommen des Befreiers oder der Erlösung oder der Vollendung im Paradies aufbewahrt wird, ohne daß weitere Angaben gemacht würden (Alphabet des R. Akiba Rez. B [4, 208 Wünsche]; PsClem. Rom. recogn. 1, 52, 4; äth. Alexanderroman; Ev. Barthol. 1, 16f [186f Wilmart/Tisserant]; Quaest. Barthol. 17 [7 Bonwetsch]). b) H. hat als himmlischer Aufschreiber der Taten der Menschen ein Zeugnis verfaßt, welches im Gericht relevant wird (Jub. 10, 17: [H.s Gerechtigkeit] ‚Denn das Werk H.s wurde geschaffen zum Zeugnis für die Geschlechter der Welt, daß er alles Tun der Nachkommenschaft sage am Tage des Gerichts'; von daher wohl auch ebd. 4, 24: H. sollte zeugen über alle u. sagen alles Tun bis zum Tage des Gerichtes; denn nach 4, 23 schreibt H. im Paradies das ‚Gericht u. das Urteil der Welt u. alle Bosheit der Menschenkinder'). Um den Zeugen im Gericht geht es auch Apc. Paul. 20 (50 Tischendorf), wo H. ‚Zeuge des letzten Tages' genannt wird. Im Sinne des Gerichtszeugen ist 3 Hen. 4, 3 zu deuten (‚denn als das Geschlecht der Sintflut sündigte ..., entrückte mich der Heilige ..., um ein Zeuge gegen sie zu sein im Himmel der Höhe ..., so daß sie nicht sagen könnten ... der Barmherzige ist grausam'). Ähnlich Kebra Nagast 114 ([135 Bezold] von H. u. Elias: ‚daß sie zum Zeugnis dienen') u. als Zeugnis für Gott: Alphabet des R. Akiba Rez. B (4, 208 Wünsche). Am Ende der Zeiten läßt Gott H. herabkommen, der Metatron ist, u. die vier Tiere u. Korach u. seinen Anhang u. alle Weltbewohner u. fragt sie, ob sie im Himmel, in der Unterwelt oder in den vier Weltgegenden je einen anderen Gott gesehen hätten. Das wird verneint, alle legen Zeugnis ab für den einen Gott. Genau in diesem Sinne ist 3 Hen. rec. C 48, 2 zu verstehen: ‚Und ich nahm ihn, H., den Sohn Jareds, von ihnen weg. Und ich hob ihn hinauf mit Posaunenschall, damit er mir ein Zeuge sei zusammen mit den Chajjoth, die bei der Merkaba sind, in der kommenden Welt'. Beim Begriff ‚zeugen'/ ‚Zeugnis' ist daher zu unterscheiden zwischen dem Zeugnis der Verkündigung H.s, das sich

an die Menschen richtet (Jub. 4, 18f. 22; 4 Q 227, 3; 1 Hen. 67, 12; 81, 5f; 89, 63. 76; der Ausdruck ‚Zeuge' für H. lag auch aufgrund von Apc. 11, 3 nahe bzw. spiegelt sich in der dort aus diesem Traditionskreis referierten Überlieferung auf seine Weise wider) u. ihnen damit etwas bezeugt (ihre Schuld oder eine Botschaft), u. dem Zeugnis, das H. im Gericht ablegt (für Gott oder gegen die Menschen, deren Taten er aufgeschrieben hat). Schließlich ist H. nach Iren. haer. 4, 16, 2 (SC 100, 563f) μάρτυς τῆς τοῦ θεοῦ δικαιοκρισίας, testis iusti iudicii dei, hier wohl durch sein Geschick (Engel übertraten u. fielen auf die Erde, der Mensch aber gefiel u. wurde entrückt; vgl. wohl Sir. 44, 16). c) Die Funktion des Zeugens gegen Menschen im Gericht kommt nahe an die des Richters heran. Daher wird H. 1 Hen. 92, 1 ‚Richter der ganzen Erde' (der aram. Text hat hier ‚erwählt von den Kindern der Erde'; der Kontext macht es nicht bes. wahrscheinlich, daß es sich hier um eine eschatologische Gerichtsfunktion handelt; die Stelle bezieht sich wohl eher auf H. als herrscherliche Figur; vgl. u. Sp. 522) genannt u. sagt das an H. orientierte Stück Sap. 4, 16 über den ‚Gerechten', der zuvor entrückt war: ‚Er wird verurteilen die lebenden Gottlosen'. Falls die Meinung zutrifft, daß 1 Hen. 71 H. zum Menschensohn erhöht wird, hat er auch als Menschensohn Richterfunktion (obwohl in diesem Kapitel davon nicht die Rede ist). d) H. kommt, wie Elias, am Ende der Zeiten zur Verkündigung, wie dieser in Wiederaufnahme seiner Tätigkeit als Umkehrprediger (vgl. u. Sp. 532f), nunmehr jedoch gegenüber dem eschatologischen Widersacher (*Antichrist), um ihn zu schelten, um das Volk mit Zeichen u. Wundern vor ihm zu warnen u. ihn als Verführer u. Lügner zu entlarven (Ev. Nicodem. 9 [405 T.]; Victorin. Poetov. in Apc. comm. 14 et 17, 1 [CSEL 49, 130]; Chron. Alex. 21 Dindorf; Hippol. in Dan. comm. 4, 50. 58 [GCS Hippol. 1, 1, 314/6. 332/4]; antichr. 43. 46 [ebd. 1, 2, 27f. 29]; weitere Belege Berger, Auferstehung 312_{238}). – In dieser Konzeption liegt eine besondere Verbindung von Elias- u. H.tradition vor: Aus ersterer stammt die Auffassung von der endzeitlichen prophetischen Tätigkeit überhaupt (inklusive Wundervollmacht), aus der H.tradition speziell die Scheltrede (vgl. oben zu ‚zeugen gegen'), besonders die gegen übermächtige nicht-menschliche bzw. halbgöttliche Wesen (*Engel; *Giganten). Schon in 1 Hen. selbst stehen diese Größen für zeitgeschichtliche politische Phänomene (s. u.), u. die zur Zeit des NT übliche Auffassung von der Verbindung dämonischer u. politischer Mächte (zB. *Archonten) spiegelt sich auch in der Tradition vom endzeitlichen Widersacher (vgl. Apc. 11, 7 mit 18, 7). Wenn es schließlich 1 Hen. 1, 1 heißt, die Wirkung von H.s Wort sei die Vertilgung aller Bösen u. Frevler am Tag der Bedrängnis, so wird von da aus verständlich, wenn Apc. Eliae copt. 42, 13/7 (272 Schrage) H. u. Elias bei ihrem Kommen den Sohn der Gesetzlosigkeit töten, ohne daß er reden kann, u. daß er aufgelöst werden wird vor ihnen wie Eis, das geschmolzen wird durch Feuer (Analogien Sibyll. aeth. u. Ps-Method. Ol. apc. syr. 6 [F. Nau: JournAsiat 11, 9 (1917) 443]); häufig jedoch wird die physische Vernichtung des Widersachers anderen überlassen, H. u. Elias beseitigen nur seinen Einfluß bei den Menschen, soweit es gelingt. e) H. u. Elias kommen zum Sterben auf die Erde, da sie ja noch nicht gestorben waren; so einfach im äth. Adambuch (97 Dillmann); Tert. an. 50; Aug. Gen. ad litt. 9, 6, 11; diese Aussagen stellen aber eine gegenüber der umfassenderen verkürzte Tradition dar, nach der der Tod beider der Märtyrertod im Widerstand gegen den Antichrist ist, weil sie, wie unter d) dargestellt, gepredigt haben (Apc. Joh. apocr. 8; Hist. Jos. fabri lign. 31, 7/32, 2; PsMethod. Ol. apc. lat. 14 [E. Sackur, Sibyllin. Texte u. Forschungen (1898) 95]). Tert. an. 50 gibt singulär als Aufgabe ihres Todes an, ‚den Antichrist mit ihrem Blut zu ersticken'. Da diese Geschehnisse regelmäßig am Schluß von Apokalypsen dargestellt werden, kann auf das Martyrium der beiden die Parusie folgen. In einer Reihe von Texten werden H. u. Elias unter Voraussetzung aller auch in d) genannten Elemente jedoch dann nach dreieinhalb Tagen von den Toten auferweckt u. erneut entrückt. Der wichtigste, mit hoher Wahrscheinlichkeit nichtchristl. Text ist Apc. Eliae copt. 34, 9/44, 2 (255/74 Schrage). Berger, Auferstehung 9/149 hat diesen u. andere Texte in Beziehung zu Apc. 11, 4/13 gestellt u. daraus Schlüsse für die Auferstehung einzelner Märtyrer in jüdischer Überlieferung gezogen. Die Zeit zwischen Tod u. Auferweckung ist regelmäßig dreieinhalb Tage, die Auferweckung geschieht öfter durch Michael u. Gabriel oder durch die ‚Macht Gottes', beide werden dann ins Paradies entrückt. Alle diese Züge sind nicht aus neute-

stamentlichen Berichten über die Auferstehung Jesu ableitbar. Es handelt sich vielmehr um eine besondere Ausgestaltung von Märtyrertradition für den Widerstand gegen den endzeitlichen Widersacher. – Nach Apc. Eliae copt. 42, 10/5 (272 Schrage) kommen H. u. Elias nach der Entrückung nach ihrem Martyrium noch ein weiteres Mal vom Himmel, um den Widersacher physisch zu vernichten. Hier läßt sich ein Gesetz der Traditionsbildung beobachten, das auch für die Gestaltung der testamentarischen Situationen in 2 Hen. u. Sefer Hajaschar gilt: Streckung der Endphase des Berichtes durch Hintereinanderschaltung bzw. Wiederholung traditionsgeschichtlich ähnlicher Stoffe.

IV. Traditionen über Henochs Himmelsreise. (S. die Vorbemerkung o. Sp. 482f.) Während der am Ende seines Lebens entrückte H. im Himmel lediglich Schreiberfunktion wahrnehmen u. erst am Ende der Tage noch einmal wiederkehren kann (s. o. Sp. 502), bedeutet die Annahme einer Himmelsreise (Verlegung der *Entrückung von Gen. 5, 24 vor das Lebensende) die Chance, an H.s dabei erworbenem himmlischem Wissen Anteil zu erlangen. Hier geht es daher nicht mehr nur um die Qualität der Person H.s, sondern um die himmlische Legitimation von Wissen, das Gruppen, die H. als Autorität ansehen, auf ihn zurückführen. Beide Traditionen sind nicht nur dadurch verbunden, daß H. als, zunächst, einziger Mensch ‚im Himmel' ist bzw. war, sondern auch durch das Motiv des Schreibens bzw. des Buches. H. war einerseits der Schreiber des Gerichts im Himmel, andererseits wird das, was er nach seiner Himmelsreise auf der Erde berichten kann, als ‚Bücher H.s' weitergegeben. Während die Sp. 492/505 behandelten H.traditionen im Prinzip in Schriften begegnen, die nicht nur über H. handeln, liegt hier, in der Tradition, die eine Himmelsreise voraussetzt, der eigentliche Ursprung der pseudepigraphen H.bücher, da es um aus der Himmelsreise gewonnenes Wissen geht. Alle H.bücher, außer dem Apokryphon der Pierpont Morgan Library u. der hebr. H.-Vita, setzen jeweils eine Himmelsreise H.s voraus. Wer daher die Himmelsreise (oder Entrückung zu Lebzeiten) H.s überhaupt bestreitet, braucht auch H.bücher nicht anzuerkennen. Während bei der Entrückung am Lebensende wie bei der eschatologischen Wiederkunft H. mit Elias (u. anderen wie Tabitha, Joh. Evangelist) zusammen genannt werden kann, ja selbst in seiner Eigenschaft als himmlischer Schreiber (Elias neben H. als Schreiber) nicht allein sein muß, ist er in der Himmelsreisetradition stets die einzige Autorität.

a. Henoch, Noah u. Sintflut. Aufgrund der genealogischen Beziehung (Noah ist Urenkel H.s) u. der Nähe von Gen. 6/9 zu Gen. 5, 18/25 gestaltete man die H.tradition wie folgt aus: a) Noah u. H. werden in chronologisch orientierten Listen meist direkt hintereinander genannt, u. zwar als hervorragende Gerechte (Palaia: Vassiliev, Anecd. 196f; Test. XII Benj. 10, 6: H., Noah, Sem als Auferstandene; PsClem. Rom. recogn. 4, 12, 1f; 1 Clem. 9, 3f; Hebr. 11, 5/7; PsClem. Rom. hom. 17, 4, 3; 18, 13, 6; Melchisedech [NHC IX, 1] 12, 8: Adam, Abel, H., Noah; Te'ezāza sanbat [160 Halévy]: Abel, H., Melchisedech empfingen den Sabbat auf Erden in Jerusalem; Iustin. dial. 92, 2: H. u. Noah gefielen Gott auch ohne Beschneidung). – Jub. 10, 17 vergleicht die Gerechtigkeit beider (Noah an Gerechtigkeit alle überragend, abgesehen von H.). b) Bedeutsamer ist die Herstellung einer direkten Traditionslinie zwischen beiden. Sie äußert sich darin, daß 4 Q Mess 1, 4f über Noah gesagt wird: ‚Seine Worte werden wie die eines Menschen sein, der kein Wissen kennt bis zu dem Zeitpunkt, an dem er die drei Bücher H.s kennengelernt hat'. Damit wird Noah zum Repräsentanten der völlig reinen Lehre H.s erhoben. Dem entspricht die Bemerkung 1 Hen. 68, 1: ‚danach gab mir (scil. Noah) mein Großvater H. in einem Buch die Erklärung all der Geheimnisse u. die Bilderreden, die ihm gegeben worden waren, u. er trug sie für mich zusammen in dem Werk des Buches der Bilderrede'. Dem entspricht auch, daß nach ebd. 65, 1/66, 3 Noah ‚bis an die Enden der Erde' geht u. seinen ‚Großvater' H. um ein Orakel bittet, worauf H. ihm die Sintflut ankündigt. Das Stück 65, 1/69, 25 ist als Ich-Bericht Noahs gestaltet, der nicht nur durch die zitierte Verknüpfung (68, 1), sondern auch dadurch, daß H. hier als Lehrer Noahs auftritt, seine Verankerung im Buch der Bilderreden H.s gefunden hat. Man kann vermuten, daß es sich bei 65, 1/69, 25 um ein ursprüngliches Noah-Corpus handelte (auch aufgrund von 67, 1: Gottes Wort ergeht an Noah direkt), aber es geht wohl eher um einen literarischen Ausdruck der theologischen Theorie von der absoluten Traditionskonformität zwischen Noah u. H. Die Inte-

gration der Noahüberlieferung in die von den gefallenen Engeln geht so weit, daß Noahs wunderbare Geburt nach 106, 5f auf seine mögliche Abstammung von den Engeln zurückgeführt wird. Erst H. muß ihn darüber aufklären, daß er sein eigener Sohn sei (v. 18) u. zu den von Engeln gezeugten Kindern in Gegensatz stehe (v. 16). – Nicht zufällig endet das H.buch mit der Schilderung der Wunder bei der Geburt Noahs (106, 1/107, 3), denn sie zeigt, wie wichtig die Verbindung von H. u. Noah-Sintflut-Berichten war. Denn hier lag der Schlüssel für die Aktualität des auf H. zurückgeführten Wissens im Judentum seit dem 3. Jh. vC.: Die Tradition von den gefallenen Engeln im Noah-Corpus (Gen. 6, 1/4) hatte ebenso Bedeutung für das Verhältnis Judentum/Hellenismus wie die Sintflut für die zeitgenössische Parusieerwartung. H. konnte man, mittels der zur Himmelsreise transformierten Entrückung, zum Propheten u. Interpreten dieser Ereignisse machen. Die Nicht-Zufälligkeit dieser Ereignisse ließ sich gut mit der Tradition vom ‚Wissen' H.s verbinden. c) H. wird daher als der angesehen, um dessentwillen Gott die Sintflut verursachte: ‚seinetwegen führte er (Gott) von allem Wasser die Sintflut über das ganze Land Edom' (Jub. 4, 24), denn H. hatte nach ebd. 4, 23 das Gericht u. alle Bosheit der Menschenkinder aufgeschrieben (hier: nach seiner endgültigen Entrückung). Ebenso hat Gott nach 3 Hen. 4, 3 H. entrückt, ‚als das Geschlecht der Sintflut sündigte ..., um ein Zeuge gegen sie zu sein im Himmel der Höhe, so daß sie nicht sagen können: Der Barmherzige ist grausam'. Zu beachten ist, daß Jub. 4, 24 im Zusammenhang mit H. eine geographisch eingegrenzte Fluttradition kennt: nicht die ganze Erde wird überschwemmt, nur das Land Edom, so die wichtigsten Hss. (vgl. K. Berger: JüdSchrHRZ 2, 3, 345 [gegen Kvanvig 132]). Kropp, Zaubert. 2, 232 nr. 70 heißt es: ‚Wie du ausgelöscht hast Somohra u. Komohra ... mögest du den auslöschen, der .... Vollziehe an ihnen die Strafe des H.!' Auch sonst werden Fragen behandelt, die sich aus der Abfolge von H. u. Sintflut ergeben (Comm. in Gen. e Cod. Ming. syr. 553 cap. 5 [Levene aO. (o. Sp. 491) 83]): ob H. im Paradies von der Flut erreicht wurde; 2 Hen. 33,10: Bewahrung der Bücher H.s in der Sintflut (analog zu der schon bei Josephus u.a. diskutierten Bewahrung der Bücher Seths; ähnlich Pist. Soph. 134: ein Archon wird aufgestellt, darauf zu achten, daß die von H. verfaßten Bücher nicht durch die Sintflut zerstört werden. Es handelt sich um Probleme, die sich aus der Pseudepigraphie ergaben). d) Entscheidend ist mithin, daß die Ereignisse von Gen. 5f. 9 im Sinne der Kausalität der früheren für die späteren aufeinander bezogen werden. Das betrifft besonders den Zusammenhang zwischen Engelfall u. Sintflut (1 Hen. 9f: Sintflut als Folge des Engelfalls; zwischen Gen. 6, 4 u. 6, 5 besteht ein solcher sachlicher Zusammenhang nicht). Sintflut als Typos für das Endgericht: 1 Hen. 10, 2; Lc. 17, 26f. Das Herabsteigen der Wächterengel auf die Erde zur Belehrung der Menschen wird Jub. 4, 15 durchaus positiv gesehen (H.s Vater Jared wird mit dem Herabsteigen der Engel in Zusammenhang gebracht, die die Menschen lehrten, ‚daß sie täten Recht u. Ordnung auf Erden'). Erst nach ebd. 22 ‚bezeugt' H. Wächtern, die sündigten. Wichtig ist, daß der Autor des Jubiläenbuches, der im übrigen überlegt komponiert, die Vermischung der Wächter mit den Menschenkindern (4, 22) sachlich u. zeitlich trennt von der Zeugung der Riesen durch Engel des Herrn (5, 1). Das Jubiläenbuch ist hier Zeuge einer zweifachen Rezeption des mythischen Engelfall-Motivs.

b. Henoch, der über die Engel erhobene Mensch. Indem man Gen. 5, 24 u. 6, 2f aufeinander bezog, ergab es sich, wohl nicht ohne Einwirkung entsprechenden Traditionsmaterials, daß der Mensch H. in den Himmel entrückt, die Engel dagegen vom Himmel gestürzt wurden. Noch Irenäus hat diese gegenläufige Richtung bemerkt u. klar formuliert (H. sei Zeuge eines gerechten Gerichtes: Engel übertraten Gottes Gebot u. fielen auf die Erde, ein Mensch aber ‚gefiel Gott' u. wurde in den Himmel entrückt; haer. 16, 2 [SC 100, 563/5]). Es handelt sich dabei wohl um ein weiter verbreitetes Schema, das hier nur exegetisch (durch Kombination von Gen. 5 u. 6) auf eine prototypische Figur zugespitzt worden ist. Daß es sich um ein allgemeineres Schema handelt, darauf weisen Texte, in denen der Name H.s nicht begegnet: a) Nach 4 Q 181, 1 geht es zunächst um Gerichte, Bosheit, Widersetzlichkeit ‚vom Rat der Söhne des Himmels' zur Gemeinschaft der Bösen. ‚Aber wunderbarerweise hat seine (scil. Gottes) Herrlichkeit einige der Kinder der Welt nahegebracht, um mit ihm gerechnet zu werden im Rat der Götter (Elohim), zu einer hl.

Versammlung in dem Aufenthalt zu ewigem Leben u. zu einem Los mit seinen Heiligen'. Hier geht es um eine Kontrastbewegung: Einige vom Rat der Söhne des Himmels tendierten zur Gemeinschaft der Bösen, während umgekehrt einige der Kinder der Welt durch Gott dem Kreis der Elohim nahegebracht wurden. b) Im Buch der Weisheit wird der Gerechte nach Sap. 5, 5 ganz ähnlich ,zu den Gottessöhnen gerechnet, u. sein Los ist unter den Heiligen'. Es ist derselbe Typus des Gerechten, der nach ebd. 4 mit H. ähnlichen Zügen ausgestattet war, ohne daß H. genannt wurde. Es könnte sich daher um eine Tradition handeln, die nicht notwendig mit H. verknüpft werden muß. c) Philo gibt gig. 60f eine entmythisierende Auslegung von Gen. 6, 4: Es handele sich nicht ,um einen Mythos über Riesen, sondern darum, daß die einen Menschen zur Erde, die anderen zum Himmel gehören, andere aber zu Gott'. Ebd. 61 werden die zu Gott Gehörenden geschildert: ,Gottes (Menschen) aber (sind) Priester u. Propheten, die es nicht für gut hielten, der Politeia der Welt anzugehören u. Weltbewohner zu werden, vielmehr das Sichtbare ganz übersprangen u. zur geistigen Welt übersiedelten u. dort Wohnung nahmen, eingeschrieben der Bürgerschaft der unvergänglichen u. unkörperlichen Ideen.' Möglicherweise greift Philo hier bei der Entmythisierung auf einen allgemeineren Mythos zurück, der ähnliche Struktur hatte wie die unter b) referierten Ansätze; denn er denkt den irdischen Menschen im Gegensatz zu den zu Gott Gehörenden als den, bei dem umgekehrt der Geist im Leib eingeschlossen ist. – Die vorliegenden Ansätze könnten so den Hintergrund bilden zu 1 Hen. 6/16; denn hier wird der Bericht über die gefallenen Engel kombiniert mit dem Aufstieg H.s vor Gottes Thron. Gerade die Kombination macht die Gegensätzlichkeit deutlich. H. wird der Typus des Erhöhten im Gegensatz zu den Herabgestiegenen (auch den Namen von H.s Vater ,Jared' konnte man mit dem Abstieg der Engel verbinden s. u. Sp. 535). Auf die allgemeinere Tradition weist auch 1 Hen. 45, 2: Die Sünder werden weder in den Himmel hinaufsteigen noch auf die (verwandelte) Erde gelangen. Auch in späteren Texten aus dem Umfeld der H.tradition geht es generell um das Hinaufsteigen zum Himmel, so Midr. Semyaza 5 (Uhlig aO. [o. Sp. 479] 761): der Engel sagt dem Mädchen den Namen, durch den es zum Firmament aufsteigen kann. – Im übrigen hat das Modell von Aufstieg/Abfall dadurch generelle Bedeutung, daß die soteriologische Frage topologisch (Himmel als realer u. zugleich auch immer transrealer Ort) entschieden wird: Heil heißt, himmlische Existenz, Dasein im himmlischen Raum Gottes erlangt haben. Christologisch gewendet u. begründet werden von daher Eph. 2, 6; Col. 3, 1/3 verständlich (zu den ethischen Konsequenzen vgl. 2 Hen. 56, 2: H. begehrt nichts Irdisches mehr, nachdem er auf seiner Himmelsreise vor Gottes Thron gesalbt worden ist; die Rolle dieser Salbung bei der Himmelsreise nimmt im Kolosserbrief die Taufe ein), aber auch Phil. 3, 20 (πολίτευμα weist auf πολιτεία: Philo gig. 61; s. o. Sp. 509). – Ein Indiz für die Verbindung von Topologie u. Soteriologie in 1 Hen. ist die große Bedeutung des ,Wohnens' u. des Ortes, an dem jemand wohnt (besonders bekannt ebd. 42, 1 von der Weisheit, vgl. im übrigen die Wohnungen der Auserwählten bei Gott u. die Unmöglichkeit, daß Sünder dort wohnen). Nach 71, 16 werden die Wohnungen der Gerechten bei H. sein, u. von der Vernichtung wird in 83, 9 in Umkehrung der Richtung gesagt, daß sie vom Himmel auf die Erde kommen werde.

c. Henochs Himmelsreise. Von einer Himmelsreise H.s vor seinem Tod sprechen nur wenige Texte: Jub. 4, 21 mit 4 Q 227, 1 Hen. mit den verschiedenen Versionen, 2 Hen. u. die Pistis Sophia. Der Schlüssel für die Doppelung desAufstiegs H.s zum Himmel (Himmelsreise u. endgültige Entrückung) konnte in der doppelten Aussage über H.s Wandeln mit Gott erblickt werden (Gen. 5, 22a MT für die Himmelsreise u. ebd. 5, 24 für die endgültige Entrückung). Nach Jub. 4, 21 (,Und H. war bei den Engeln Gottes sechs Jubiläen an Jahren. Und sie zeigten ihm alles, was auf der Erde u. was im Himmel, die Herrschaft der Sonne. Und er schrieb alles auf') wird diese Himmelsreise nicht aus Gen. 5, 24 abgeleitet, sondern aus Gen. 5, 22 MT (also gegenteilig zur Auslegung, die sich auf H.s Umkehr bezieht); denn nur im MT sind 300 Jahre (= sechs Jubiläen) genannt, u. ,H. wandelte mit Gott' bezog man auf die 300 Jahre, woraus sich eine Himmelsreise dieser Dauer ergab. Das ,Wandeln mit Gott' Gen. 5, 22. 24 deutet Jub. 4, 21 als ,Sein bei den Engeln' (plural. Auffassung von hebr. 'elohim) u. läßt damit an die Deuteengel wie an die über die einzelnen Schöpfungsbereiche gesetzten Engel

denken, jedenfalls an Himmelsreisen. Eben diese Angaben (‚wir lehrten ihn‘ [scil. die Engel den H.] u. ‚sechs Jubiläen an Jahren‘) sind 4 Q 227 erhalten (Milik, Books 12). – Der Himmelsreise H.s konkurrieren Traumvisionen (Jub. 4, 19: ‚sah im Gesicht eines Traumes was war u. was sein wird bis zum Tage des Gerichtes‘; 1 Hen. 1, 2; 13, 8; 37, 1 u. ö.); in 2 Hen. fällt die Traumvision mit der Himmelsreise zusammen (1, 2f; vgl. 38). Es sind dieselben Schriften, die von Himmelsreise u./oder Traumvision H.s berichten; Kvanvig 148/53 hat zu Recht bemerkt, daß Traditionen über H. als Visionär nicht die ältesten sind. – Die Führer auf den Himmelsreisen sind Engel (Topos des angelus interpres). Das Ziel der Himmelsreise ist nach 1 Hen. u. 2 Hen. jeweils die Thronvision (1 Hen. 14f; 70f; 2 Hen. rec. long. 22 [20/2 Bonwetsch]), bei der H. in ein himmlisches Wesen verwandelt wird (nur nach 1 Hen. 70f u. 2 Hen. 22), was ausdrücklich seinen Leib betrifft (Apocr. Hen. P. Morgan fol. 3r [6 Crum] wird H. auf einem Berg von einem Engel ‚eingekleidet‘). Nach 3 Hen. 48 wird H. zwar ebenfalls in ein himmlisches Wesen verwandelt, aber eben erst bei der endgültigen Hinwegnahme zu Gott. Der Aufstieg zum Himmel vollzieht sich durch den ‚Wagen des Geistes‘ (1 Hen. 70, 2) oder durch Engel (2 Hen. 1, 8; Apocr. Hen. P. Morgan fol. 2v [5 Crum]), wobei die anfänglichen zwei Engel regelmäßig durch einen einzelnen abgelöst werden (2 Hen. 21, 5, ähnlich in anderen Himmelsreisen außerhalb der H.tradition). – Zumindest nicht eindeutig zu entscheiden ist, ob 1 Hen. 71, 14 H. wirklich zum Menschensohn eingesetzt wird, wie üblicherweise angenommen wird. Schon der äth. Textbefund verwendet für den himmlischen Menschensohn ebd. 70, 1 u. 71, 17 dasselbe Wort (walda ʼeguala ḥejäw), während H. 71, 14 angeredet wird mit walda be'si. Theisohn 32 hat zwar gezeigt, daß diese Bezeichnungen im äth. Text des 1 Hen. auch sonst intermittieren, jedoch ist ihre Verteilung 1 Hen. 70 hier das Bemerkenswerte. – Vf. hält es für möglich, daß H. 71, 14 angeredet wird als ‚Du bist der Mensch, der zur Gerechtigkeit geboren ist ...‘ (vgl. die Sp. 485/7 genannte Tradition über H. als den ‚Gerechten‘). 71, 16 bedeutet dann: Bei H. werden die Wohnungen aller Gerechten sein, da er ihr Lehrer ist. 71, 17 ist dagegen wieder von ‚jenem Menschensohn‘ die Rede, der ebenso auch zu Beginn der Handlung 70, 1 als ‚jener Menschensohn‘ eingeführt wurde. Überdies werden am Beginn dieser Einheit in 70, 1 gerade H. u. der Menschensohn deutlich unterschieden. Denn es heißt dort nicht, daß H. zum Menschensohn eingesetzt würde, sondern ‚daß sein Name bei Lebzeiten erhoben wurde zu jenem Menschensohn u. zu dem Herrn der Geister‘. – Das ‚und so‘ 71, 17a besagt dann: In Kontrast zu cap. 46 wird das Heil beim Menschensohn darin bestehen können, daß H. u. seine Schüler dort wohnen werden. – Im übrigen sind die Formulierungen über die Gerechtigkeit des Menschensohnes nach 46, 3 sehr verschieden von denen über die Gerechtigkeit des Menschen H. 71, 14 (‚über‘ ihm wohnt die Gerechtigkeit, u. zwar ist es die Gerechtigkeit Gottes, die hier stärker betont wird). Nicht erkennbar ist, daß H. wirklich Völkerrichter im endzeitlichen Weltgericht wäre. Das gilt auch angesichts des o. Sp. 503 Bemerkten. Denn ein unspezifisches ‚Richten‘ gilt ja auch von den Gerechten allgemein (vgl. 1 Cor. 6, 1f), u. ebenso sind auch andere Funktionen H.s grundsätzlich auch von anderen Wesen wahrnehmbar (wie zB. das Zeugnisablegen vor Gott). H. erfüllt sie nur als der besonders Gerechte. In sehr viel höherem Maße ist dagegen die Rolle des Menschensohnes in 1 Hen. einmalig. Die Doppelung ‚bei dir‘/‚beim Menschensohn‘ (71, 16f) stört nicht u. legt eine Identität nicht notwendig nahe. Die Heilsgemeinschaft mit anderen Erzvätern widerspricht ja auch im NT nicht der mit dem Menschensohn (Mt. 8, 11/26, 29). Die Heilsgemeinschaft mit den Erzvätern ist das für die theologische Bestimmung von 1 Hen. 71, 16 einzig angemessene Modell. Man kann nicht argumentieren, für das Verständnis jüdischer Leser lägen hier die Figuren H.s u. des Menschensohnes so nahe beieinander, daß eine Einsetzung H.s zum Menschensohn sehr leicht zumindest hätte gefolgert werden können. Dagegen ist zu sagen: a) H. ist für den Leserkreis des 1 Hen. (anders als für uns Heutige) eindeutig eine Gestalt aus der Reihe der Väter (über Noah, Sem usw.), was der Menschensohn niemals ist. b) Die Funktion des Menschensohnes ist die des Siegers, des Richters über die Völkerherrscher u. des Regenten (48, 4) über die Gerechten. Gerade diese Funktionen hat H. nicht. c) Schließlich wird das eschatologische ‚Wohnen bei ...‘ oder ‚Sein bei ...‘ in 1 Hen. konzentrisch verstanden: Beim Menschensohn weilt der Erzvater H. (vgl. so eben 70, 1), bei diesem woh-

nen seine ‚Gerechten' (Schüler), bei diesen Gerechten, Heiligen u. Auserwählten wohnen überhaupt ‚alle Durstigen' (48, 1).

d. Henoch u. die Engel. 1. Belehrung durch die Engel. Der Ursprung der Wissenschaft kann entweder bei H. selbst allein liegen (Jub. 4, 17/8a), oder Wissenschaft geht wie alle Kultur grundsätzlich von den Engeln aus (ebd. 4, 15; 8, 2f mit dem Zusatz, daß Menschen darin ‚irrten'), oder eine Synthese wird derart hergestellt, daß H. von den Engeln lernte (u. damit andere Mittler ausschaltete). Wie in der Auffassung vom himmlischen Schreiber hat H. Mittlerfunktionen der Engel exklusiv auf sich bezogen u. damit absorbiert (Strukturanalogie zur ntl. Christologie). Nach 4, 21 ‚zeigten die Engel H. alles, was auf der Erde u. was im Himmel, die Herrschaft der Sonne. Und er schrieb alles auf.' Hier ist die Absicht, den solaren Kalender der Trägergruppe des Jubiläenbuches bei H. zu verankern, ebenso deutlich wie 4, 18, wo die Engel über den Kalender der Sabbate der Jahre in bezug auf H. sagen: ‚wie wir es ihn wissen ließen'. Bei PsEupolem.: FGrHist 724 F 1, 9 dagegen wird Entsprechendes auf H.s Sohn Methusalah zurückgeführt: ‚Der Sohn des H. sei Methusalah gewesen, der alle (Weisheit) durch Engel Gottes erfahren habe, u. so hätten auch wir später (alles) erfahren.' Zuvor war H. als der Erfinder der Astronomie genannt worden. Nach Apocr. Hen. P. Morgan fol. 2^v (5 Crum) werden die Engel indirekt für H.s Wissen verantwortlich gemacht: ‚Engel nahmen ihn hinauf zum Himmel, u. er wußte die Geheimnisse, die verborgen sind in den Äonen der Höhe, u. alle die Gedanken, die verborgen sind in den Äonen des Lichtes', u. nach der Einkleidung durch einen Engel auf dem Berg soll H. ein Buch aus der Hand des Engels nehmen u. den Namen offenbaren (ebd. fol. 3^v [6]). Methusalah gilt auch 1 Hen. 106, 4/107, 3 als Vermittler von H.s Weisheit, vgl. 1 Q GenApokr 2, 19/5, 27 u. im astronomischen H.buch. Wenn die Engel so Urheber des Wissens H.s sind, stehen sie im Gegensatz zu den gefallenen Engeln, die auch ihrerseits Urheber kulturellen, technischen, kosmetischen u. nicht zuletzt militärischen Wissens waren (1 Hen. 7, 1; 8, 1. 3; 9, 6f. 9 u. ö.). Die gefallenen Engel haben ihr Wissen den Frauen verraten (‚Hexerei'), u. 1 Hen. entwirft das Bild der paganen hellenist. Kultur als eine Art Gegenbild zu der durch H. vermittelten. Andererseits zeigt sich die Tradition von der Erhebung H.s sogar über die Engel darin, daß ihm Wissen zugänglich wird, das selbst die Engel nicht erhielten (vgl. 1 Petr. 1, 12). 2 Hen. 24, 2f sagt Gott zu H.: ‚Höre, H., u. vernimm meine Worte ... Denn auch meinen Engeln habe ich meine Geheimnisse nicht kundgetan, noch habe ich ihnen zu wissen gegeben ihr Aufstehen, noch haben sie mein Unbegrenztes u. der Kreatur Unbegreifliches erkannt, welches ich dir heute kund tue ...', u. ebd. 40, 2: ‚nicht einmal die Engel kennen ihre Zahl, ich aber habe die Namen aller aufgeschrieben'. H.s Wissen bleibt von höherer Qualität, da er, wie spätere Reflexion zeigt, im Unterschied zu den gefallenen Engeln in Verbindung mit dem Himmel bleibt: Athenag. leg. 25, 1 sagt über die gefallenen Engel: ‚Diese Engel, die vom Himmel gefallen sind, können nicht mehr in den himmlischen Bereich Einsicht nehmen.'

2. Belehrung über die Engel u. deren Funktion. Aufgrund seiner Himmelsreise kann H. nicht nur über die Gruppen der Engel (sieben Erzengel nach 1 Hen. 20, 1/7; vier nach ebd. 40, 1/10) berichten (über deren Namen auch nach Orig. in Num. hom. 28, 2 [GCS Orig. 7, 282]), sondern auch über die abgefallenen Engel: 1 Hen. 6/14; 69, 2/25; 2 Hen. rec. long. 7 (7 Bonwetsch) u. in Nachrichten bei Orig. c. Cels. 5, 54: Apelles über 60/70 böse Engel nach dem H.buch; Clem. Alex. ecl. 53, 4 (GCS Clem. Alex. 3, 152): H. sagt, die abtrünnigen Engel hätten die Menschen Astronomie gelehrt u. Wahrsagekunst u. die anderen Künste; Orig. in Joh. comm. 6, 42, 217: Engelfall u. Jared als ‚Herabsteigender'; Tert. idol. 4: H. sagt voraus, daß Dämonen u. Geister der abgefallenen Engel Menschen zu Götzendienst verführen. Die Funktion dieser Angaben könnte aus 1 Hen. 39, 1 beispielhaft erkennbar werden: ‚Die Kinder der Auserwählten u. Heiligen werden aus dem hohen Himmel herabsteigen, u. ihr Same wird eins werden mit den Menschenkindern.' Die ‚Auserwählten u. Heiligen' ist der Name für die Erwählten. So ergibt sich zunächst die Vermutung, daß die Engelfalltradition mythische Einkleidung eines zeitgeschichtlichen Phänomens sein soll. Die Söhne Gottes nach Gen. 6, 2 (traditionelle Metapher auch für Israel) wären abgefallene Israeliten, die sich durch Eingehen von Mischehen (mit den ‚Menschentöchtern' des Mythos) versündigten (1 Hen. 7, 1; vgl. die Bedeutung der Warnung vor

Mischehen Jub. 25, 3 u. ö.). Ebenso wendet sich Esra (9f) gegen Mischehen, bes. gegen die von Priestern (Kvanvig 92). Die degenerierte Weisheit, die sie vermitteln, ist außerjüdische Kultur eigentlich jüdischen Ursprungs; sie verursachen auch die mißbräuchliche magische Verwendung des Namens Jahwes, den sie verraten (1 Hen. 69, 14/25). Daß H., obwohl sonst als Fürbitter bekannt, für sie keine Fürbitte leisten kann, weist darauf: H. ist der mächtigste Fürbitter, außer für Abgefallene. 1 Hen. 1/5 wird so verständlich als Rede an abgefallene Auserwählte. Dazu paßt, daß H. nach Jub. 4, 22 die Wächter gleich zu Anfang ihres Tuns gewarnt hat (,Und er bezeugte den Wächtern, welche sündigten mit den Töchtern der Menschen. Denn jene fingen an, sich zu vereinigen'; ähnlich auch 4 Q 227, 4: H. zeugte gegen Wächter). – Dieser Hypothese entspricht, daß in den sog. H.-Paränesen offensichtlich Reiche angesprochen sind, deren Besitz sie nicht an sich sündig macht, vielmehr wird überall die Verbindung von Besitz u. Gottlosigkeit betont; es geht nicht um rein soziales, sondern um religiöses u. soziales Unrecht zugleich. Dieses aber ist am ehesten in jüdischen Kreisen vorstellbar, in denen es wohlhabende Sympathisanten mit der hellenist. Kultur gab. Dieser Versuch einer zeitgeschichtlichen Deutung der Engelfalltradition im Kontext der H. überlieferung fragt nach dem aktuellen Interesse des Vf. dieser Bücher an einer Neu-Aufbereitung überkommenen Materials. – Der hier vorgetragenen Deutung entgegengesetzt ist eine andere, heute weithin (vgl. etwa Nickelsburg) übliche, wonach die Vermischung von Engeln u. Menschen hellenistische Königsmythologie nachbilde u. das Eindringen der fremden göttlichen oder dann auch halbgöttlichen Geschöpfe mit der Invasion des Hellenismus in den Bereich des Judentums verglichen werden solle. Gegenüber dieser Deutung ist zu sagen: a) Der jüd. Mythos läßt keinen Zweifel an der tatsächlich hohen Herkunft der gefallenen Engel. Es ist sehr schwierig anzunehmen, Juden hätten hellenistischen Herrschern wirklich himmlische Herkunft zugestehen können. b) Nirgendwo ist von einer ,Invasion' die Rede, die mit militärischer oder kultureller Okkupation vergleichbar wäre. c) Daß von den gefallenen Engeln auch der Name Jahwes verraten wird (1 Hen. 69, 13f), weist deutlich auf ,preisgegebene' jüdische Magie u. spiegelt die Verwendung des Jahwenamens in synkretischer Magie wider. d) Die Paränesen des 1 Hen. wenden sich an Adressaten, die in analoger Weise ,Abgefallene' sind. e) 1 Hen. 98, 4 (Geschicktwerden der Sünde auf die Erde) ist kaum eine Interpretation des Engelfalls, da dieser auch sonst nicht mit dem Kommen der Sünde in die Welt verglichen wird.

3. Henoch sieht die bestraften abgefallenen Engel u. diese fordern ihn zur Fürbitte auf. Die Bittschrift H.s (s. o. Sp. 500) bleibt erfolglos. Im Auftrag der Engel hatte H. sie bereits anfänglich gescholten (1 Hen. 12, 4/6). Nach 2 Hen. 7 lehnt H. eine Fürbitte ab: ,Wer bin ich, ein sterblicher Mensch, daß ich für Engel bitten sollte.' Nach ebd. 18 ermahnt er die Bestraften, wieder Gottesdienst zu halten. Noch in den Psalmen der Sarakoten findet sich eine Spur dieser Berichte, da der ,weise H.' Übertretern gegenübergestellt wird, die leiden müssen (Manich. Psalm-Book 142, 9 Allberry); vgl. Iren. haer. 4, 16, 2 (SC 100, 562/4): H. richtete Gottes Auftrag gegenüber Engeln aus. An eine Bußpredigt zur Verhinderung von Vergehen (analog zu Noah) ist dagegen in der Palaia (Vassiliev, Anecd. 198) gedacht (,u. vieles bezeugte H. den Giganten').

4. Kosmologische Einsicht Henochs. H.s bei der Himmelsreise gewonnene Einsichten haben mehrfache Funktion: a) Sie begründen den Kalender (s. u. Sp. 518). b) Eschatologie wird als Kosmographie gestaltet, d. h. anhand der Orte, die H. sieht, kann das Ende der Gerechten u. der Ungerechten beschrieben werden, aber auch der Ort des Gerichtes (1 Hen. 38, 2; 39, 4: Ort der Gerechten u. Heiligen bzw. der Bösen; ebd. 22: verschiedene Kammern für differente Arten von erwartbarem Geschick; 25, 3/6: Berg als Ort des Gerichtes; 41, 2: Wohnungen der Heiligen bzw. der Sünder). c) Nach 1 Hen. 2/5 dient die Kenntnis der Schöpfungsordnung dazu, die Abgefallenen zu Umkehr zur Ordnung zu bewegen, die Menschen nicht verändern dürfen (Konvergenz von Schöpfungsordnung u. Gesetz). d) Im Rahmen der Aufzeichnung H.s vor allen Engeln wird Einsicht in die Kosmogonie beschrieben als exklusives Geheimnis, das selbst Engeln unbekannt gewesen sei, so über die Kosmogonie nach 2 Hen. rec. long. 24, 3 (23 Bonwetsch) (vgl. bes. den quasi-gnostischen Mythos ebd. 24, 5/29, 5). e) Die Erkenntnis der Schöpfung dient der Erkenntnis, daß es keinen Gott außer Jahwe gibt, kei-

nen größeren u. nur diesen einen wahren (33, 8; 42, 6; 42, 14 u. ö.). Nach 66, 4f ist das Ziel der kosmologischen Einsicht: Überall ist Gott. Aus diesem Bereich, entweder aus 1 Hen. 19, 3 (,ich ... habe die Erscheinung gesehen, die Enden aller Dinge') oder aus 2 Hen. 40, 1. 12 (,das andere aber haben meine Augen geschaut von Anfang bis zum Ende ... ich habe ausgemessen das Ganze der Erde ... u. alles, was ist') kommt das nicht weiter zu verifizierende H.zitat Clem. Alex. ecl. 2, 1 (GCS Clem. Alex. 3, 137): ,ich sah alle materiellen Dinge', das ähnlich auch Origenes kennt (princ. 4, 4, 8: ,universas materias perspexi'). 1 Hen. 21, 1 (,u. ich ging umher bis dahin, wo nichts ist, was geschaffen wird') wird zitiert Orig. princ. 4, 4, 8: ,ambulavi usque ad inperfectum' (daher beruft sich Origenes ebd. 1, 3, 3 für die Schöpfung aus Nichts auf H.). f) Eine Besonderheit ist die Lehre von dem Schwur, der die Schöpfung begründet hat u. durch den die astronomische Ordnung funktioniert (,durch den Schwur' ziehen alle Himmelskörper ihre Bahn) nach 1 Hen. 69, 15/22. Zwar gibt es auch bei Philo (zB. Abr. 273) die Auffassung, daß jedes Wort Gottes die Qualität eines Eides hat (ähnlich auch Hebr. 6, 17), die nächste u. einzige Parallele zu 1 Hen. findet sich aber bei *Hierokles v. Alex.: Gottes Wirken, das ewig u. gleichbleibend alles hervorbringe, sei ,Gesetz' zu nennen. ,Und analog zu 'Gesetz' könnten wir die Wirkursache Eid nennen, die in gleichbleibender Identität alles bewahrt u. so alles befestigt, daß es mit der Treue eines Eides die Ordnung des Gesetzes hält u. bewahrt. Daher ist der Erfolg des schöpferischen Gesetzes die Unveränderlichkeit der Ordnung in den geschaffenen Dingen. Denn daß alles bleibt, wie nach einem Gesetz besteht, das wäre vornehmliches Werk des Eides Gottes ..., denn das Bewahren der göttlichen Gesetze wird Eidschwur genannt' (in Carm. Aur. 2, 2 [14f Köhler]).

5. Henoch u. die Astronomie. Nach Jub. 4, 17f hat H. den für die Trägergruppe des Jubiläenbuches geltenden Kalender begründet, u. daher hat er für die gesamte Konzeption des Buches zentrale Bedeutung (H. ,schrieb die Zeichen des Himmels nach der Ordnung ihrer Monate in ein Buch ... die Zeit der Jahre nach ihren Ordnungen ... die Jahrwoche der Jubiläen sagte er, Tage der Jahre, die Monate u. Sabbate der Jahre'). Nach 4 Q 227, 5f beschrieb H. ,den Himmel u. die Wege seiner Heere u. die Monate ..., daß die Gerechten(?) nicht irregehen' (vgl. 1 Hen. 80, 7; 82, 4f. 7). Nach Jub. 6, 36/8 fordert H. ein Sonnenjahr zu 364 Tagen u. lehnt die Mondordnung ab. 1 Hen. liefert im sog. Astronomischen Buch (ebd. 72/82; vgl. 41/4) die genauesten kalendarischen Ausführungen aus dem Judentum der vorchristl. Zeit. Engel werden als Lehrer dargestellt, H. als der Erfinder der Astronomie, Methusalah als ihr Vermittler. Auch 2 Hen. weist bedeutende astronomische Partien auf (11, 1/4; 12, 2; 13/6; 19; 23, 1; 40, 3/5; 48, 1/4). Der Zusammenhang von Astronomie u. Kalender wird besonders aus 65, 4f erkennbar. – PsEupolemos läßt erkennen, daß die Diskussion über den Ursprung der Astronomie in die *Erfinder-Topik hineingehört, innerhalb derer die Konkurrenz zwischen jüdischen u. paganen Erfindern eine besonders große Rolle spielte. Zwei konkurrierende Traditionen werden referiert, nach deren einer Abraham u. die Babylonier diese Wissenschaft erfunden hätten (Abraham habe sie die Phönikier gelehrt), nach deren anderer H. allein u. nicht Thoth deren Erfinder wären. Beide Traditionen werden so verkettet, daß Abraham die Erfindung dieser Wissenschaft auf H. zurückgeführt habe (FGrHist 724 F 1, 1/9). Es ist durchaus möglich, daß PsEupolemos Elemente dieser Verkettung bereits vorfand, denn der traditionsorientierte Verweis auf ,Bücher H.s' ist ein Topos in jüdischer Literatur (vgl. o. Sp. 521f). Neu ist vielleicht nur die Inbeziehungsetzung zu außerjüdischen Erfindern. Über den Zweck der astronomischen Partien in der H.literatur ist viel diskutiert worden. Es ergaben sich folgende Möglichkeiten: a) Ethische Zielsetzung: Die Kalenderordnung zeigt den Lesern, daß sie in einer vorbildhaften kosmischen Ordnung stehen, die in den Sabbaten u. Festen auch in ihr Leben eingreift. Umgekehrt zeigt 1 Hen. 80, 2/8, daß die Sünde der Menschen die kosmische Ordnung zerstören wird. b) (mit a verwandt) Einsicht in die astronomische Ordnung bedeutet Gotteserkenntnis (2 Hen. 48, 1/4). c) Zusammenhang von Astronomie u. Eschatologie: Nach 1 Hen. 58, 3. 6; 59, 2 werden astronomische u. meteorologische Angaben verbunden mit dem ,Ort' u. dem Segen u. Vorteil für die Gerechten; vgl. 2 Hen. 65, 6. 8. d) Der Kalender sollte wirklich praktiziert werden, u. zwar vielleicht von tempelfernen Diasporajuden, die auf diese Weise ein Handbuch zur Ermittlung der für

555. c. Anstößige Bilder 556. d. Ungenügen der physischen u. ethischen Allegorien 557.

A. Griechen. H. ist für die gemeingriech., vom homerischen Epos gestiftete Tradition die ‚Schwester u. Gattin' des Zeus (Il. 16, 432; 18, 356), der seinerseits ‚donnerstarker Gatte der H.' heißt (Il. 7, 411 u. ö.), u. darum die Königin der Götter ‚auf goldenem Thron' (χρυσόθρονος).

I. Name u. Herkunft. Jede etymologische Deutung ihres Namens wird davon auszugehen haben, daß sie auf mykenischen Täfelchen als e-ra erscheint (S. Hiller/O. Panagl, Die frühgriech. Texte aus mykenischer Zeit [1976] 297), was die einstmals erwogene Zusammenstellung mit lat. ‚servare' (H. als ‚Schützerin') ausschließt, dafür allenfalls an *jer- (ὥρα, ‚Jahreszeit', ‚Reife') denken läßt: H. wäre dann ‚die zur Ehe reife Frau'; sie u. der von ihr kaum zu trennende ‚Heros' (Aug. civ. D. 10, 21 macht Heros zum Sohn der H.) bildeten ‚das göttliche Ehepaar schlechthin'. Freilich müßte Heros als Gatte im Laufe der Zeit von Zeus verdrängt worden sein (Pötscher, H.; ders., Name). H. selbst blieb (u. das war wohl ihre wesentliche Funktion) die Schützerin von Hochzeit u. *Ehe: darauf weisen allein schon manche ihrer Beinamen im Kult wie γαμηλία, γαμήλιος, γαμοστόλος, ζυγία, νύμφη, συζυγία, τελεία (Eitrem 382f) u. der Umstand, daß ihr in Athen der Hochzeitsmonat Gamelion heilig ist (Hesych. lex. γ 120 Latte; Burkert 210). Ihre Hauptkultorte waren Argos (darum heißt sie bei Homer Ἀργείη: Il. 4, 8; 5, 908) u. Samos, doch wurde sie in lokalen Ausprägungen u. mit zT. charakteristischen Kulten an vielen Orten als ‚Große Göttin' verehrt (Nilsson, Feste 40/64; Eitrem 370/82), so daß man sie (insbesondere unter Berufung auf den archäologischen Befund, der in mancher Hinsicht reicher ist als der literarische) auch als eine Hauptgottheit der pelasgischen Urbevölkerung, als Schützerin des ebenen Weidlands u. der Seefahrt, gedeutet hat; erst bei der Einwanderung der Äoler u. Achäer habe Zeus, deren oberster Gott, die einstmals Selbständige u. Ungebundene zu seiner Gattin gemacht, um sie sich unterzuordnen (Simon 40/54). Selbst die lange Zeit für überwunden gehaltene Auffassung, H. sei vor ihrer Ehe mit Zeus eine ‚Erdgottheit' gewesen, wurde jüngst wieder zu Ehren gebracht (Renehan).

II. Wesenszüge. Im Hinblick auf die spätere (eher spärliche) Auseinandersetzung der Christen mit H. dürften insbesondere drei Züge von Bedeutung sein:

a. Kinderlose Gattin des Zeus. Ihre Weiblichkeit ist ganz auf den Gatten ausgerichtet; sie versteht sich nicht als Mutter u. wird nie als Mutter aufgefaßt, nie als Mutter mit Kind dargestellt (Burkert 211). Eigenartig darum, daß Alkaios gerade H. ‚Allmutter' πάντων γενέθλα nennt (129, 7 Lobel/Page) u. daß Tatian dort, wo er von den Geburten (u. das heißt: von der Sterblichkeit) der griech. Götter spricht, ausgerechnet auf sie verweist: ‚Weswegen wird H. heutzutage nicht mehr schwanger?' (διὰ τί γὰρ οὐ κυεῖ νῦν ἡ Ἥρα; or. 21 [23, 21 Schwartz]). Zumindest die Aussage des Alkaios ergäbe natürlich einen guten Sinn, wenn man sie auf eine ‚Herrin der Weiden' (Simon 55) oder ‚Erdgöttin' beziehen dürfte. Nur gerade zwei der wichtigeren Götter gelten als H.s Söhne: Ares, der Ehe mit Zeus entsprossen u. seinem eigenen Vater verhaßt (Il. 5, 890), u. der klumpfüßige Hephaistos. Ihn hatte sie allein, ohne Beteiligung eines Mannes, geboren u. dann aus Zorn über seine Mißgestalt vom Olymp herabgeschleudert (Hesiod. theog. 927f; Il. 18, 395/7). Seine Rache bestand darin, daß er ihr einen Thron mit unsichtbaren Fesseln schenkte, aus dem sie sich nicht mehr zu lösen vermochte (Alc. 349 Lobel/Page; vgl. D. Page, Sappho and Alcaeus [Oxford 1955] 258/61; B. Snell, Ges. Schriften [1966] 102/4). Man hat die (bereits von Plat. resp. 2, 378d [vgl. Theodrt. affect. 3, 41] kritisierte) Geschichte übrigens im größern Zusammenhang der ‚gefesselten Götter' gesehen u. mit der samischen Kultlegende für die Τόναια (Menodt. Sam.: FGrHist 541 F 1) verbunden, die davon berichtet, die Karer, die Ureinwohner von Samos, hätten gemeint, das von tyrrhenischen Seeräubern gestohlene Kultbild der H. sei von selbst entlaufen, u. sie hätten es deswegen an einem Lygos-Stamm angebunden (R. Merkelbach: K. Meuli, Ges. Schriften 2 [Basel 1975] 1059/64).

b. Zänkisch u. eifersüchtig. 1. Im Mythos. Im Grunde kinderlos, ganz auf den Gatten bezogen, erfüllt H. ihr Wesen als zänkische, eifersüchtige Ehefrau. Mit unerbittlichem Haß verfolgt sie ihre Nebenbuhlerinnen (zB. Io, Semele) u. Zeus' illegitime Kinder (zB. Dionysos u. insbesondere Herakles). Bald gewinnt sie ihren Gatten u. vereinigt sich mit ihm, bald herrscht tiefstes Zerwürfnis. Geradezu paradigmatisch stellt das Epos die bei-

den Aspekte des ehelichen Verhältnisses in zwei Szenen dar, die überaus kräftig nachwirken sollten: Il. 14, 159/351, in der Διὸς ἀπάτη, ist geschildert, wie H. sich schmückt, wie sie sich mit dem *Gürtel der Aphrodite unwiderstehlich macht, wie sie Zeus geradezu verführt u. mit ihm auf dem Gipfel des Idagebirges den ἱερὸς γάμος vollzieht (dazu J. Schmid, Art. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 530f; denkbar, daß hinter der ,Heiligen Hochzeit zwischen Zeus u. H.' ein ,Mythos des Gewitters' steht: der himmlische Gott des Blitzes befruchtet die Erdmutter, vgl. W. Speyer, Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers in Antike u. Urchristentum: AntAbendl 24 [1978] 64f; doch ist davon bei Homer kaum mehr etwas zu spüren, u. fraglich bleibt, ob H. von Anfang an den Platz der Erdmutter eingenommen hat). Überdies sorgt sie dafür, daß ihr Gatte danach in tiefen Schlaf fällt, so daß Poseidon ungehindert den bedrängten Griechen in der Schlacht helfen kann. Nach seinem Erwachen freilich (Il. 15, 4) durchschaut Zeus H.s List auf der Stelle; er bedroht sie schrecklich u. erinnert sie zumal daran, daß er sie schon einmal bestraft habe (Il. 15, 18/21): am Himmel habe er sie aufgehängt, zwei Ambosse an ihren Füßen befestigt u. eine goldene Fessel um ihre Hände gewunden (C. H. Whitman, Hera's anvils: HarvStudClassPhilol 74 [1970] 37/42 findet auch hier gleichsam nicht mehr verstandene Erinnerung an die ,Erdgöttin' H.).

2. Allegorisierungen. Begreiflicherweise nahm eine philosophisch ,geläuterte' Religiosität Anstoß an diesen Szenen (vgl. schon Plat. resp. 3, 390bc); darum unterzog man sie besonders gern u. besonders häufig einer (überwiegend stoisch inspirierten) allegorischen Interpretation (vgl. Buffière 110/7. 544; Pépin 160f. 181f): Die Fesselung der H. gilt zumeist als Veranschaulichung der vier Elemente (zB. Cornut. nat. deor. 17; Heraclit. quaest. Hom. 40), wobei die Göttin selbst den ἀήρ (die ,untere' Luft) vertritt (Ἥρα = ἀήρ seit Plat. Crat. 404c [s. Theodrt. affect. 3, 43] geradezu kanonisch; vgl. Buffière 106/10). In die nämliche Richtung gehen die Deutungen der Διὸς ἀπάτη: man versteht sie als Verbindung von ἀήρ u. αἰθήρ (zB. Heraclit. quaest. Hom. 39; eine andere, moralische Erklärung bei Plut. aud. poet. 4, 19F/20B), womit zugleich auch das Ärgernis der Geschwister-Ehe (in den Augen der Christen ein entlarvendes Indiz) beseitigt ist (vgl. Cic. nat. deor. 2, 66 u. A. S. Pease im Komm. [1958] zSt.; ferner J. Beaujeu [Hrsg.], Minucius Felix. Octavius[2] [Paris 1974] 144 zu Min. Fel. Oct. 31, 3).

c. Gleichsetzung mit anderen Gottheiten. Herodt. 2, 50, 2 stellt fest, daß keine ägypt. Göttin der H. entspreche (dazu M. Kaiser, Herodots Begegnung mit Aegypten: S. Morenz, Die Begegnung Europas mit Ägypten[2] [1969] 298_{97}). Auch später neigte sie (begreiflich, angesichts ihres Wesens u. Verhaltens) wenig dazu, sich an andere weibliche Gottheiten anzugleichen. Dieser Umstand hat ihre Strahlungskraft seit hellenist. Zeit zweifellos stark beeinträchtigt. Immerhin, unter den Namen, auf die Isis bei den Griechen höre, nennt Diod. Sic. 1, 25, 1 auch ,H.': Isis ist eben ,Trägerin unzähliger Namen' (μυριώνυμος; Plut. Is. et Os. 53, 372E), sie ist ,deorum dearumque facies uniformis', u. darum richten sich an sie auch die Menschen, die H. anrufen (Apul. met. 11, 5, 1/3; dabei fällt allerdings auf, daß im Gegensatz zu andern Identifikationen der Isis diejenige mit H. von Lucius' Traumerscheinung nicht lokalisiert wird). Wie ein Beispiel dafür wirkt Psyches Gebet (ebd. 6, 4), in dem H., der es gilt, deutlich die Züge der Isis trägt (vgl. R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962] 31f). Trotzdem: daß der Priester Tib. Flavius Iason Aeneas u. seine Gattin im Tempel des Zeus Panamaros in Stratonikeia (Karien) dem Zeus u. der H. Statuen von Sarapis u. Isis weihen (2. Jh. nC.), stellt wohl eher eine Ausnahme dar (L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae [1969] nr. 279; vgl. F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée [Leiden 1973] 3, 43; hier auch weiteres Material, so 2, 13_4; 3, 277). Lukian heißt in seiner Monographie über die ,dea Syria' die Atargatis von Hierapolis-Bambyke ,H.' (vgl. Plut. Crass. 17, 553F); fraglos am wichtigsten u. folgenschwersten war indes, daß H. im griech.-röm. Pantheon mit *Juno gleichgesetzt wurde (Wissowa, Rel.[2] 191).

B. Juden u. Christen. I. Hera im Rahmen der Götterkritik allgemein. Nach dem Gesagten nimmt es kaum wunder, daß H. während der Kaiserzeit eine eher bescheidene Rolle gespielt zu haben scheint (Nilsson, Rel.[3] Bd. 2 etwa u. R. MacMullen, Paganism in the Roman empire [New Haven 1981] haben über sie fast nichts zu berichten; bei Geffcken, Ausg. kommt sie überhaupt nicht vor). Dem-

entsprechend erwähnen sie (Juden u.) Christen fast stets nur im Zusammenhang allgemeiner Abrechnungen mit der traditionellen heidn. Religion, u. was man im einzelnen anzuführen weiß, zeugt höchstens allenfalls von mehr oder weniger großer (antiquarischer) Gelehrsamkeit.

II. Einwände im einzelnen. a. Hera als vergöttlichter Mensch. Da H.s Eltern, Sanchuniathon zufolge, Menschen waren, darf auch sie nicht als Göttin gelten, ebensowenig wie Zeus (Theodrt. affect. 3, 25). Auf Samos sei H. herangewachsen, dort habe Zeus sie zu seiner Frau gemacht (diesem Akt gelte das samische H.-Fest): auch daraus könne man erschließen, daß sie ein Mensch gewesen sei (Lact. inst. 1, 17, 8, nach Varro; vgl. Aug. civ. D. 6, 7). Bei den Heiden mochte es sogar dazu kommen, daß Könige sich selbst zu Göttern erklärten, wie Keyx u. Alkyone, die sich gegenseitig H. u. Zeus nannten (Clem. Alex. protr. 4, 54, 1; vgl. A. B. Cook, Zeus 2 [Cambridge 1925] 1088), eine Geschichte, die offenbar bereits von Hesiod erzählt worden war (frg. 15 Merkelbach/West). Oder man schrieb irgendwelchen Erfindern göttliche Kräfte zu: Athan. c. gent. 18 gibt einen ganzen Katalog (dazu K. Thraede, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1264f), wobei freilich seltsam anmutet, daß H. nach c. gent. 18, 10 die Ahnherrin gerade der Kleidung (des στολισμός) sein soll. Spielt hier wohl eine Identifikation mit Isis herein? Zu deren Kultpersonal gehören jedenfalls στολισταί, στολίζοντες, ὑπόστολοι (Nilsson, Rel.³ 2, 333. 624); überdies behauptet Athanasius im folgenden (25, 22), ausgerechnet die Ägypter hätten vor Zeiten der H. Menschenopfer dargebracht. Andere Deutung bei W. Heinz, Entstehung u. Erscheinungsform der mythischen Religion nach Athanasius v. Alex., Diss. Bonn (1964) 86.

b. Unwürdiges Verhalten. Solche vermeintlichen Götter verhalten sich denn auch ganz unwürdig: H. kommt als altes Weib zu Semele, die vor der Geburt des Dionysos steht, um ihr den verderblichen Rat zu geben (Tat. or. 21 [23, 10 Schwartz]). Dieselbe H. ist menschlichen Empfindungen (πάθη) unterworfen, ist zornanfällig (Athenag. leg. 21, 2 unter Verweis auf Il. 4, 24); ja man kann (zumindest Herakles kann) sie, da sie wie alle Götter menschlichen Empfindungen ausgeliefert (ἀνθρωποπαθής) ist, sogar verwunden: Clemens verweist für diese Behauptung nicht, wie es nahegelegen hätte, auf Il. 5, 392/4, sondern auf den spätarchaischen Epiker Panyassis (Clem. Alex. protr. 2, 36, 2 = Panyass. frg. 20 Kinkel; vgl. Arnob. nat. 4, 25 = Panyass. frg. 21; dazu V. J. Matthews, Panyassis of Halikarnassos [Leiden 1974] 52/7). *Gregor v. Naz. dagegen begnügt sich damit, dem (toten) Julian die allbekannten Geschichten der Διὸς ἀπάτη u. von H.s Fesselung vorzurechnen; allerdings hebt er noch besonders die List hervor, mit der sie Aphrodite dazu bringt, ihr den Zaubergürtel zu geben (Il. 14, 200/10): sie wolle Okeanos u. Tethys, die zerstritten seien, versöhnen u. wieder dazu bringen, sich in Liebe zu vereinen (ὁμωθῆναι φιλότητι; or. 4, 116 [SC 309, 276/80]). Schließlich sollen Christen sich nicht bekränzen, aus verschiedenen Gründen, insbesondere aber, weil Kränze den Göttern geweiht sind: der H. zB. ist die Lilie zugeordnet (Clem. Alex. paed. 2, 72, 4; das mythische Aition, Geopon. 11, 19, setzt die H. ‚lactans', Herakles säugend, voraus; dazu M. Renard, Hercule allaité par Junon: Hommages à J. Bayet [Bruxelles 1964] 611/8 [mit Lit.]).

c. Anstößige Bilder. Breite Angriffsflächen bieten natürlich die Kultbilder: an ihnen läßt sich die Verkehrtheit der heidn. Religion besonders gut veranschaulichen, sei es hinsichtlich ihres Alters, ihrer Formen u. Materialien, sei es, grundsätzlich, hinsichtlich der Auffassung, daß die Menschen sich ihre Götter ‚schaffen' könnten. In diesem Sinne argumentiert Clem. Alex. protr. 4, u. gerade über H.-Bilder, zumal die verschiedenen auf Samos, bringt er ganz erlesenes Wissen bei (46, 3; 47, 2. 5; vgl. Athenag. leg. 17, 4; Eus. praep. ev. 3, 8, 1; Arnob. nat. 6, 11; zu den Bildern auf Samos überdies R. Pfeiffer zu Callim. frg. 100 u. G. Zuntz, Persephone [1971] 131/5). Ein unerhörtes Skandalon muß ein rätselhaftes Votivbild (in Argos oder auf Samos?) gewesen sein, das eine Fellatio H.s an Zeus zeigte. Allerdings scheint es niemand außer Chrysipp gesehen zu haben, so daß man diesem sogar unterstellte, er habe es erfunden (SVF 2 nr. 1071). Auch die drei Christen, die es erwähnen (PsClem. Rom. hom. 5, 18; Theophil. Ant. ad Autol. 3, 8; Orig. c. Cels. 4, 48 = SVF 2 nr. 1072/4), berufen sich auf ihn; nur Origenes freilich teilt mit, daß Chrysipp eine allegorische Interpretation daran geknüpft habe: Dargestellt sei die Ordnung des Alls (κατακόσμησις τῶν ὅλων); H. verkörpere die grobe Materie (ὕλη), die das gestaltende Prinzip (den σπερματικὸς λόγος)

Gottes (= des Zeus) empfange. Origenes belegt mit diesem Beispiel, daß die Mythen der Griechen in viel stärkerem Maße der Allegorese bedürften als die Bibel, wenn man denn die Anstößigkeit (αἰσχύνη) als Maßstab benutzen wolle.

d. Ungenügen der physischen u. ethischen Allegorien. Generell wird dort vielfach auf H. verwiesen, wo von der griech. Allegorese die Rede ist, u. erwartungsgemäß spielt dabei die Deutung Ἥρα = ἀήρ ihre Rolle: Philon v. Alex. wirft den Griechen vor, sie vergöttlichten Elemente, Sterne, den Himmel, Materielles also, u. verlören darob Gott, den Schöpfer, aus den Augen: ‚H. (Ἥραν) nennen sie nämlich die Luft' (τὸν ἀέρα; decal. 54; vgl. vit. cont. 3). Athenagoras dagegen hält den Stoikern, wie andern Philosophen, zugute, sie lehrten ‚einen' Gott, der aber je andere Namen trage: H. heiße er im Bereich der Luft (κατὰ τὸν ἀέρα; leg. 6, 4; vgl. 22, 4. 7). An anderer Stelle indes betont er, den heidn. Göttern sei wenig geholfen, wenn man die irreführenden Berichte (ποιητικὴ πλάνη) über sie aufgebe u. sie mit Hilfe einer ‚physikalischen Deutung' (φυσικὸς λόγος) zu retten versuche: bei Empedokles etwa (VS 31 B 6) sei die lebenspendende H. (Ἥρη φερέσβιος) eines der vier Elemente (der τέσσαρα πάντων ῥιζώματα), die Erde nämlich (γῆ), u. folglich keine Göttin (leg. 22, 1f; vgl. Hippol. ref. 7, 29 = VS 31 A 33; dafür, daß Empedokles mit H. in der Tat die Erde gemeint habe, tritt nachdrücklich Snell aO. 158f ein [offen bleibt, ob man darin mehr sehen soll als eine empedokleische Deutung der Göttin]; schon in der Antike wurde sie auch als ἀήρ aufgefaßt, VS 31 A 33). Im gleichen Sinn verspottet Tatian Metrodors Deutung, für den H., Athene u. Zeus Grundgegebenheiten der Natur, die Elemente in ihren verschiedenen Ausprägungen dargestellt hätten (φύσεως ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις; or. 21 [24, 7/10 Schwartz] = VS 61 A 3). Origenes (c. Cels. 6, 42) zitiert, ohne im einzelnen dazu Stellung zu nehmen, Celsus' Erklärung der drohenden Worte, mit denen Zeus seine Gattin an die frühere Fesselung erinnert. Es spreche Gott (Zeus) zur ὕλη (H.), u. mit der Fesselung meine er den Schöpfungsvorgang, bei dem er die ursprünglich ungestaltete Materie in den rechten Verhältnissen ‚zusammengebunden' u. geordnet habe: eine eher unorthodoxe Auslegung (s. o.), die freilich an Chrysipps Interpretation des obszönen Votivbilds anklingt (Pépin 450f; s. o. Sp. 556f). Ausnahmsweise einmal ‚ethisch' gesehen ist die Göttin bei Ps-Clem. Rom. hom. 6, 15: Der christl. Erzähler, der seine Kenntnis der hellenischen Kultur beweisen will, faßt das Paris-Urteil so auf, daß der vernunftlose u. barbarische Trieb (Paris) zwischen Würde (H.), Tapferkeit (Athene) u. Lust (Aphrodite) zu wählen habe (Pépin 399f). H. dient schließlich Eusebius dazu, das Ungenügen der griech. Allegorese, der φυσιολογία, grundsätzlich aufzuzeigen (praep. ev. 3 prooem. 4f). Dabei nimmt er seinen Ausgang von Plutarchs (verlorener) Schrift ‚Über die Daidala von Plataiai', aus der er längere Exzerpte mitteilt (dazu u. zum Paralleltext Pausan. 9, 3 vgl. U. v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen 1 [1931] 234/40). Plutarch (oder der Sprecher im Dialog) behandelt die Frage, weshalb es im Kult keine Gemeinschaft (κοινωνία) zwischen H. u. Dionysos gebe, u. zwei H.-Mythen; beide spielen auf dem Kithairon, aber nur der zweite hat mit dem böotischen Fest der ‚Daidala' zu tun, dem das Buch doch gilt (dazu Burkert 213f). Aus diesen Vorlagen leitet er die folgenden Deutungen der Gestalt H.s ab: Sie stehe bald (als γαμήλιος) für das Zusammenleben (συμβίωσις) von Mann u. Frau, bald für die Erde (γῆ), dann sei sie identisch mit Leto (= Nacht = Schatten der Erde [σκιὰ γῆς]), u. anderseits verkörpere sie das feuchte u. luftige (ὑγρὰ καὶ πνευματικὴ φύσις), Zeus dagegen, mit dem sie sich überwirft u. dann wieder vereinigt, das warme u. feurige Prinzip (θερμὴ καὶ πυρώδης δύναμις). Natürlich merkt Eusebius zuerst einmal die offenkundigen Widersprüche an, in die sich der griech. Theologe hineinbegibt (praep. ev. 3 prooem. 4; ebd. 3, 2, 2; vgl. Theodrt. affect. 3, 54); noch wichtiger aber scheint ihm zu sein, daß auch die φυσιολογία im Stofflichen verhaftet bleibt, daß sie nicht emporführt ‚zu gewissen immateriellen u. göttlichen Mächten im Himmel, nicht zu geistigen u. unkörperlichen Wesenheiten' (praep. ev. 3, 2, 3). – All dies mutet freilich nicht wie die Auseinandersetzung mit einer im Kult ‚lebendigen', wirklich als Gegnerin oder Konkurrentin erfahrenen Gottheit an; die synkretistische ‚persische' Göttermutter (Οὐρανία – Πηγή – Μυρία), Gattin des Sonnengottes, die im ‚Religionsgespräch am Hof der Sasaniden' zu einem Typus Marias ausgestaltet wird, hat mit H. gerade noch den Namen gemein (E. Bratke, Das sog. Religionsgespräch am Hof der Sasaniden [1899] 11, 3/19, 9; 198/205).

F. BUFFIÈRE, Les mythes d'Homère et la pensée grecque (Paris 1956). – W. BURKERT, Griech. Religion der archaischen u. klassischen Epoche (1977) 208/14. – S. EITREM, Art. H.: PW 8, 1 (1912) 369/403. – NILSSON, Rel. 1[4] (1976) 327/33. – J. PÉPIN, Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes[2] (Paris 1976). – W. PÖTSCHER, H. u. Heros: RhMus 104 (1961) 302/55; Der Name der Göttin H.: ebd. 108 (1965) 317/20; H. Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena (1987; nach Abschluß der Korrektur erschienen). – R. RENEHAN, H. as earth-goddess: RhMus 117 (1974) 193/201. – E. SIMON, Die Götter der Griechen[2] (1980) 35/65.

Christoph Schäublin.

Herakles.

Der vorliegende Art. behandelt H. unter der eingeschränkten Fragestellung des RAC. Die Darstellung konzentriert sich daher auf die griech.-röm. Zeit (Hauptquellen: Diod. Sic. 4, 7/53; Apollod. bibl. 2, 4, 5/5, 7). Für alles weitere sei auf andere Untersuchungen verwiesen: Zum H.thema in der Literatur s. Galinsky; B. Effe, Held u. Literatur: Poetica 12 (1980) 145/66; zu H. im frühen Christentum s. Simon, Hercule; zu Name u. Etymologie J. Zwicker, Art. H.: PW 8, 1 (1912) 516/28; W. Pötscher, Hera u. Heros: RhMus 104 (1961) 302/55; zum Mythos Preller/Robert[4] 2, 2, 422/675; F. Prinz, Art. H.: PW Suppl. 14 (1974) 137/96; O. Gruppe, Art. H.: ebd. 3 (1918) 1015/90; zu Kult u. Kultstätten ebd. 910/1015; L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921) 95/174; zu H. in der Tragödie U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Euripides. H.[2] (1895) u. in der Kunst Gruppe aO. 1110/6; F. Brommer, H. Die zwölf (kanonischen) Taten des Helden in antiker Kunst u. Literatur[5] (1986); ders., H. 2. Die unkanonischen Taten des Helden (1984); ders., Vasenlisten zur griech. Heldensage[3] (1973); J. Fink, H. als Held u. Heiland: AntAbendl 9 (1960) 73/87.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Allegorisierungen. 1. Herakles als philosophisches Ideal. Die schon in der frühen griech. Literatur beginnende (Galinsky 1/80) Idealisierung des H. erreichte bei den Sophisten des 4. Jh. ein neues Stadium (R. Hoïstad, Cynic hero and cynic king [Uppsala 1948] 22/73). Herodor paßte H. dem Individualismus seiner Zeit an, indem er die drei Äpfel der Hesperiden (Sophocl. Trach. 1099f; Eur. Herc. 394/7) als Tugenden, die Keule als Philosophie, das Löwenfell als Vernunft u. die von H. getötete Hydra als Begierden deutete (FGrHist 31 F 14). Prodikos steigerte die Rationalisierung: In seiner allegorischen Auslegung der Erzählung von H. am Scheideweg (Xen. mem. 2, 1, 21/34; W. Schultz, H. am Scheideweg: Philol 68 [1909] 488/99; J. Alpers, Hercules in bivio, Diss. Göttingen [1912]) sieht er ihn nicht mehr als tragische, von Schicksalsmächten geleitete Gestalt (Eur. Herc. 1357; Sophocl. Trach. 1264/78), sondern als Vorbild des freien Willens, wie dies später vor allem die Kyniker u. a. taten (Hoïstad aO. 31/3; Galinsky 101/6). Das Verständnis von H. als einem Mann, der ohne intellektuelle Ansprüche seinen Willen im Streben nach eigener Vollendung übt, wird von Antisthenes weitergeführt (Diog. L. 6, 105; frg. 22/8 Caizzi mit Komm. zSt.). In der Kaiserzeit wurde H. zu einer Hauptfigur der Kyniker (O. Edert, Über Senecas H. u. den H. auf dem Oeta, Diss. Kiel [1909] 29/59). Dio Chrysostomus polemisierte in der Person des *Diogenes gegen die volkstümliche Meinung, die auch die Dramatiker noch teilten, H. habe gegen seinen Willen gelitten, indem er erklärt, H. habe seinen ἀγών gegen die Laster geführt (or. 8, 25/35; V. C. Pfitzner, Paul and the agon motif [Leiden 1967]; A. J. Malherbe, The beasts at Ephesus: JournBiblLit 87 [1968] 74/6), u. dies nicht um Eurystheus, sondern um sich selbst zu gefallen (vgl. Lucian. vit. auct. 8; cyn. 13). Indem H. sich selbst rein u. zahm machte, zähmte u. zivili-

sierte er die Erde (Dio Chrys. or. 5, 22f; L. Lacroix, Héraclès héros, voyageur et civilisateur: BullAcadBelge 60 [1974] 34/60); er ist σωτήρ, insofern er den Menschen zeigt, wie sie sich selbst u. die sie beherrschenden Tyrannen überwinden können (Dio Chrys. or. 1, 84). Die Betonung liegt auf ἄσκησις, πόνος, ἐλευθερία u. ἀρετή der Kyniker, wie der ihr Lebensideal darstellende H. sie beispielhaft verkörpert (Diog. L. 6, 70f; P. Tzaneteas, The symbolic Heracles in Dio Chrysostom's oration on kingship, Diss. Columbia Univers. New York [1972] 86/98). Wegen seiner Tugendhaftigkeit galt er als Sohn des Zeus (Dio Chrys. or. 2, 78; 69, 1) u. war bei den Kynikern παράδειγμα τὸ μέγιστον ihrer Lebensart (Iulian. Imp. or. 6, 187c [2, 1, 153 Bidez]). – Bei den Stoikern blieb H. in moralischer Hinsicht ein Heros (W. Ganss, Das Bild des Weisen bei Seneca, Diss. Fribourg [1951] 122/5), aber er hatte auch in ihrer persönlichen Religiosität einen Platz. Im Gegensatz zu dem sich frei entscheidenden H. der Kyniker betonte Epiktet den in H.' Taten zum Ausdruck kommenden Gehorsam des Sohnes gegenüber Gott (diss. 2, 16, 42/6; vgl. 3, 24, 14/6). Die von H. gezeigte Wohltätigkeit verdeutliche seine soziale Rolle, hinter der die individuelle zurücktritt (Sen. benef. 1, 13, 3). Dio Chrysostomus veranschaulichte damit in den Reden an Trajan sein Ideal des Königtums (or. 1/4; W. Derichs, H., Vorbild des Herrschers in der Antike, Diss. Köln [1950]; P. Hadot, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 597/600; Tzaneteas aO. 116/201). Der soziale Aspekt ist auf die Apotheose bezogen: Wegen ihrer Wohltätigkeit zugunsten der Menschheit wird Personen wie H. nach ihrem Tod der Status von Göttern gewährt (Cic. nat. deor. 2, 62; vgl. off. 3, 25; fin. 2, 118). Sein Leben lang arbeitete H. an dem Weg, der ihn zu den Göttern führte (Tusc. 1, 32), weil er sich seine Vergöttlichung im Dienst an Menschen u. Staat verdient hatte (rep. 6, 16). Mehr noch als im Hercules furens betont Seneca im Hercules Oetaeus, daß H. durch seine virtus den Tod überwand u. zu den Sternen emporgetragen wurde (1942f. 1971. 1977/80; J. Kroll, Gott u. Hölle = StudBiblWarb 20 [1932] 398/447; M. Mühl, Die H.-Himmelfahrt: RhMus 101 [1958] 106/34; Galinsky 167/84). Ob die Geschichte von der doppelten Nacht seiner Zeugung wahr oder unwahr ist, ob Jupiter oder Amphitryon H.' Vater war, ist für Seneca unerheblich, da H. es sich verdient hat, Jupiters Sohn zu sein (Herc. Oet. 1497/506; vgl. 147. 1697).

2. Herakles in der Kosmologie. H. wurde spätestens von Herodor (ca. 400 vC.) in einer dem Pythagoreismus nahestehenden Weise in die kosmologische u. astrologische Spekulation aufgenommen (M. Detienne, Héraclès, héros pythagoricien: RevHistRel 158 [1960] 19/53). Ebenso fand er Eingang in die Orphik, die ihn mit Kronos gleichstellte (Damasc. princ. 123 bis = Kern, Orph. frg. 54; M. L. West, The Orphic poems [London 1983] 190/4) u. in der der Nemeische Löwe kosmische Bedeutung annahm (FGrHist 31 F 4) u. die zwölf Taten den siegreichen Weg der Sonne durch die zwölf Zeichen des Tierkreises versinnbildlichen konnten (Hymn. Orph. 12, 11f Quandt; Eus. praep. ev. 3, 11, 25; C. A. Lobeck, Aglaophamus [1829] 1, 485; Gruppe aO. 1104). Die Vorstellung von H. als Sonnen- u. Zeitgott war aber nicht auf die Orphik beschränkt; letztere scheint eher stoisch zu sein (West aO. 193f), wobei die Taten des H. dem Wirken Gottes im Verlauf des ‚Großen Jahres' entsprechen, das in den Weltenbrand einmündet. Für die Stoiker war H. die göttliche Vernunft, die das All durchdringt u. schließlich zum ursprünglichen Feuer zurückkehrt (Sen. benef. 4, 7, 1; 8, 1). Dies mag auf Kleanthes zurückgehen, findet sich aber in der ausführlichen Allegorese des Cornutus (comp. 31; W. L. Knox, Some hellenistic elements in primitive Christianity [London 1944] 39; Simon, Hercule 95/105).

b. Abwertung des Herakles. Popularität u. Komplexität der H.legende spiegeln sich in der älteren Annahme einer Vielzahl von H.gestalten, deren Zahl Varro mit 43 angibt (Serv. Aen. 8, 564; vgl. Diod. Sic. 3, 16, 42; Tac. ann. 2, 60; Gruppe aO. 1108f u. u. Sp. 574); vgl. das Sprichwort ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς (Paroem. Gr. 1, 190f). Hier wie auch sonst wird H. abgewertet (Cic. nat. deor. 3, 42; vgl. A. S. Pease im Komm. zSt.). Auch seine komische Seite war gut bekannt, so daß H. in Polemik u. Spott herangezogen wurde (R. Hošek, H. auf der Bühne der alten attischen Komödie: Γέρας, Festschr. G. Thompson [Prag 1963] 119/27; Galinsky 81/100). H. der Wüstling (Athen. dipnos. 12, 512 E/3 A) oder der *Effeminatus am Hofe der Omphale (Dio Chrys. or. 32, 94) blieb eine geläufige Figur. Sogar Seneca spricht zweideutig von seinem Abstieg in die Unterwelt (Herc. fur. 249/53; Galinsky 171). Die Kyniker

machen sich über H. lustig (Lucian. dial. mort. 16; PsDiog. ep. 6; Tert. apol. 14, 9), obwohl sie seinen Geist als mächtiger denn Tyche ansehen (PsDiog. ep. 26). Diskutiert wird, ob er als erster Kyniker betrachtet werden kann (ebd. 34; PsSocr. ep. 9, 4; 13, 1) oder nicht (Iulian. Imp. or. 6, 187cd [2, 1, 152f B.]; vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Phaidon v. Elis: Hermes 14 [1879] 187/93 bzw. ders., Kl. Schriften 3 [1969] 41/7). Ein selbstbewußter Kyniker mochte den Anspruch erheben, sich H. überlegen erweisen zu können (PsHeraclit. ep. 4; A. J. Malherbe, Ps. Heraclitus, Epistle 4: JbAC 21 [1978] 42/64).

c. Euhemerismus. Die volkstümliche, bes. stoische Sicht der Vergöttlichung des H. als Folge seiner Wohltätigkeit wurde euhemeristischer Kritik unterzogen (E. Des Essarts, L'Hercule grec [Paris 1871] 185/200). Diodor Sic. nahm den Taten des H. systematisch ihren Nimbus (1, 19, 1/4. 21; 4, 21, 3f), machte aus H. einen einfachen Menschen ohne alles Besondere, das ihn erhöhen könnte (Galinsky 129f). Auch Diodor kennt eine Mehrzahl von H.gestalten (3, 74, 4f): Der Sohn Alkmenes ahmte die Heldentaten des mythischen H. nach; aus Unkenntnis setzten ihn die meisten mit diesem früheren H. gleich (5, 76). Lukian urteilt ähnlich kritisch: Die Taten des H. sind das Ergebnis von Eurystheus' Menschenliebe (Iupp. trag. 21); H. konnte alles nur mit des Schicksals Mächten vollbringen, blieb aber selbst der derbe Kerl (ebd. 32). Lukian kennt auch sittliche Kritik an vergöttlichten Menschen wie H. (dial. deor. 4; vgl. 6). Philosophische Gegner der Stoiker griffen deren H. an. Der Akademiker Cotta weist das stoische Verständnis zurück (Cic. nat. deor. 1, 119 [vgl. A. S. Pease im Komm. zSt.]; 3, 39) u. nennt die Geschichte von der Himmelfahrt des H. lächerlich (ebd. 3, 41). Lukrez übergeht die stoische Allegorie: wilde Tiere = Leidenschaften (Dio Chrys. or. 5, 22), u. wertet H. im Vergleich mit *Epikur ab (ebd. 5, 22/54): Epikur befreit den Geist von den tierischen Lastern, bändigt ihn u. wird deshalb unter die Götter gezählt (E. Ackermann, Lukrez u. der Mythos = Palingenesia 13 [1979] 172/80). Lukrez benützt also den *Euhemerismus doppelt: zur Abwertung des H. u. zur Erhöhung Epikurs. Ähnlich vergleicht *Apuleius einen Kyniker mit H. (flor. 4, 22).

d. Herakles in der lat. Literatur. Der Kult des H. gelangte auf unbekanntem Weg von Griechenland nach Rom (W. Eisenhut, Art. Hercules: KlPauly 2 [1967] 1054/7; J. A. Böhm, Art. Hercules: PW 8, 1 [1912] 550/612). Hier war H. vor allem ein Gott der Händler, die an der Vermittlung des Kultes beteiligt gewesen sein mögen (J. Bayet, Les origines de l'Hercule romain [Paris 1926]). Der Kult des H. an der Ara maxima nahe dem Circus maximus galt als von Euander (Strab. 5, 3, 2; Liv. 1, 7, 12; Plut. quaest. Rom. 90, 285E) oder von H. selbst gestiftet (Ovid. fast. 1, 581; Propert. 4, 9, 67; Liv. 9, 34, 18; H. Schnepf, Das Herculesabenteuer in Virgils Aeneis, VIII, 184f: Gymn 66 [1959] 251f). Obwohl der röm. H.kult in einigen Zügen, zB. fehlende Bedeutung des H. in der Agonistik, vom griechischen abweicht, zeigen andere Kultpraktiken, wie Krönung mit Lorbeer (Macrob. Sat. 3, 12, 2) u. Ausschluß der Frauen (ebd. 3, 6, 17), seinen griech. Charakter (Latte, Röm. Rel. 213/21). Charakteristisch für den röm. Kult ist das Verständnis des H. als Gott des außergewöhnlichen Glücks, dem ein Zehntel von unverhofften Gewinnen (Hor. sat. 2, 6, 10/3; Pers. 2, 10) u. der Kriegsbeute (CIL 1^2, 615. 626) geopfert wurde (Latte, Röm. Rel. 215f). H., neben Apollon der einzige Gott, der in voraugusteischer Zeit sanctus genannt wurde (CIL 1^2, 632), war ein volkstümlicher Gott, an dessen Kultmählern das Volk teilnahm. Er befriedigte persönliche religiöse Bedürfnisse, die die Staatsreligion nicht erfüllte. Da er alle Schwierigkeiten, die Menschen begegnen, bewältigt hatte, nannte man ihn invictus u. betrachtete ihn als Nothelfer. – Die lat. Literatur behandelt H. mit großem Ernst (Schnepf aO.; M. Piot, Hercule chez les poètes du 1er s. après J. C.: RevÉtLat 43 [1965] 342/58; Galinsky 126/84). Seine frühe Popularität zeigt sich in den Komödien des Plautus, in denen ,mehercle' ein Standardausdruck ist u. die Taten des H. häufig als Metaphern verwendet werden (Pers. 1/5; Bacch. 155; C. Knapp, References to literature in Plautus and Terence: AmJournPhilol 40 [1919] 247/50; W. E. Forehand, The literary use of metaphor in Plautus and Terence, Diss. Univ. of Texas Austin [1968]), sowie in der Aufwertung, die er im Amphitruo erfährt, wo er bereits mit Scipio verglichen wird. H. spielt auf der röm. Bühne keine komische Rolle; der Humor, mit dem er bei Properz, Ovid u. in Senecas Apocolocyntosis gestaltet wird, entspringt eher Opposition gegen Augustus u. literarischer Parodie als einer Verspottung des H. selbst. Vergil gleicht

**Aeneas H. an u. macht aus ihm einen zweiten H. Das erscheint schon im Prooemium zur Aeneis, beeinflußt von Il. 18, 119, in der Beschreibung der Taten des Aeneas als Mühen (1, 241. 272/4; 4, 233; vgl. P. McGushin, Virgil and the spirit of endurance: AmJournPhilol 85 [1964] 236) u. in Buch 6, wo das H.thema mit *Augustus in Verbindung gebracht ist, von dem erwartet wird, daß er beide, Aeneas u. dessen Vorbild H., übertrifft. Schon früher war H. mit bekannten Personen assoziiert worden, zB. wurde eine Abstammung der Fabier von H. angenommen (Plut. Fab. 1, 2), was vielleicht auf Verrius Flaccus (Paul./Fest. s. v. Fovi [77 Lindsay]) zurückgeht u. bei Ovid (Pont. 3, 3, 99f; fast. 2, 237; vgl. F. Bömer im Komm. zSt.; E. Groag, Art. Fabius: PW 6, 2 [1909] 1739f), Silius Italicus (6, 627/36; vgl. 2, 3; 7, 35. 44; 8, 217) u. Juvenal (8, 14) wieder erscheint. Römer hatten das Beispiel des H. bei der Vergöttlichung des Romulus benutzt (Enn.: Cic. Tusc. 1, 28; vgl. Liv. 1, 7, 15) u. die Apotheose des H. mit der Vorstellung verbunden, daß die guten Taten einer Person zu deren Vergöttlichung führen können (Cic. Tusc. 1, 32; Ovid. Pont. 4, 8, 63). So könnte Vergils Assoziation von Augustus u. H. auf die Deifikation des Augustus abzielen (vgl. Hor. carm. 3, 3, 9/12; 3, 14; Schnepf aO. 257/60) u. den Anspruch von Pompeius u. Antonius, Nachfahren des H. zu sein, abwehren (vgl. Appian. b. civ. 3, 16). Nicht alle Dichter nahmen augusteische Symbole wie das des H. ernst. Properz (4, 9) unterdrückt in der Geschichte von H. u. Cacus solche Elemente, die für Rom u. Augustus Bedeutung haben könnten, u. macht aus H. einen Standardcharakter der röm. Elegie u. Komödie, nämlich den ausgesperrten Liebhaber (W. S. Anderson, Hercules exclusus: AmJournPhilol 85 [1964] 1/12). Er erklärt das Selbstopfer des H. am Berg Oeta aus der Sehnsucht nach Hebe (1, 13, 23f) u. gestaltet bes. die Versklavung durch Omphale sentimental (3, 11, 17/20; vgl. Catull. 55, 13; Plaut. Pers. 1/5; Ter. eun. 1026f). Ovid (met. 9, 29f. 115/7. 235/8) bringt H. mit mildem Humor auf menschliches Maß zurück u. hält, wie Properz, das Thema von H. als bedenkenlosem Schürzenjäger im Gegensatz zum kynisch-stoischen Idealbild von virtus u. *gravitas mit den Mitteln der Parodie lebendig. Die nachvergilischen Epen stellten jedoch weiterhin H. als Ideal der virtus dar. Lucan (1, 45/63) identifiziert Nero mit H., indem er Senecas Bericht der Apotheose des H. imitiert (vgl. Sen. Herc. Oet. 1564/75. 1581. 1989/91; L. Thompson, Lucan's apotheosis of Nero: ClassPhilol 59 [1964] 147/53). Silius Italicus ist deutlicher: der Held der Punica ist Scipio, der jedoch als Nachfolger des H. gemäß stoischer Zeichnung verstanden wird (15, 18/128; 17, 645/54; A. R. Anderson, Heracles and his successors: HarvStudClassPhilol 39 [1928] 31/7; E. L. Bassett, Hercules and the hero of the Punica: The classical tradition, Festschr. H. Caplan [Ithaka 1966] 258/73).

e. Der imperiale Herakles. H. diente in der Sepulkralkunst zur Darstellung der Apotheose (H. Wrede, Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der röm. Kaiserzeit [1981]). Als Wohltäter (*Euergetes) wurde er schon früh mit den Kaisern in Verbindung gebracht, fand aber nur zögernd Eingang in die offiziellen Kreise. Einige Kaiser forderten diese Assoziation in schamloser Weise (Caligula: Dio Chrys. or. 59, 26; Nero: Suet. vit. Nero 21. 53; Domitian: Martial. epigr. 9, 64f. 101; F. Sauter, Der röm. Kaiserkult bei Martial u. Statius [1934] 78/85), andere hingegen verspotteten sie (Vespasian: Suet. vit. Vesp. 12, 2; vgl. Galinsky 136/41). Seneca läßt den drolligen H. in Claudius' ungeheuerlichem, aber erfolglosem Bemühen um Apotheose eine zwiespältige Rolle spielen (apocol. 5/7. 9; vgl. Galinsky 181f; G. Binder, H. u. Claudius: RhMus 117 [1974] 288/317). In den offiziellen Kreisen verlor H. im Laufe des 1. Jh. zugunsten von Romulus, der Vorstellung u. Ritus der Apotheose durch *Himmelfahrt statt durch Opfer bot. Ein Wechsel in der Einstellung der Kaiser zu H. findet unter Trajan statt (vgl. o. Sp. 561). Ausgehend von der philosophischen Sicht der Vergöttlichung des H. aufgrund seiner Menschenliebe, gewährte Trajan ihm eine privilegierte Stellung, die er auch unter Hadrian, Antoninus Pius u. Marc Aurel behielt (M. Jaczynowska, Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut-Empire: ANRW 2, 17, 2 [1981] 634/41). Der endgültige Sieg des Hercules Romanus fand unter *Commodus (J. Straub: o. Bd. 3, 258f) statt, dessen Vergöttlichung in Anlehnung an H. geschah (J. Gagé, La mystique impériale et l'épreuve des jeux: ANRW 2, 17, 2 [1981] 662/83). – Im 3. Jh. mußte sich H. gegenüber Sol invictus behaupten, siegte aber schließlich unter Diokletian u. der Tetrarchie: *Diokletian stellte sich unter den Schutz Jupiters u. gab Maximian den

H. als Schutzherrn; damit führte er eine durchdachte imperiale Theologie ein (vgl. W. Seston: o. Bd. 3, 1041/3; S. G. MacCormack, Art and ceremony in late antiquity [Berkeley 1981] 24/6. 31f. 169/72; zu H. auf dem Galeriusbogen s. H. P. Laubscher, Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki [1975], Reg. s. v. Hercules), die nach Diokletians Abtreten Jupiter binnen 20 Jahren von den kaiserlichen Münzen u. Monumenten verdrängen sollte (J. R. Fears, The cult of Jupiter and Roman imperial ideology: ANRW 2, 17, 1 [1981] 118f). – Für den steilen Aufstieg des H. sind mehrere Erklärungen angeboten worden. Mattingly vermutet, daß Diokletian den Christen ein Äquivalent zu ihrem obersten Gott, dessen Sohn ein Wohltäter der Menschheit ist, präsentierte, um sie so an sich zu ziehen (Jovis and Herculius: HarvTheolRev 45 [1952] 131/4). Simon, der so etwas wie eine ‚Herakleologie' aufzeigt, die ihre Blüte im 4. Jh. hatte, vermutet, daß Diokletian darauf sein eigenes theologisches System in Abgrenzung vom Christentum, mit dem es einige Elemente teilte, aufbaute (Hercule 127/65). Wahrscheinlich ist jedoch die Annahme, daß Diokletians Theologie die komplexe Form der Monarchie mit den beiden gleichrangigen Augusti, von denen einer größere Autorität genoß, zu erklären suchte (J. H. W. G. Liebeschuetz, Continuity and change in Roman religion [Oxford 1979] 240/3). H. blieb populär: Als Hercules Alexicacus wurde *Apollonius v. Tyana in Ephesus verehrt (Lact. inst. 5, 3, 14f). Später spielte H. eine Rolle in den Versuchen, das Heidentum wiederzubeleben. Julian präsentiert ihn als Gegenstück zu Christus (or. 7, 219b/22a [2, 1, 63/7 Bidez]; W. J. Malley, Hellenism and Christianity [Rome 1978] 196/210); *Feldzeichen mit seinem Bild wurden in die Schicksalsschlacht am Frigidus zwischen *Eugenius (J. Straub: o. Bd. 6, 870f) u. Theodosius getragen (H. Bloch, A new document of the last pagan revival in the West 393–394 A. D.: HarvTheolRev 38 [1945] 235/9). Im J. 401 konnte Augustinus dann sagen, daß der einst als Gott angesehene H. in Rom nicht länger existierte (serm. 24, 6; zur Christianisierung des H.bildes im 4. Jh. s. u. Sp. 582f). Doch Claudians Lobpreis des Florentius als zweiten H. (rapt. Pros. 2 praef. 29/52; vgl. Aug. ep. 50 [CSEL 34, 143]) zeigt ebenso wie sein wohlwollender Vergleich Stilichos' mit H. (Stil. 1, 143/7; vgl. Rutil. Nam. 1, 66/76 für Rom), daß es sich um eine Übertreibung handelt.

II. Jüdisch. Im Judentum begegnet H. selten u. meist in Verbindung mit dem phönik. Synkretismus. Cleodemus Malchus reiht ihn in die Nachkommenschaft Abrahams ein (Joseph. ant. Iud. 1, 239/41; Eus. praep. ev. 9, 20, 2/4; A. M. Denis, Héraclès et ses Cousins de Judée: Festschr. M. Delcourt = Coll. Latom 114 [Bruxelles 1970] 168/78; C.R. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish authors 1 [Chico 1983] 245/59). Dabei mag an den tyrischen H. gedacht worden sein, der in phönik. Kreisen mit Melkart identifiziert wurde (Herodt. 2, 43f; 2 Macc. 4, 19f; Joseph. ant. Iud. 8, 146; Philo Bybl.: Eus. praep. ev. 1, 10, 27; M. Hengel, Judentum u. Hellenismus[2] [1973] 130/7; J. Teixidor, L'interprétation phénicienne d'Héraclès et d'Apollon: RevHistRel 200 [1983] 243/55). Ebenfalls mit Phönikien steht die Behauptung von Philostrat u. Megasthenes in Verbindung, Nebukadnezar habe H. in Tapferkeit u. Taten übertroffen (Joseph. ant. Iud. 10, 227; c. Ap. 1, 144), sowie ein Bericht Menanders v. Ephesus über den Bau des Tempels des H. in Tyros (ebd. 1, 116/8). – Der philosophische H. erscheint viel seltener. PsHeraclit. ep. 4, der H. in ungünstiger Weise mit dem Autor selbst vergleicht, ist nicht jüdischen Ursprungs (so J. Bernays, Die heraklitischen Briefe [1869]; vgl. A. M. Denis, Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca [Leiden 1970] 157/60), sondern kynischen (Malherbe, Ps. Heraclitus aO.). Spuren von H. wurden Test. XII Juda 2, 2/7 gefunden (M. Philonenko, Juda et Héraclès: RevHistPhilosRel 50 [1970] 61f), u. offenkundig führt Philo ihn an (K. Thraede, Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 882). Er polemisiert gegen Caligula, der in seinem Streben nach Göttlichkeit die Insignien von Halbgöttern wie H. angenommen, in seinen Taten jedoch ihren wohltätigen Werken völlig widersprochen habe (leg. 78f. 81. 90/3). Philos positives H.bild wird ebenso deutlich im Verständnis von H. als dem freien σπουδαῖος (quod omn. prob. lib. 99/104), der über Eurystheus erhaben ist (ebd. 120).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Allgemein. H. wird im NT nicht erwähnt. Nachdem jedoch Analogien u. Ähnlichkeiten zwischen Senecas H.vorstellung u. Jesus herausgestellt worden waren (A. Ackermann, De Senecae Hercule Oetaeo: Philol Suppl. 10

[1907] 323/428; ders., Der leidende Herkules des Seneca: RhMus 67 [1912] 424/71; T. Birt, Aus dem Leben der Antike[3] [1922] 175), hat F. Pfister, sich nicht auf Seneca beschränkend, behauptet, die Ähnlichkeiten seien zu auffallend, um zufällig zu sein. Er nimmt an, daß das älteste Evangelium, das den Synoptikern in verschiedenen Formen vorlag, von einer kynisch-stoischen H.biographie abhänge (H. u. Christus: ArchRelWiss 34 [1937] 42/60). A. J. Toynbee vertrat eine ähnliche Meinung u. legte in einer ausführlichen Rekonstruktion nahe, daß die Geschichten von Jesus u. die gewisser heidn. historischer Heroen über verschiedene Stränge des ,Volksgedächtnisses' gemeinsame Elemente aus der H.geschichte enthalten (A study of history 6 [London 1939] 465/76, bes. 475). Auch eine Beeinflussung in umgekehrter Richtung wurde angenommen. L. Herrmann weist auf die Unterschiede zwischen der ntl. Sicht Jesu u. Senecas Schilderung des H. (Herc. Oet. 1131/996) hin u. vermutet darin eine Reaktion Senecas auf die christl. Tradition (Sénèque et les premiers chrétiens [Bruxelles 1979] 75/9. 88. 90). Er betrachtet Cornut. comp. 31 als ausdrücklichen Tadel an Sen. Herc. Oet. u. als Absage an den christl. Auferstehungsglauben.

b. Das Leben Jesu. Zwischen den Geburtsgeschichten Jesu u. des H. bestehen Parallelen. Von beiden wird gesagt, daß sie von einer Jungfrau geboren wurden (Lc. 1, 26; Apollod. bibl. 2, 4, 7f), ihre Väter eine Zeit lang keinen Geschlechtsverkehr mit ihren Müttern hatten (Mt. 1, 24f; Apollod. bibl. 2, 4, 8), daß beide ,Sohn Gottes' genannt wurden (Lc. 3, 23; 4, 22; Ovid. met. 15, 49) u. ihnen, obwohl von beider Jugend nicht viel bekannt ist, Gefahr drohte (Pfister aO. 46f). Obschon, so gesehen, Ähnlichkeiten bestehen, sind diese doch unbedeutend, u. es überwiegen die Unterschiede. Das zur Erklärung herangezogene ,Urevangelium' bleibt höchst hypothetisch (H. J. Rose, H. and the Gospels: HarvTheolRev 31 [1938] 113/42). – Wie Jesus versucht wurde, seine Berufung zurückzuweisen, so wird Ähnliches für H. überliefert (Pfister aO. 48). Vor Beginn ihrer öffentlichen Tätigkeit wurden beide an abgelegenen Orten in Versuchung geführt (Mt. 4, 1/11 par. Lc. 4, 1/12; Xen. mem. 2, 1, 21/34; Cic. off. 1, 118), nach Mt. 4, 8 u. Dio Chrys. or. 1, 64 auf einem hohen Berg. Danach wurden sie berühmt (Lc. 4, 14f; Diod. Sic. 4, 10, 6). Die Wahl des H. am Scheideweg hat ihr Gegenstück in der Zweiwegelehre der jüd. u. christl. Literatur (Did. 1/6; Ep. Barn. 18/21), u. der Einfluß der H.geschichte ist festzustellen (Pfister aO. 48; C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums 1 [1954] 53. 57). Doch legen Unterschiede in den Details nahe, daß die Ähnlichkeiten lediglich normaler Bestandteil von Erzählungen über eine von herausragenden Personen zu treffende Wahl u. deren gelegentlich von einem übernatürlichen Wesen aufgezeigte Konsequenzen sind (Rose aO. 119f). – Jesus u. H. erhalten als Erwachsene einen göttlichen Auftrag (Lc. 4, 43; Diod. Sic. 4, 10, 7), verlassen ihre Familien u. Elternhäuser, um weit zu reisen (Mc. 3, 31/5; Epict. diss. 2, 16, 44), nehmen ein entbehrungsreiches Leben auf sich (Mc. 8, 31 par.; Eur. Herc. 1250; Plut. Alex. fort. 2, 11), unterweisen ihre Jünger im Gebet (Mt. 6, 10: γενηθήτω τὸ θέλημά σου; Epict. diss. 2, 16, 42: χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλῃς; vgl. 1, 6, 32) u. werden versucht, die göttlichen Pläne zu ihren Gunsten zu durchkreuzen (Lc. 22, 39/46; Diod. Sic. 4, 11, 1; Pfister aO. 49/51). Die vorhandenen Ähnlichkeiten sind sehr allgemein u. begründen keine gegenseitige Abhängigkeit der den Berichten zugrundeliegenden Traditionen (Rose aO. 120f; Simon, Hercule 53f). Die meisten Elemente, die in beiden Lebensgeschichten auftauchen, werden für orientalisch u. weitaus älter gehalten als die kynisch-stoische Philosophie u. die H.biographie (F. Dornseiff, Antike u. alter Orient [1956] 357). Daß Jesus mit Gottes Kraft Wunder wirkte (Mc. 10, 27 par.) u. auf dem Wasser ging (ebd. 6, 48 par.), findet sein Pendant in ähnlichen Behauptungen Kaiser Julians für H. (or. 7, 219d [2, 1, 63f B.]), die aber auf Julians Übertragung dieser Elemente von Jesus auf H. zurückzuführen sind (Rose aO. 121; Simon, Hercule 54; aber vgl. Fink, Christusbild aO. 139f). Daß Jesus seine Bezeichnung als König annimmt (Joh. 18, 37), mag an den Hinweis des H. auf sein Herr- oder Königsein erinnern (Epict. diss. 3, 22, 49; vgl. H. Kusch, Art. Diogenes v. Sinope: o. Bd. 3, 1068). Jesus unterscheidet sich aber von H. dadurch, daß er keine bemerkenswerte physische Stärke zeigt; er lebt zölibatär, reist nicht über sein eigenes Land hinaus u. ist verglichen mit H. genügsam in Essen u. Trinken (vgl. aber Mt. 11, 19). – Manche der mit Passion, Auferstehung u. Himmelfahrt Jesu zusammenhängenden Ereignisse scheinen ihr Gegenstück in

der H.geschichte zu haben (Ackermann, Herkules aO. 456). Beide sorgen sich darum, ihre Schüler nicht als Waisen zurückzulassen (Joh. 14, 18; Epict. diss. 3, 24, 14; Knox aO. [s. o. Sp. 562] 79: wahrscheinlich aus gemeinsamer Quelle [vgl. Plat. Phaedo 116a], aufgenommen vom Evangelisten über die jüd. Missionspropaganda), u. beide sprechen ihren Müttern Trost zu (Joh. 19, 26; Sen. Herc. Oet. 1497/512). Ihre Verräter erhängten sich (Mt. 27, 5; Apollod. bibl. 2, 7, 7; vgl. Sen. Herc. Oet. 1027. 1462; Diod. Sic. 4, 38, 2). Vor ihrem Tod zeigen beide Furcht (Mc. 14, 33f par.; Sen. Herc. fur. 1265/78); im Augenblick seines Todes sagt Jesus τετέλεσται (Joh. 19, 30), vor ihm H.: peractum est (Sen. Herc. Oet. 1476); beide empfehlen dem Vater ihren Geist (Lc. 23, 46; Sen. Herc. Oet. 1703f). Wundersame Ereignisse, die oft mit dem Tode großer Männer in Verbindung gebracht werden, einschließlich des ungewöhnlichen Öffnens der Unterwelt (Mt. 27, 51/3), finden sich auch in Sterbeszenen Jesu u. H. (Mc. 15; Mt. 27; Lc. 23; Diod. Sic. 4, 38, 4; Apollod. bibl. 2, 7, 7; Sen. Herc. Oet. 1131/50. 1595/606). Nach seinem Tod erscheint Jesus Maria Magdalena u. der anderen Maria (Mt. 28, 9; Joh. 20, 11/8), wie H. Alkmene begegnete (Sen. Herc. Oet. 1963/82). – Trotz der Behauptung, daß Jesu Abstieg in die Unterwelt (1 Petr. 3, 19; 4, 6; F. W. Beare, The first epistle of Peter[2] [New York 1961] 145; vgl. Simon, Hercule 112/5) Übernahme einer oriental. Versöhnungs-Mythologie darstellte, welche auch der Mythos des H. widerspiegle, scheint die jüd. Apokalyptik unmittelbare Quelle (L. Goppelt, Der erste Petrusbrief = Meyers Komm. 12, 1[8] [1978] 250/4). Doch ähnelt der lukanische Bericht von der Himmelfahrt Jesu in einer Wolke (Lc. 24, 51; Act. 1, 9) dem von der Erhöhung des H. (Sen. Herc. Oet. 1977. 1988; Apollod. bibl. 2, 7, 7; vgl. Rose aO. 124; M. Hengel, The atonement [Philadelphia 1981] 4). Die Annahme, daß Lukas von Himmelfahrtsberichten wie dem des H. beeinflußt war (Pfister aO. 55; ders., Reliquienkult im Altertum = RGVV 5, 2 [1909] 480/90; C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT [1924] 259), wurde zurückgewiesen (Kroll aO. [o. Sp. 561] 445; K. Prümm, Der christl. Glaube u. die altheidn. Welt 2 [1935] 55/76), u. man bemühte sich, genauer zwischen den verschiedenen Typen von Himmelfahrtsberichten u. der Abhängigkeit des Lukas oder seiner Quellen von ihnen zu unterscheiden (G. Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu [1971]; *Erhöhung).

c. Christologie. Die Christologie in zB. Rom. 1, 3f; Phil. 2, 6/11; Col. 1, 15/20; Hebr. 2, 10. 18 ist mit der Charakterisierung von volkstümlichen hellenist. Kultfiguren verwandt, deren berühmteste H. war (W. L. Knox, The ,divine hero' Christology in the NT: HarvTheolRev 41 [1948] 229/49; H. Braun, Ges. Studien zum NT u. seiner Umwelt[2] [1967] 255/65; H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 296/305). Doch besaßen diese keine Präexistenz u. bewirkt H.' Tod keine Erlösung (M. Hengel, Der Sohn Gottes [1975] 2_{54}). Unter Vorbehalt wurde die Vermutung geäußert, das stoische Verständnis von H. als universalem Logos habe Joh. 1, 1/3 beeinflußt (Simon, Hercule 94/8). Eine enge Verbindung besteht zwischen Hebr. 1, 3 u. der Aussage Cornut. comp. 31 über H. als Logos (Simon, Hercule 98f. 106f mit Bezugnahme auf H. Windisch, Der Hebräerbrief[2] = HdbNT 14 [1931] 12f), wobei der Hebräerbrief ῥῆμα gebraucht, um die offenbarende Funktion Christi aufrecht zu erhalten. Die Beeinflussung mag über die hellenist.-jüd. Spekulation erfolgt sein (vgl. C. Spicq, L'épitre aux Hébreux 3 [Paris 1953] 6/11; C. Colpe, Art. Gottessohn: o. Bd. 12, 50f). Weiterhin wurde angenommen, daß H.' Beschreibung als σωτήρ (Dio Chrys. or. 1, 84) u. ἀρχηγός (33, 47) die Wortwahl von Hebr. 2, 10: ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας (vgl. ebd. 12, 2; Spicq aO. 39) oder die Theologie des Briefes beeinflußt hat (anders P. G. Müller, Χριστὸς ἀρχηγός [1973]). Die Erzählung von der Erhöhung Christi (Act. 5, 31; vgl. 3, 15) hat vermuten lassen, daß diese Redeweise Eingang ins Christentum fand über ,Hellenisten' aus dem Stephanuskreis, die Jesus in Begriffen interpretierten, die hellenistische Deutungen des Erlösers, wie sie der H.-Mythos bietet, nahelegten (W. Grundmann, Das Problem des hellenist. Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde: ZNW 38 [1939] 45/73; Hengel, Atonement aO. 40. 51: allenfalls Analogien), oder über Paulus, da H. in Tarsos als H. Sandan verehrt wurde (Dio Chrys. or. 33, 47; Toynbee aO. 477f; H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften [1913] 49/51. 57_3). Paulus nennt Christus jedoch nicht ἀρχηγός; auch gibt es keinen Hinweis darauf, daß Paulus über seine frühe Jugend hinaus in Tarsos blieb (W. C. van Un-

nik, Tarsus or Jerusalem [London 1962]). Die σωτήρ-Vorstellung war weit verbreitet u. mag eine Form gewesen sein, in der Jesus für die heidn. Umwelt verstehbar wurde, ohne daß man an eine mechanische Entlehnung aus irgendeiner Quelle oder Tradition denken müßte (P. Wendland, Σωτήρ: ZNW 5 [1904] 350; W. Foerster/G. Fohrer, Art. σωτήρ: ThWbNT 7 [1964] 1004/22).

d. Paulus. Paulus war mit kynischen Traditionen vertraut, einschließlich solchen über H. (H. Funke, Antisthenes bei Paulus: Hermes 98 [1970] 459/71; A. J. Malherbe, Antisthenes and Odysseus, and Paul at war: HarvTheolRev 76 [1983] 143/73). Die Aussage 1 Cor. 15, 32: ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, mit folgender traditioneller Definition des hedonistischen Lebens u. einem Menander-Zitat, ist von kynischen Vorstellungen des H. θηριομάχος (vgl. Lucian. lex. 19) abhängig, der die Bestien der Lust überwunden hat (Dio Chrys. or. 8, 11/26; Malherbe, Beasts aO. [o. Sp. 560]). Die Peristasenkataloge, in denen Paulus seinen Dienst beschreibt (1 Cor. 4, 10/3; 2 Cor. 4, 8; 6, 4f; 11, 23/9), sind Teil einer Tradition, in der auch die Taten des H. zusammengefaßt sind (J. T. Fitzgerald, Cracks in an earthen vessel, Diss. Yale [1984]; Hodgson). Falls Paulus 1 Cor. 13, 3 eher an Opfer als an den Martyrertod denkt (J. Weiss, Der erste Korintherbrief = Meyers Komm. 5^9 [1910] 314f), war H. bekanntestes Beispiel dafür (K. L. Schmidt, Art. καίω: ThWbNT 3 [1938] 468f).

II. Kirchenväter. a. Allgemein. Die häufige Erwähnung des H. bei den Kirchenvätern ist teilweise auf ihre Kenntnis der klass. u. nachklass. Literatur zurückzuführen. Nicht sicher ist, daß sie Apollodor kannten (F. Zukker, Spuren von Apollodoros Περὶ θεῶν bei christl. Schriftstellern der ersten fünf Jhh., Diss. München [1904]), aber sie machten ausgedehnten Gebrauch von polemischen Traditionen (Geffcken, Apol. 225f). Ihr Wissen stammt aber nicht nur aus der Literatur. Clemens v. Alex. weiß Einzelheiten über H.statuen (protr. 4, 47, 8. 57, 2), u. nach den Wirren des 4. Jh. erwähnt Augustinus Christen, die vor einer solchen verbrannt worden waren (ep. 50 [CSEL 34, 143]). Die christl. Ablehnung heidn. Tempel u. Götter mußte notwendig eine Konfrontation mit dem H.kult nach sich ziehen (Arnob. nat. 6, 3). Wie zu erwarten, greift die christl. Verteidigung gegen den *Atheismus-Vorwurf die Verbrennung einer H.statue durch Diagoras v. Melos auf (Athenag. supplic. 4, 1; Clem. Alex. protr. 2, 24, 4; vgl. Gnomol. Vat. 276 Sternbach u. M. Winiarczyk, Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae [1981] 10f). Im 4. Jh. verstärkte sich die Konfrontation mit H. (vgl. o. Sp. 567). Christen waren mit der zeitgenössischen Diskussion um H. u. seinen Kult vertraut: Arnobius kannte die Meinungsverschiedenheiten unter den Heiden darüber, ob H. unter die novensiles zähle (nat. 3, 39), u. um die Vielzahl von H.gestalten (1, 36; 4, 15; vgl. Aug. civ. D. 18, 12; vgl. o. Sp. 562). Laktanz kannte die Aitiologie der Riten in Rhodos, in denen H. verunglimpft u. verflucht wurde (inst. 1, 21, 7f). Die Warnung des Hieronymus, Christen sollten nicht bei H. schwören (ep. 2, 13, 8), legt nahe, daß H. u. sein Kult christlichem Alltag nicht fernstanden. Dafür spricht auch, daß die Synode v. Kpel iJ. 360 Eleusios v. Kyzikos absetzte, weil er einen H.priester aus Tyros zum Diakon geweiht hatte (Socr. h. e. 2, 42 [PG 67, 352 A]; vgl. Soz. h. e. 4, 24, 10).

b. Positive Bewertung des Herakles. Frühe christliche Bemerkungen zu H. sind meist kritisch u. stehen in polemischem u. apologetischem Zusammenhang, doch gibt es auch eine positive H.rezeption. Clemens v. Rom erwähnt H. zwar nicht ausdrücklich, doch erinnert seine Beschreibung des Paulus als in Ost u. West Gerechtigkeit lehrender κῆρυξ an H. (1 Clem. 5, 6f; L. Sanders, L'hellénisme de S. Clément de Rome et le paulinisme [Louvain 1943] 13/34; Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums [1980] 237f. 243f), ähnlich Gregors v. Naz. Lobpreis des Maximos (or. 25; vgl. aber carm. 2, 1, 11, 974f [100 Jungck]; J. Coman, Hellénisme et christianisme dans le 25e discours de s. Grégoire de Naz.: StudPatr 14 = TU 117 [1976] 290/301). Justin weiß, daß Geschichten wie die von H. zum Nutzen u. zur Ermutigung der Gebildeten geschrieben worden waren (apol. 1, 21, 2), u. führt als Beispiel H. an, der am Scheideweg den Tugendpfad wählte (2, 11; vgl. Basil. [hom. 22] leg. lib. gent. 5 [23/6 Wilson]), vielleicht, um mit einem heidn. Beispiel die christl. Bereitschaft zum Martyrium zu stärken (Simon, Hercule 67f). Doch spiegelt Justin ebenso die Auseinandersetzung zwischen den Kynikern, die die ἀδιαφορία (Justins τὰ δοκοῦντα) als Ziel der Philosophie ansahen, u. den Mittelplatonikern, die die εὐδαιμονία dafür hielten (apol. 2, 11, 6; C. An-

dresen, Justin u. der mittlere Platonismus: ZNW 44 [1952/53] 179f). H. dient auch als Beispiel für die Veränderungsfähigkeit von Menschen (Orig. c. Cels. 3, 66). Boethius mahnt seine Leser, dem Weg des H. zu folgen, der sich durch seine Taten den Himmel verdiente (cons. 4, 7, 13, 33; Geffcken, Ausg. 222). Sogar Tatian konnte auf H.' Güte u. Gerechtigkeit verweisen (or. 3, 2). Clemens v. Alex. bemerkt, daß H. als Muster des vernünftigen u. göttlichen Herrschers gilt (strom. 1, 158, 3). H. wird mit Samson verglichen (Eus. chron. praef.: GCS Eus. 7, 11, 13f; vgl. praep. ev. 10, 9, 7; Filastr. haer. 8, 2 [CCL 9, 220]), u. wegen seiner Kraft hält man Samson für H. (Aug. civ. D. 18, 19). Im gleichen Sinn gilt Nebukadnezar für stärker als H. (Eus. chron.: GCS Eus. 5, 20, 1/3; vgl. ebd. 23, 23; praep. ev. 9, 41, 1 schreibt diese Behauptung Abydenus zu [frg. 9 (FHG 4, 283)]). Anerkennend wird erwähnt, daß H. für die Einstellung der Menschenopfer eintrat (Lact. inst. 1, 21, 8; Eus. praep. ev. 4, 16, 18). Eusebius zitiert gegen Aristoteles zustimmend Atticus frg. 2 des Places τὰ Ἡράκλεια καὶ θεῖα δόγματα über Kraft, Adel u. Stetigkeit der Tugend (praep. ev. 15, 4, 16). Wie mythisch die Vorstellungen der Dichter auch sein mögen, Augustinus nimmt an, daß sie einen Widerschein der Wahrheit zeigen u. das Verhalten der Dämonen in nicht ganz falscher Weise beschreiben, u. zitiert als Beispiel das Weinen des H. um Pallas (civ. D. 3, 11). Im Vergleich zu Plato sieht er H. u. Romulus als den anderen Göttern überlegen an (2, 14).

c. *Herakles in allegorischer Deutung.* Die *Allegorese stellt einen besonderen Weg christlicher H.-Aneignung dar, dem allerdings auch Skepsis entgegengebracht wird. Origenes verlangt, daß die Allegorien, die die Zügellosigkeit von Personen wie H. weginterpretieren, einzeln geprüft werden müssen, ob sie ehrenwert sind (c. Cels. 3, 23). Eusebius, der Porphyrios (simulacr. frg. 8 [13*, 3/9 Bidez]; praep. ev. 3, 11, 25) zitiert, weist die allegorische Interpretation von H. als Sonne zurück (ebd. 3, 13, 15/8). Doch wurde die H.-Allegorese auch unpolemisch gebraucht. Clemens v. Alex. versteht die zwölf Taten des H. als die zwölf Zeichen des Tierkreises, durch die die Seele ihre Erlösung von dieser Welt erlangt (strom. 5, 14, 103; vgl. Eus. praep. ev. 13, 13, 30; vgl. o. Sp. 562; anders Method. conv. 8, 14, 215, wo H. nur beiläufig in der Abwehr der heidn. Astrologie genannt wird). In seiner Ableitung der griech. Philosophie von der βάρβαρα φιλοσοφία (vgl. K. Thraede, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1257/9) sagt Clemens, Herodor überliefere, daß H. mit der Übernahme der Säulen der Welt vom phrygischen Atlas auch in der Kenntnis der Himmelskörper unterwiesen worden sei (Herodor.: FGrHist 31 F 24; Clem. Alex. strom. 1, 15, 73). Auf der anderen Seite wies Athenagoras die Allegorese der orphischen Kosmogonie zurück (supplic. 18, 4f; Geffcken, Apol. 198f; West aO. [o. Sp. 562] 179/82. 190/4), in der der Körper des H. als schlangenförmig beschrieben wird (supplic. 20, 2f; R. Ferwerda, Le serpent, le noeud d'Hercule et le caducée d'Hermès: Numen 20 [1973] 104/15): H. kann kein Gott sein, weil er einen Anfang hat. Dies widerspricht Athenagoras' aus Plat. Tim. 27d (vgl. supplic. 19, 2) abgeleitetem Prinzip: was einen Anfang in der Zeit hat, besitzt keine wahre Existenz (A. J. Malherbe, Athenagoras on the poets and philosophers: Κυριακόν, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 214/8), das die Grundlage seiner Ablehnung der Allegorese ist u. für seine euhemeristische Interpretation Bedeutung hat. Auch in positiver lehrmäßiger Formulierung griff man zur Allegorese. So begegnet stoische Allegorese bei PsClemens v. Rom, der H. als Sinnbild des wahrhaft philosophischen Verstandes deutet, der durch die Welt wandert u. die Herzen der Menschen zähmt; seine Taten enthalten einen verborgenen Bezug auf seine Tugend (hom. 6, 16). Die ausführlichste Allegorese bringt der Gnostiker Justin (Hippol. ref. 5, 25f; vgl. 10, 15). Seine Kosmogonie ist eine allegorische Interpretation von Herodots Bericht über H. (Herodt. 5, 8/10; Simon, Hercule 88/95). Diese Allegorese ist nicht moralisch u. folgt weder stoischer noch platonischer Tradition, sondern ist rein gnostisch (E. Haenchen, Das Buch Baruch: ZThK 50 [1953] 123/58), wurde aber möglicherweise von einer ägypt. Isisinterpretation beeinflußt (R. van den Broek, The shape of Edem according to Justin the Gnostic: VigChr 27 [1973] 35/45).

d. *Herakles in der Polemik.* H. ist bevorzugter Gegenstand christlicher Polemik. Seine Taten wurden als nicht überragend u. einzigartig angesehen (Tert. nat. 2, 14). H. selbst wurde bes. moralischer Kritik unterzogen. Prudentius betrachtet den Kynismus, der mit der Keule des H. auftritt, als eines

der größten Laster (hamart. 401/5). Laktanz hingegen benutzt kynisch-stoische Kriterien in seiner Beurteilung des H.: Wenn H. die Leidenschaften besiegt hätte, wäre er ein Vorbild, so aber war er nur ein Athlet (inst. 1, 9; vgl. 1, 18, 2f; Lucr. 5, 22/54). Gestützt auf die alten polemischen Traditionen wird betont, daß die Dichter selbst die Geschichten als eines Gottes unwürdig erzählten (Arnob. nat. 4, 35; vgl. 25; Lact. inst. 1, 9, 8). H. ist im Gegenteil ein Beispiel für die Ansicht, daß die Götter sich den gleichen Freuden hingeben wie Menschen (Aug. civ. D. 6, 7). Der betrunkene, wütende, tötende H. kann kein Gott sein (Aristid. apol. 10, 9; Athenag. supplic. 29, 1; Geffcken, Apol. 70f). Auch durch seine Himmelfahrt konnte H. keine Vergöttlichung erreichen, da Unsterblichkeit nicht durch Blutvergießen oder körperliche Heldentaten erlangt wird (Lact. inst. 1, 18, 4/17). H., gezeugt vom unsittlichen Zeus während seiner drei oder neun Nächte mit Alkmene (τριέσπερος: PsIustin. or. ad Graec. 3; neun Nächte: Clem. Alex. protr. 2, 33, 3f; danach Arnob. nat. 4, 26, vielleicht Verwechslung mit den neun Nächten des Zeus mit Mnemosyne), ist das beste Beispiel der Unzucht. Sein sexuelles Verhalten allgemein wird verurteilt (PsIustin. or. ad Graec. 3; Clem. Alex. protr. 2, 33, 4. 35, 1; Tert. nat. 2, 10. 14; Eus. laud. Const. 7, 4; Athan. c. gent. 12; Theodrt. affect. 8, 15/7 [SC 57, 2, 315f]), bes. aber verachtete man seine Erniedrigung u. Versklavung durch Omphale u. sein weibisches Wesen (Orig. c. Cels. 7, 53/5; Prud. perist. 239f). H. als ‚Keulpfeilundfellträger' (scytalosagittipelliger) zeigt, daß Verwandlung nicht immer Verbesserung bedeutet (Tert. pall. 4, 3; nach A. Gerlo, Q. S. Fl. Tertullianus, De pallio 2 [Wetteren 1940] 116 übernimmt Tertullian das Wort von einem Komödiendichter). Seine homosexuelle Liebe zu Hylas wird wiederholt erwähnt (Clem. Alex. protr. 2, 33, 5; Arnob. nat. 4, 26; Firm. Mat. err. 12, 2; Prud. c. Symm. 1, 116; vgl. Theocr. id. 13) u., daß er sich als würdiger Sohn des Zeus erwies, indem er in einer Nacht mit den fünfzig Töchtern des Thestius schlief (Paus. 9, 27, 7), fünfzig Söhne zeugte u. damit die dreizehnte Tat vollendete (Tatian. or. 21; Clem. Alex. protr. 2, 33, 3f; Greg. Naz. or. 4, 122 [PG 35, 661 B], dort Verwechslung von Thestius u. Thespius; Theodrt. affect. 8, 16 [SC 57, 2, 315]). Auch über seine sexuellen Abenteuer hinaus wurde er mit Spott überschüttet; sein Stammbaum galt als ein Beispiel nutzloser mythologischer Genealogien (Theoph. Ant. ad Autol. 2, 7; vgl. Theocr. id. 17, 20/33; W. W. Tarn, Hellenistic civilisation[3] [New York 1961] 51). Seine Arbeit in den Augiasställen, nicht so sprichwörtlich, wie manchmal angenommen (Brommer, H. aO. [o. Sp. 560] 28f; Galinsky 119f) u. schon Theocr. id. 25 zurechtgerückt, bewies den Polemikern die Unwürdigkeit u. Lächerlichkeit der Schilderung der heidn. Götter (Min. Fel. Oct. 23, 5; PsIustin. or. ad Graec. 2). – Der Spott wurde auch auf die Verehrer ausgeweitet (Orig. c. Cels. 8, 41f; Prud. perist. 10, 281/5). H. ist Beispiel götzendienerischer Verehrung (Prud. apoth. 458; Max. Taur. serm. 48, 4 [CCL 23, 189]; *Götterbild; *Götzendienst) im Wettbewerb mit anderen Göttern u. Göttinnen (Prud. perist. 10, 212/5). Wiederum ist die Kritik moralischer Natur. Widerspruch erfährt Julians Bewunderung für den zügellosen H., dessen sinnliche Begierde zum Scheiterhaufen führte (Greg. Naz. or. 4, 70; vgl. Theodrt. affect. 8, 17 [SC 57, 2, 316]). Die Verehrer des H. wurden sinnlicher Begierde angeklagt (Lact. inst. 5, 10, 16), u. erwähnt wird, daß sich die Verehrung sogar auf unsittliche Personen in H.' Gesellschaft (Faula, Caca) erstreckte (ebd. 1, 20, 5. 36).

e. Das Leben Jesu. Die Kirchenväter stellten, wie zu erwarten, Vergleiche zwischen H. u. Jesus an. In der innerchristl. Auseinandersetzung argumentiert Tertullian, wenn Markion darauf bestehe, daß Jesus einen menschlichen u. einen göttlichen Vater habe, mache er damit Christus zum legendären H. (adv. Marc. 4, 10, 7). Die Vergleiche erscheinen am häufigsten in Dialogen zwischen Christen u. Nichtchristen u. werden oft von letzteren vorgebracht. Justin beruft sich auf Ps. 18, 5 LXX, wenn er auf Tryphons Vergleich der Jungfrauengeburt mit heidn. Mythen u. seine Forderung nach einem Schriftbeweis eingeht. Er behauptet, es sei teuflische Nachahmung dieser Verheißung, wenn H. als stark, die Welt durchreisend, von Zeus u. Alkmene geboren u. aufgestiegen in den Himmel beschrieben wird (Iustin. dial. 67, 2; 69, 3; vgl. apol. 1, 54, 9; Thraede, Erfinder aO. [o. Sp. 576] 1247). Athanasius betont, indem er gleichfalls auf den Dienst Jesu hinweist, daß das Krankheiten heilende u. Dämonen austreibende Wort Gottes H. weit überlegen ist, der nur mit seinesgleichen kämpfte u. wilde Tiere durch List bezwang (incarn. 49; vgl. Dio

Cass. 56, 36, 4). – Die Vergleiche konzentrieren sich auf Tod, Auferstehung u. Himmelfahrt Jesu. Arnobius fragt, warum die Heiden die Kreuzigung ablehnen, wenn sie die Opferung des H. anerkennen (nat. 1, 41). Theophilos v. Ant. stellt die gleichen Fragen im Hinblick auf die Auferstehung (ad Autol. 1, 13). Kelsos argumentiert von der anderen Seite, indem er behauptet, christliche Wunder seien dazu bestimmt, einfache Menschen zu überzeugen, u. Christi Auferstehung unterscheide sich nicht von heidnischen Geschichten über Personen wie H., der in den Hades hinabgestiegen u. von dort zurückgekehrt sei. Origenes antwortet mit dem Hinweis auf den öffentlichen Charakter des Todes Christi (c. Cels. 2, 55; vgl. 2, 70). Kelsos lehnt hier die heidn. Berichte ab, während er sie Orig. c. Cels. 3, 22f anzunehmen scheint (C. Andresen, Logos u. Nomos [1955] 48f; H. Remus, Pagan-christian conflict over miracle in the 2nd cent. [Philadelphia 1983] 124; vgl. o. Sp. 562f). Orig. c. Cels. 3, 42 fragt Kelsos, wenn Christus durch Ablegen der leiblichen Hülle Gott geworden sei, warum diese Möglichkeit einem Asklepios, Dionysos u. H. abgesprochen werde. Origenes' Antwort verweist auf die Sittlichkeit Jesu. Eine andere Argumentationsebene erreicht Aug. civ. D. 22, 4, wo sich Augustinus gegen weise u. gelehrte Männer wendet, die im Rückgriff auf Cic. rep. 3, 28, 40 sagen, daß H. u. Romulus sich von Menschen zu Göttern wandelten, ohne daß sich ihre Körper veränderten. Justin findet in Mythologemen wie der Opferung des H. Analogien zu Tod, Auferstehung u. Himmelfahrt Jesu (apol. 1, 21), doch halten sie seiner moralischen Prüfung nicht stand (vgl. Eus. theoph. 3, 61 [GCS Eus. 3, 157]). Die Annahme einer Apotheose des H. als Folge seiner Opferung wird für abwegig gehalten (Min. Fel. Oct. 22, 7; Firm. Mat. err. 7, 6; vgl. 12, 8). Tertullian weist, den Stoikern widersprechend, die Apotheose des H. als Folge von Verdiensten zurück. Voll Reue über seine vielen Morde, habe H. selbst gemeint, den Feuertod zu verdienen; doch die Menschen hätten ihn später in den Himmel erhoben (nat. 2, 14).

f. Euhemeristische Interpretation des Herakles. Die euhemeristische Interpretation, die schon im Vergleich zwischen H. u. Jesus vorkam, nimmt beim weiteren Angriff auf den Heros eine herausragende Stellung ein. Diese Äußerungen zu H. gehören in den größeren Zusammenhang des *Euhemerismus im frühen Christentum. Der Prioritätstopos (Thraede, Erfinder aO. 1249/59) findet Verwendung: Moses ist älter als H., Heiden von ihm abhängig (Tatian. or. 41, 1f; M. Elze, Tatian u. seine Theologie [1960] 36; Thraede, Erfinder aO. 1249). In ausführlichen Chronologien wird versucht, die Abhängigkeit darzustellen (Iul. Afric. chron. frg. 13, 7 [PG 10, 77C]; Eus. praep. ev. 10, 9, 9; 10, 19; 11, 28 [Tatian]; 12, 16/9 [Clem. Alex.]; 12, 27f; Theodrt. affect. 2, 47f [SC 57, 1, 152f]). Das Argument paßt zum Barbarentopos bei Clemens v. Alex. (strom. 1, 16, 73; vgl. Thraede, Erfinder aO. 1257/9). Typischer euhemeristisch ist der Vorwurf gegen die Vergöttlichung von Menschen (vgl. Mart. Apollon. 22 [97, 11f Musurillo]; Eus. laud. Const. 13, 4; theoph. 2, 12 [GCS Eus. 3, 83]). Athenagoras weist auf den Ursprung der Götter in der Zeit hin, was ihre Göttlichkeit ausschließe (supplic. 26/30; vgl. o. Sp. 576); indem er einen Katalog vergöttlichter Personen anführt (vgl. Cic. nat. deor. 2, 62; 3, 39 u. A. S. Pease im Komm. zSt.; Geffcken, Apol. 225f), lehnt er es ab, H. auf Grund seiner Stärke einen Gott zu nennen (30, 1; vgl. Commod. instr. 15), u. führt die übliche moralische Kritik an (vgl. Thraede, Euhemerismus aO. [o. Sp. 568] 886; J. W. Schippers, De ontwikkeling der euhemeristische godencritiek in de christelijke latijnse literatuur, Diss. Groningen [1952] 38/44). Die gleiche Kritik erscheint Theophil. Ant. ad Autol. 1, 9; Clem. Alex. protr. 2, 30, 6; vgl. 2, 26, 7; Firm. Mat. err. 12, 8; Cassiod. hist. 7, 2, 32 [CSEL 71, 382f]). Arnobius entgegnet auf den Vorwurf der Neuheit des Christentums, philosophisch weniger geschickt, daß auch H. seinen Ursprung in der Zeit habe (nat. 2, 70, 74); wenn Heiden Menschen wie H. aufgrund ihrer Taten als Götter ansehen, um wieviel mehr könnten dann die Christen Christus wegen seiner Taten für Gott halten (ebd. 1, 38; L. J. Swift, Arnobius and Lactantius: TransAmPhilolAss 96 [1965] 439/48). Laktanz kennt keinen philosophischen H. (vgl. inst. 1, 9), greift ausführlich auf Cicero zurück (ebd. 1, 15) u. wendet sich ähnlich wie Tertullian, doch heftiger gegen H. u. Jupiter wegen der Verbindung der Dynastien Maximians u. Diokletians mit ihnen (vgl. o. Sp. 566f; P. Monat, La polémique de Lactance contre Hercule: Hommages à L. Lerat [Paris 1984] 575/83; J. Stevenson, Aspects of the relations between Lactantius and the Classics:

StudPatr 4 = TU 79 [1961] 497/503). Augustinus äußert unter Berufung auf Varros ,dreigeteilte Theologie' (vgl. Theodrt. affect. 3, 23f [SC 57, 1, 176]; B. Cardauns, Varros logistoricus über die Götterverehrung [1960] 53/8; G. Lieberg, Die theologia tripertita in Forschung u. Bezeugung: ANRW 1, 4 [1973] 63/115), bereits Scaevola u. Varro hätten Ansichten wie, H. sei nur ein Mensch gewesen, als schädlich für die breite Masse beurteilt (civ. D. 4, 27). – Kelsos war solche euhemeristische Interpretation bekannt, u. er kehrte sie gegen die Christen um (Orig. c. Cels. 3, 22; vgl. 3, 42; 7, 53; Andresen, Logos aO. 363/5; H. Y. Gamle, Euhemerism and christology in Origen: VigChr 33 [1979] 12/29; o. Sp. 579; vgl. Thraede, Euhemerismus aO. 885f). Sie fand auch in die Martyriumsdiskussion Eingang. Justin war so in seiner Polemik gegen den Kyniker Creszenz verfahren (o. Sp. 574f). Theodoret bedient sich affect. 3 zwar ausgiebig des ganzen Argumentationsvorrats gegen die heidn. Gottheiten, setzt den Euhemerismus aber affect. 8 positiv als Stütze für den Martyrerkult ein: Wenn die Heiden ihre Heroen nach dem Tod verehren können, warum nicht auch die Christen die ihren (ebd. 8)? Hätte er die Argumente eines Kelsos (Orig. c. Cels. 3, 22) gekannt, wäre er vielleicht vorsichtiger gewesen (P. Canivet, Histoire d'une entreprise apologétique au 5ᵉ s. [Paris 1958] 107/9). Augustinus unterscheidet sehr viel sorgfältiger zwischen den heidn. Göttern u. den Martyrern, die keine Götter, aber derselben Ehren wie diese würdig sind (civ. D. 22, 10).

g. Herakles in der Katakombe an der Via Latina. Wichtig für die H.-Thematik ist die 1955 entdeckte kleine Katakombe an der Via Latina in Rom (A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di via Latina [Città del Vat. 1960]). Eine der Kammern enthält sechs Bilder aus dem Leben des H., auf denen seine Rettung der Alkestis ein wichtiges Detail darstellt (J. Fink, Bildfrömmigkeit u. Bekenntnis [1978] 94/8). Die H.darstellungen sind auf diese eine Kammer beschränkt u. werden nicht mit biblischen Szenen vermischt, die reichlich in den anderen Kammern erscheinen. Auffallend ist die Darstellung Samsons im Typos des herakleischen Kampfes mit dem Nemeischen Löwen (L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom = JbAC ErgBd. 4 [1976] 90; Fink, Held aO. [o. Sp. 560] 86). Die Katakombe wird allgemein in die Zeit zwischen Konstantin u. Theodosius datiert (Kötzsche-Breitenbruch aO. 13) u. somit in die Zeit des imperialen Aufstiegs des H. (s. o. Sp. 566f) u. der anhaltenden christl. Kritik an ihm. Ungeklärt ist die Frage nach dem Eigentümer der Katakombe u. damit auch die Interpretation der Bilder. Drei Möglichkeiten wurden besonders diskutiert: 1) Die Katakombe war Teil eines Handelsunternehmens mit Kammern, die an Heiden wie Christen verkauft wurden, was das Fehlen christlicher Elemente bei den H.bildern erklären würde (F. W. Deichmann, Zur Frage der Gesamtschau der frühchristl. u. frühbyz. Kunst: ByzZs 63 [1970] 51f). 2) Sie gehörte einer religiös gespaltenen Familie mit christlicher Mehrheit (Ferrua aO.; vgl. dazu Th. Klauser: JbAC 5 [1962] 182; M. Simon, Remarques sur la catacombe de la Via Latina: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 333f). 3) Sie war Eigentum einer christl. Familie (W. N. Schumacher, Reparatio vitae: RömQS 66 [1971] 148/53; E. R. Goodenough, Catacomb art: JournBiblLit 81 [1962] 113/42). Bei den beiden letzten Varianten erhebt sich die Frage, ob die H.bilder allegorisch, seine Taten als Prototypen der Taten Christi interpretiert werden müssen (unschlüssig: J. M. C. Toynbee, Death and burial in the Roman world [London 1971] 244; Kötzsche-Breitenbruch aO. 11f) oder ob sie reine Dekoration sind, wobei die erstere Möglichkeit allgemein vorgezogen wird. Die christl. Übernahme der H.themen wäre, vor dem allgemeinen kulturellen u. intellektuellen Hintergrund, weniger eine besondere ,Herakleologie' als vielmehr ein Bestreben, Hoffnung im Hinblick auf Tod u. Auferstehung auszudrücken (Schumacher aO. 148/53). Anderseits sieht Simon in der Katakombe an der Via Latina sein Verständnis von H. als Rivalen Christi bestätigt (o. Sp. 567). Für ihn vertritt Alkestis in den Bildern die Auferstehung u. ist H. der über die bösen Mächte u. den Tod triumphierende Rettergott, als der er verehrt wurde. Doch denkt auch Simon weniger an eine Einbeziehung des H. in christl. Denken als an einen Parallelismus (aO. 330/5). Gewiß bezeugt die Via Latina eine unerwartete Freisinnigkeit in dieser Zeit (ders., La civilisation de l'antiquité et le christianisme [Paris 1972] 370f). Fink nimmt darüber hinaus an, daß die Darstellungen in der Via-Latina-Katakombe eine christl. Übernahme des H. bewei-

sen (Held aO.; zusammenfassend zur Christianisierung des H.bildes im 4. Jh. ders., H. als Christusbild an der Via Latina: RivAC 56 [1980] 138/41; dagegen J. Engemann, Altes u. Neues zu Beispielen heidn. u. christl. Katakombenbilder im spätantiken Rom: JbAC 26 [1983] 149/51).

F. BROMMER, Denkmälerlisten zur griech. Heldensage 1. Herakles (1971). – J. D. COOK, Euhemerism. A medieval interpretation of classical paganism: Speculum 2 (1927) 396/410. – J. DÖRIG, Lysipps letztes Werk: JbInst 72 (1957) 17/43. – G. K. GALINSKY, The Herakles theme. The adaptations of the hero in literature from Homer to the 20th cent. (Oxford 1972). – F. HAUG, Art. Hercules: PW 8, 1 (1912) 560/612. – R. HODGSON, Paul the apostle and first century tribulation lists: ZNW 74 (1983) 59/80. – D. KRULL, Der H. vom Typ Farnese = Europ. Hochschulschr. 38, 5 (1985). – C. NAUERTH, Formen des H. Seine Taten auf koptischen Stoffen: Θίασος τῶν Μουσῶν. Studien zu Antike u. Christentum, Festschr. J. Fink = ArchKulturgesch Beih. 20 (1984) 147/57. – M. SIMON, Hercule et le christianisme (Paris 1955); Le christianisme antique et son contexte religieux 1/2 = Wiss. Unters. NT 23 (1981), Reg. s. v. Hercule.

Abraham J. Malherbe
(Übers. Ursula Maiburg).

Heraklit.

A. Die Philosophie Heraklits. I. Das Werk. H. v. Ephesos hat seine Lehren vermutlich zwischen 500 u. 480 vC. in knappen, aphoristischen Sätzen schriftlich abgefaßt (im folgenden nach Diels, VS 22 zitiert; nunmehr maßgebende Ausgabe ist jedoch Marcovich, Heraclitus bzw. ders., Eraclito. Frammenti [Firenze 1978]). Das Werk (ohne Titel) wird kein in allen Einzelheiten ausgearbeitetes philosophisches System geboten haben; die später hinzugekommene dreifache Einteilung (Diog. L. 9, 5) ist stoisch beeinflußt. – Unmittelbare Kenntnisse des Buches (das H. im Artemis-Tempel von Ephesos niedergelegt haben soll [VS 22 A 1, 5]) sind bei Aristoteles sowie den frühen Kommentatoren (s. u. Sp. 587) anzunehmen. Sonst ist prinzipiell immer mit der Vermittlung durch Anthologien u. Kommentare zu rechnen.

II. Die Lehre. Zentralthema der Lehre H.s (grundlegende Darstellungen: Kirk/Raven/Schofield 181/212; Marcovich, Herakleitos; W. K. C. Guthrie, A history of Greek philosophy 1 [Cambridge 1962] 403/92; Lit. bis 1970: E. N. Roussos, H.bibliographie [1971]) ist der λόγος, der sowohl ein realer Bestandteil der Dinge ist als auch deren ‚Sinn‘, ‚Gesetz‘, ‚Verhältnis‘, ‚Maß‘, ‚Wahrheit‘ usw. (Die Begrenzung der Bedeutung auf ‚Darlegung‘, ‚Lehre‘, ist unzulässig.) Der Logos wirkt als allgegenwärtiges u. allgemeingültiges Naturgesetz, verborgen u. rätselhaft, aber dennoch vom Menschen erkennbar (VS 22 B 1f. 17f. 34. 54. 86. 89. 114. 123); ein Einheitsprinzip, eine Koinzidenz der Gegensätze in den Dingen, die ihrerseits Teile eines durch ‚Streit‘ u. ‚Krieg‘ bedingten Kontinuums bilden (B 10. 50f. 53. 60. 80. 103). Die stetigen, qualitativen, nach einem konstanten Maß stattfindenden Veränderungen im ewig dauernden Weltall (die Lehre von einer periodischen Weltvernichtung ist kaum H. zuzuschreiben) sind letztlich Veränderungen des kosmischen Grundstoffes Feuer, dessen reinste Form (αἰϑήρ) als göttlich, also ewiglebend u. weltlenkend, betrachtet wird (B 6. 30f. 90. 94). Der Gott H.s ist höchste Weisheit, Wahrheit u. Denkkraft, dessen Wissen sich vom menschlichen grundsätzlich unter-

scheidet; ein Weltrichter, der als Logos in allen Dingen inhärent, aber dennoch von allen verschieden ist; sein Gottesbegriff führt H. zu einer radikalen Kritik des traditionellen Glaubens (B 5. 14. 32. 41. 64. 66f. 78f. 102. 108). – Auch die als Denk- u. Lebenskraft dem Menschen innewohnende Seele ist feurig u. wird von Ausdünstungen des Blutes ernährt; die Seelen tugendhafter Heroen überleben den körperlichen Tod u. werden vermutlich mit dem ätherischen Feuer wiedervereinigt (B 25. 27. 29. 36. 45. 49. 63. 98. 118).

B. Die nichtchristl. Rezeption. I. Von den Anfängen bis Ainesidem. a. Vorsokratiker, Herakliteer, Platon. Neben Spuren H.s bei Ion v. Chios u. Demokritos (Marcovich, Herakleitos 313) ist im 5. Jh. vor allem sein Einfluß auf Diogenes v. Apollonia (H. Diller, Die philosophiegeschichtl. Stellung des Diogenes v. Apollonia: Hermes 76 [1941] 359/81) zu nennen, dessen Umdeutung der heraklitischen Prinzipien- u. Seelenlehre in der doxographischen Tradition nachwirkt (Sext. Emp. adv. math. 7, 129/31). Zum eventuell vom Sophisten Hippias v. Elis stammenden H.bericht bei Plat. Crat. 402a/c vgl. J. Mansfeld, Cratylus 402a/c. Plato or Hippias?: Rossetti 1, 43/55. Der Heraklitismus (dazu E. Weerts, H. u. die Herakliteer [1926]) ist ein Vorläufer sowohl des sophistischen Relativismus (G. Höfer, H., Herakliteer u. hippokratisches Corpus, Diss. Bonn [1950]) als auch des heraklitisierenden Skeptizismus Ainesidems (s. u. Sp. 587); zum angeblichen Heraklitismus des Kratylos vgl. G. S. Kirk, The problem of Cratylus: AmJournPhilol 72 (1951) 225/53. Platon, dessen Kenntnis des H. beschränkt u. oft durch satirische Kritik verstellt ist, schreibt ihm die extreme Form der Flußlehre zu u. betont seine Lehre der gleichzeitigen Einheit u. Vielheit der Dinge (Kirk 13/6; E. Weerts, Plato u. der Heraklitismus [1931]; Marcovich, Herakleitos 313f). – Über Inhalt u. Tendenz der frühesten H.kommentare des Herakliteers Antisthenes (Diog. L. 6, 19) u. Herakleides Pontikos (ebd. 5, 88) weiß man nichts.

b. Peripatos. Die aristotelischen Mißdeutungen der Lehren H.s (die Koinzidenz der Gegensätze als logische Identität verstanden; das Feuer als Substrat des Wechsels; der Weltbrand; die Flußlehre [H. Cherniss, Aristotle's criticism of presocratic philosophy (Baltimore 1935); Kirk 16/9; Marcovich, Herakleitos 314f]) haben die durch Theophrast (phys. opin. frg. 1 [Diels, Dox. 475f]; Diog. L. 9, 8/11; vgl. Diels, Dox. 163/5. 180; K. Deichgräber, Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über H.: Philol 93 [1938] 12/30; J. Kerschensteiner, Der Bericht des Theophrast über H.: Hermes 83 [1955] 385/411) bestimmte doxographische Tradition (Kirk 20/5. 270/9; M. L. West, Early Greek philosophy and the Orient [Oxford 1971] 129/35. 187f) weitgehend beeinflußt.

c. Corpus Hippocraticum. Der im heraklitisierenden Stil u. Sinn verfaßte hippokratische Schriftabschnitt vict. 1, 3/24 (VS 22 C 1; dt. Übers.: H. Diels, Herakleitos v. Ephesos² [1909] 53/73) entstand Mitte des 4. Jh. (Kirk 21. 26/9; M. L. West, The cosmology of ‚Hippocrates', De Hebdomadibus: ClassQuart 21 [1971] 365/88, dort 384 zum Einfluß des von Platon [conv. 187ab] interpretierten B 51 auf vict. 1, 18).

d. Orphiker. Zur Frage nach möglichen H.spuren (VS 22 B 53. 62. 67. 88; evtl. 64) auf orphischen Knochentafeln des 5. Jh. s. M. L. West, The Orphics of Olbia: ZsPapEpigr 45 (1982) 17/29; ob sie auf H.s Einfluß auf die Orphiker deuten oder umgekehrt, bleibt offen. Der nicht vor 400 vC. verfaßte Derveni-Papyrus zeigt heraklitisierende Tendenzen (dazu Zitate von B 3. 94 in frg. A: Der orphische Papyrus von Derveni: ZsPapEpigr 47 [1982] 1*; W. Burkert, Eraclito nel papiro di Derveni. Due nuove testimonianze: Rossetti 1, 37/42; S. N. Mouraviev, The Heraclitean fragment of the Derveni Papyrus: ZsPapEpigr 61 [1985] 131f), die mit PsHippoc. vict. vergleichbar sind (M. L. West, The Orphic poems [Oxford 1983] 77. 81; ebd. 222f über weitere, wohl stoisch geprägte, orphische H.spuren; vgl. Kirk 339; Wiese 265f).

e. Stoa. In der frühen Stoa avanciert H. zum Archegeten (zu seinem Einfluß Marcovich, Herakleitos 315f). Gegen Kerschensteiner aO. 411 u. Kirk 318f. 327/9, die für die Abhängigkeit der umdeutenden stoischen H.-interpretation von Theophrast plädieren, argumentiert Long 139/41 überzeugend, daß SVF 1 nr. 102 (Zenon?) eine Entwicklung von VS 22 B 31 bietet, die nicht von peripatetischen Einflüssen bestimmt wird (vgl. Cleanth.: SVF 1 nr. 497). Die Bedeutung des Kleanthes für den stoischen Heraklitismus (vgl. R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosoph. Schriften 2, 1 [1882] 115/82) wird anhand seiner von H. ausgehenden Deutung der Seelenlehre Zenons (SVF 1 nr. 519) bemerkbar (Long 151f gegen Kirk 367/80). Ne-

ben seinem Kommentar in 4 Büchern (Diog. L. 7, 174) sind sprachliche u. begriffliche H.spuren im Zeushymnos (SVF 1 nr. 537) zu finden (Long 143/9). Daß stoische Lehren über den Weltbrand sowie die kosmischen u. seelischen Ausdünstungen einem im Peripatos überarbeiteten Heraklitismus entsprechen, liegt nahe; die zentralen Lehren der Schule aber (wie die vom Logos als feurigem [Zenon], lenkendem, die kosmische Spannung haltendem Einen in der Vielheit der sich wandelnden Welt, einem Logos, der dem Kosmos u. dem Menschen gemeinsam ist) können durch die direkte Benutzung H.s sowie der ersten H.kommentare vermittelt worden sein. – Skythinos v. Teos gibt die Sätze H.s in Versen wieder (frg. 1f West; VS 22 C 3), die der Sprache wegen stark an Kleanthes erinnern, dessen Zeitgenosse er sein könnte (Kirk 11).

f. Poseidonios. In dem von K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie (1926) 193/208 Poseidonios zugeschriebenen Abschnitt Sext. Emp. adv. math. 7, 127/34 wird durch das ebd. § 129 hinzugefügte οἷον (vgl. Posidon. frg. 353 Theiler) die Parallele (statt, echt heraklitischer [Kirk 341], Gleichsetzung) zwischen Einatmen u. Einziehen der kosmischen Denkkraft hervorgehoben (zum Versuch, den durch Ainesidem vermittelten poseidonischen Text abzugrenzen, vgl. W. Theiler, Poseidonios. Die Fragmente 2 [1982] 248/51; ebd. 344 zur Vorgeschichte [Diogenes v. Apollonia, Straton] der § 129f heraklitisierenden Wahrnehmungstheorie); vgl. die, ebenfalls poseidonische, Exegese von VS 22 B 113 bei Marc. Aurel. seips. 8, 54 (= Posidon. frg. 352 Th.) sowie von B 60 (im Sinne des kosmologischen Wechsels) bei Cleomed. mot. circ. corp. 1, 11 (112 Ziegler) = Posidon. frg. 289 Th.

g. Ainesidem. Berichte bei Sextos Empeirikos (zB. adv. math. 9, 337; 10, 216), daß Ainesidem κατὰ (τὸν) Ἡράκλειτον argumentierte, sind entweder 1) als eine heraklitisierende Tendenz Ainesidems (Sext. Emp. hypot. 1, 210/2) zu verstehen (M. Dal Pra, Lo scetticismo greco [Milano 1950] 314/30; J. M. Rist, The Heracliteanism of Aenesidemus: Phoenix 24 [1970] 309/19, der darin eine Kritik an den akademischen Zeitgenossen Philon v. Larisa u. Antiochos v. Askalon [Sext. Emp. hypot. 1, 235; Phot. bibl. cod. 212 (3, 119/23 Henry); vgl. Cic. ac. 2, 132] sowie eine Distanzierung vom Dogmatismus stoischer Prägung [Sext. Emp. hypot. 3, 138; adv. math. 7, 129; 8, 8; 10, 233] sieht), der von seinem eigenen Pyrrhonismus überholt wird (ebd. 8, 25), oder geben 2) bloß die von Ainesidem (der demnach kein Herakliteer gewesen wäre: Diels, Dox. 210) vertretene Position wieder, die Lehren H.s führten an sich zum Skeptizismus (Burkhard 34/47), selbst wenn H. irrtümlicherweise diese Konsequenz nicht gezogen habe. Die gleichzeitig an die stoische H.exegese gerichtete Kritik Ainesidems wäre demnach in erster Linie eine Polemik gegen den Dogmatismus des Poseidonios (ebd. 79/120; zu den eventuell daraus folgenden Entstellungen poseidonischer Positionen vgl. Theiler aO. 250f).

II. Von Philodem bis zu den Neuplatonikern. a. Philodem. In seiner Zusammenfassung der Götterauffassungen früherer Philosophen verweist der epikureische Zeitgenosse Ciceros, Philodem, piet. 6a (70 Gomperz) auf VS 22 B 64. 67. 94 (vgl. B 53 piet. 14 [81 G.]; B 80 piet. 433 II[a]). Diese, wie auch die weiteren Reminiszenzen von B 81 (rhet. 1, 57. 62 [1, 351. 354 Sudhaus]) u. B 85 (ira 27, 17 [57 Wilke]), sind ihm doxographisch vermittelt worden (Diels, Dox. 128). Zu H. bei Epikur u. Philodem s. M. Capasso, Epicureismo e Eraclito. Contributo alla ricostruzione della critica epicurea alla filosofia presocratica: Rossetti 1, 423/57.

b. Lucrez. Eindeutig der peripatetischen H.doxographie verpflichtet ist Lucret. 1, 635/704 (W. Roesler, Lukrez u. die Vorsokratiker. Doxographische Probleme im 1. Buch von De rerum natura: Hermes 101 [1973] 48/64, bes. 50/4; kritisch U. Pizzani, Valore documentario della testimonianza lucreziana su Eraclito: Rossetti 1, 459/75), wobei die dort geübte Kritik möglicherweise einer epikureischen Quelle entnommen worden ist (Roesler aO. 62f).

c. Cicero. Ciceros H.kenntnisse (H. Diller, Heraclitea bei Cicero: Forschungen zur röm. Literatur, Festschr. K. Büchner [1970] 60/5) sind ebenfalls vorwiegend von der biographisch-apophthegmatischen (so, zur Dunkelheit H.s, fin. 2, 15; nat. deor. 1, 74; 3, 35; div. 2, 133 [dazu A. S. Pease im Komm. zSt.]) oder doxographischen Tradition abhängig: ac. 1, 118 zur Lehre vom Feuer als Grundstoff (dazu Diels, Dox. 119/21), ebenfalls nat. deor. 3, 35 mit Betonung der Gemeinsamkeiten mit der Stoa. Ferner: die Anspielung auf VS 22 B 8 (so Diller aO. 62) oder B 51 (Marcovich, Heraclitus 121) nat. deor. 2, 119; eine mögli-

che Reminiszenz von B 44 ac. 1, 137; Tusc. 4, 43; das sprichwortähnliche B 49 Att. 2, 5, 1; 16, 11, 1; Brut. 191 (dort Antimachos v. Kolophon zugeschrieben); B 60 (möglicherweise Poseidonios [vgl. frg. 289 Th.; Kirk 108] entnommen) nat. deor. 2, 84; B 121 Tusc. 5, 105; B 46 (wohl unecht, ursprünglich stoisch, evtl. von Ainesidem H. zugeschrieben; s. Marcovich, Heraclitus 575) ac. 2, 42 sowie Tusc. 4, 26.

d. Seneca. Verallgemeinernd verweist Seneca (ohne H. zu nennen) auf das doxographisch häufig vorkommende VS 22 B 51 ot. 5, 6; nat. quaest. 7, 27, 4 (ebd. 2, 56, 1 entspricht Aët. plac. 3, 3, 9 [A 14]). Skeptisch gefärbt hingegen ist die Interpretation von B 12 in ep. 58, 22f (zur Tradition s. Marcovich, Heraclitus 206/11). Spuren der stoischen H.exegese sind ep. 98, 10 (zu B 117; vgl. Marc. Aurel. seips. 4, 46) u. nat. quaest. 7, 30, 4 (B 123) vorhanden; die sonstigen H.reminiszenzen bei Seneca sind apophthegmatischer (B 49, Demokrit zugeschrieben [VS 68 B 302a], ep. 7, 10; B 106 ep. 12, 7, mit wohl späteren Deutungen) oder biographisch-anekdotischer Art (ira 10, 5; tranqu. an. 15, 2; zum dort erstmals belegten Motiv des weinenden H. vgl. Marcovich, Herakleitos 254f; A. Buck, Democritus ridens et Heraclitus flens: Wort u. Text, Festschr. F. Schalk [1963] 167/86).

e. Philon v. Alex. Philons H.kenntnisse (Belege Marcovich, Herakleitos 316f; hinzuzufügen wären die Reminiszenzen von B 63 [conf. ling. 80] u. 67 [somn. 2, 253]: J. Mansfeld, Two Heraclitea in Philo Judaeus: Rossetti 1, 63f) sind ausnahmslos vermittelt, sei es durch stoische (so zB. VS 22 B 123 quaest. in Gen. 4, 1 usw.; B 36 aetern. 111), sei es durch pythagoreische (zB. B 62 leg. all. 1, 108 usw.) oder mittelplatonische (J. Mansfeld, Heraclitus, Empedocles and others in a Middle Platonist cento in Philo of Alex.: VigChr 39 [1985] 131/56) Exegese: Die skeptischen Tropen ebr. 167/205 u. Ios. 125/45 sind in modifizierter Form von Ainesidem übernommen (Burkhard 182/94), deren Heraklitismus aber kommt von der platonisch-akademischen Tradition her (ebd. 175/82; vgl. A. Weische, Cicero u. die neue Akademie [1961] 88/101). Die Gegensatzlehre quis rer. div. her. 209/14 entspricht der Tendenz von PsAristot. mund. 396b 7/7a 5 (dazu Kirk 167/79).

f. Plutarch. Plutarch verdankt man eine Vielzahl (VS 22 B 85/101) von H.sprüchen, meistens allerdings als Gedächtniszitate oder Paraphrasen (Belege bei Marcovich, Herakleitos 317) angegeben, was nicht ausschließt, daß er H., über den er ein eigenes Werk verfaßt hat (,Lamprias-Kat.' nr. 205), im Originaltext las. Im Gegensatz zur bisherigen, von Theophrast ausgehenden u. vorwiegend kosmologischen Deutung, begegnet man aber zum ersten Mal bei Plutarch der im kaiserzeitlichen Platonismus öfter vorkommenden Interpretation H.s als Vertreter (zusammen mit Empedokles u. Platon) einer Lehre des Ab- u. Aufstiegs der Seele im pythagoreisch-platonischen Sinn (vgl. die Anspielung auf B 53. 80 Plut. soll. an. 7, 964DE; Is. et Os. 48, 370D; dazu W. Burkert, Plotin, Plutarch u. die platonisierende Interpretation von H. u. Empedokles: Kephalaion, Festschr. C. J. de Vogel [Assen 1975] 137/46, der das, wohl einem Vorgänger Plutarchs entnommene [ebd. 142], Schema bei Clemens v. Alex., Hippolyt, Plotin u. Hierokles nachweist).

g. Corpus Hermeticum u. Numenios v. Apamea. Im Corpus Hermeticum sind Anspielungen auf VS 22 B 62 Corp. Herm. 10, 25; 12, 1 (1, 126. 174 Nock/ Festugière) nachweisbar. – Bei Numenios sind die frg. 30 des Places verwendeten B 36 u. 62 (= B 77; so richtig Marcovich, Herakleitos 264) einer pythagoreischen Quelle entnommen; das frg. 52, 60/4 des Pl. angespielte B 80 (= A 22) ist von Plut. Is. et Os. 48, 370D abhängig (Kirk 242/4). Über den Einfluß H.s auf die frühe Stoa berichtet Numen. Apam. frg. 25, 10/4 des Pl.

h. Marcus Aurelius. Von den in Diels, VS als bei Marcus Aurelius (seips. 4, 46; 6, 42) vorkommend angegebenen H.zitaten enthalten lediglich VS 22 B 72 u. 74 H.worte; B 71 ist eine Reminiszenz von B 117, B 72 (zum Teil) von B 17, B 73. 75 von B 1 (Marcovich, Herakleitos 264). Besonders beliebt bei Marcus Aurelius sind die für die Stoa typischen heraklitisierenden Motive (Long 153) der Flußlehre u. des Kreises des kosmologischen Wechsels (seips. 2, 17; 4, 43; 6, 17 usw.) sowie der Verwandlung der Dinge (5, 10; 10, 26); von der bei Ainesidem im Dienst der Skepsis stehenden H.exegese möglicherweise beeinflußt ist 6, 57; vermutet wird eine Vermittlung poseidonischer H.exegese in 8, 54 (= Posidon. frg. 352 Theiler; s. Erläuterung).

j. Diogenes Laertios. Für die Bedeutung von Diog. L. 9, 1/17 (s. o. Sp. 584) für die sich seit der hellenist. Epoche fortsetzende biographische Tradition vgl. Kirk 3/12 (engl. Übers. des biogr. Teils mit Erläuterungen);

J. Haussleiter, Zum Tode H.s v. Ephesos: Altertum 10 (1964) 9/13; West, Philosophy aO. (o. Sp. 586) 196/201.

k. Plotin. Plotin (dazu bes. Roussos) ist die Hauptquelle für die Paraphrase VS 22 B 84ab (enn. 4, 8, 1, 14f; mit Anspielungen auf B 60. 90. 101 vgl. enn. 4, 8, 4, 11. 5, 6f), mit Anklängen einer von Theophrast abhängigen Doxographie (vgl. Diog. L. 9, 8; Kirk 250f): er ist ebenfalls von der bereits bei Plutarch vorkommenden Zusammenstellung von H., Empedokles u. Platon in der Seelenabstiegsthematik beeinflußt (s. o. Sp. 590). Weitere Paraphrasen von B 6 (2, 1, 2, 11), 11 (2, 3, 13, 17), 13 (1, 6, 6, 5f), 54 (1, 6, 3, 28f), 82 (6, 3, 11, 24f), 92 (2, 9, 18, 20), 96 (5, 1, 2, 42), 101 (5, 9, 5, 31), 113 (6, 5, 10, 12) können als sicher gelten (dazu die Testimonien 3, 5, 6, 17 [= A 9]; 5, 1, 9, 3/5 [= A 1]), wobei nicht immer klar wird, ob Plotin die Autorschaft H.s erkennt (Marcovich, Herakleitos 319). Zweifelhaft bleibt auch, ob B 51 enn. 3, 2, 16, 48 nachklingt (Roussos 47/51), oder ob ein durch Konjektur gewonnener Verweis auf B 115 in enn. 6, 9, 5, 14 zu billigen ist (Roussos 35/7; von Henry/Schwyzer allerdings übernommen). A 9 kann Plotin aus Aristot. part. an. 645a 21, B 11 aus PsAristot. mund. 401a 8/11 oder Plat. Crit. 109b, B 82 aus Plat. Hipp. mai. 289a kennen. An eine direkte Benutzung des heraklitischen Originaltextes ist (trotz Roussos) nicht zu denken: Der H. Plotins ist ein im Sinne des erkenntnistheoretischen Prinzips sowie der Einheits- u. Seelentheorie des kaiserzeitlichen Platonismus bereits interpretierter H. (ebd. 34/64; zur Frage vgl. Th. Gelzer, Plotins Interesse an den Vorsokratikern: MusHelv 39 [1982] 101/31).

l. Spätere Neuplatoniker. Porphyrios gibt eine poseidonisch gefärbte (vgl. Kirk 181/3) Gottesauffassung in Il. 4, 4 (69 Schraeder) wieder (=VS 22 B 102), die im Sinne von B 10 (dazu Kirk 167/79) zu verstehen ist; in Il. 14, 200 (190 Sch.) = B 103 ist als Ausdruck der Koinzidenz der Gegensätze zu lesen (vgl. Kirk 113/5). – Zu den weiteren Belegen für neuplatonische H.zitate bzw. Paraphrasen s. Marcovich, Herakleitos 319f (für Porphyrios, Jamblichos u. Proklos [wichtig allein ist Procl. in Plat. Alc. 1 (117f Westerink) = B 104; dazu Marcovich, Heraclitus 528f]) u. ebd. 651 (für Simplikios). – Macrobius gibt somn. 1, 14, 19 (=VS 22 A 15) eine stoische Umdeutung der Seelenlehre H.s (s. aber Kirk/Raven/Schofield 204) wieder; somn. 1, 20, 3 vertritt die doxographische Version (vgl. Diog. L. 9, 10; dazu Kirk 164) seiner Sonnenauffassung.

III. Die pseudoheraklitischen Briefe. Die im 1. Jh. nC. entstandenen neun ps-heraklitischen Briefe (dazu J. Bernays, Die heraklitischen Briefe [1869]; I. Heinemann, Art. Herakleitos [Briefe des]: PW Suppl. 5 [1931] 228/32; neueste Textausgabe: R. Mondolfo/L. Tarán, Eraclito. Testimonianze e imitazioni [Firenze 1972] 279/359 unter Heranziehung des durch PGen. inv. 271 ergänzten Textes von ep. 7 [darüber P. Photiadès, Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successives: MusHelv 16 (1959) 116/39]) sind kynischen Ursprungs. Die von Bernays aO. vermuteten jüd. u. christl. Elemente wurden von der neueren Forschung abgelehnt (Heinemann aO.; vgl. H. W. Altridge, First-century cynicism in the epistles of Heraclitus [Missoula, Mont. 1976]; A. J. Malherbe, Pseudo Heraclitus, epistle 4. The divinization of the wise man: JbAC 21 [1978] 42/64, dort 54/8 zu der auch in der ephesischen Ikonographie [s. u. Sp. 601] vorkommenden Identifikation von H. in ep. 4 mit dem kynischen Helden *Herakles). Weitere kynische Züge der spätantiken H.interpretation nennt Marcovich, Herakleitos 253. 317; vgl. Kindstrand.

C. Die christl. Rezeption. Ein Gesamtüberblick fehlt. Einzelnes in den (allerdings meistens hinfälligen) älteren Arbeiten von J. Dräseke, Patristische H.spuren: ArchGeschPhilos 7 (1894) 158/72; E. Pfleiderer, Heraklitische Spuren auf theologischem, insbes. altchristlichem Boden inner- u. außerhalb der kanonischen Literatur: JbbProtestTheol 13 (1887) 177/218; K. Scipio, H. auf christlichem Boden: ProtestKirchZt 36 (1889) 317/27. Für eine Zusammenstellung der meisten Heraclitica bei den Kirchenvätern vgl. Wiese 302/8.

I. Neues Testament. Einen Einfluß H.s auf das NT (vermutet von P. Wendland, Ein Wort des H. im NT: SbBerlin 1898, 788/96 [zu 2 Petr. 2, 22; dazu Roussos 67_1]; W. Kranz, Der Logos H.s u. der Logos des Johannes: RhMus 93 [1950] 81/95) gibt es nicht (vgl. E. L. Miller, The Logos of Heraclitus. Updating the report: HarvTheolRev 74 [1981] 161/76).

II. Die Apologeten. Nach Justin zählt H. neben Sokrates zu den Christen, da er im Einklang mit dem göttlichen Logos (μετὰ λόγου) gelebt habe (apol. 1, 46; vgl. die stoisch-kynische biographische Tendenz von apol. 2,

8; biographisch-anekdotisch ebenfalls Athenag. leg. 31). Iustin. apol. 1, 60 deutet VS 22 B 30 (ohne H. zu nennen), Theophrast u. der doxographischen Tradition folgend, im Sinne des Weltbrandes, unter Heranziehung von Dtn. 32, 22 (vgl. Iustin. apol. 2, 7). Die Cohortatio ad Graecos des PsJustin benutzt die doxographischen Berichte über die Vielfalt philosophischer Lehrmeinungen polemisch (vgl. Diels, Dox. 17): coh. Graec. 3f (Feuer als Grundstoff; vgl. Aët. plac. 1, 3, 11; ähnlich Ep. ad Diogn. 8, wo von Feuer als göttlicher Substanz [vgl. A 8] die Rede ist) u. coh. Graec. 7 (Seele als Feuer bzw. Ausdünstung; vgl. Aët. plac. 4, 3, 12). – Von der letztgenannten Stelle ist (nach Diels, Dox. 261f) *Hermias (irris. 2) abhängig (dagegen A. v. Di Pauli, Die Irrisio des Hermias [1907]); irris. 13 (Feuer als Grundstoff sowie Topos des weinenden H.). – Bei Tatian wird or. 3 biographisch-anekdotische Polemik verwendet: Neben Wiedergabe der herabsetzenden Berichte über den Tod H.s (vgl. Diog. L. 9, 3f) sowie der Schätzung seines Werkes durch Euripides (vgl. ebd. 2, 22), wird B 101 als Beleg für die Nachricht gedeutet, daß H. ein übermütiger Autodidakt gewesen sei (vgl. Diog. L. 9, 5).

III. Christliche Gnosis. Aus Berichten bei Hippolyt wurde versucht zu beweisen, daß die Gnostiker H.texte verwendeten (K. Reinhardt, Parmenides u. die Geschichte der griech. Philosophie [1916] 161/3; Marcovich, Hippolytus 255), wie die Naassener (Hippol. ref. 5, 8, 42. 44), wo VS 22 B 25 (ohne Nennung H.s) in der Quelle Hippolyts als Verweis auf die ‚großen Mysterien' der pneumatischen Geburt vorzukommen scheint (vgl. die Reminiszenz von B 92 ref. 5, 8, 6). Ein angebliches Teilzitat von B 36 (zur Unterstützung der These, daß Wasser Vernichtung bedeute) bei den Peraten, mit Nennung H.s, wird ref. 5, 16, 4 berichtet. Eine mögliche Reminiszenz von B 67 bei den Sethianern kommt ref. 5, 19, 4. 21, 2f (vgl. 10, 11, 2f) vor; dazu Kirk 192f. Die Tendenz Hippolyts, den Gnostikern die Benutzung vorsokratischer Texte zuzuschreiben (vgl. für Empedokles ref. 5, 7, 30; 6, 11), mahnt zur Vorsicht bei der Beurteilung dieser Zeugnisse (vgl. K. Koschorke, Hippolyts Ketzerbekämpfung u. Polemik gegen die Gnostiker [1975]). Als Glossem Hippolyts ist die Anknüpfung der simonianischen Lehre mit H. ref. 6, 9, 3 zu verstehen (vgl. 6, 12, 1. 17, 3). K. Rudolph, Die Gnosis² (1980) 186 findet in NHC VII 127, 20f Heraclit.: VS 22 B 60 aufgenommen.

IV. Patristische Literatur. a. Tertullian. Unter den lat. Schriftstellern verweist Tertullian am häufigsten auf H., u. zwar vorwiegend in doxographischen Zusammenhängen in der Schrift De anima. Fest steht, daß seine diesbezüglich wichtigste Quelle das Werk Περὶ ψυχῆς des um 100 nC. in Rom wirkenden Arztes Soranos v. Ephesos gewesen ist, der seinerseits den sogenannten ‚Vetusta Placita' (durch die Skepsis Ainesidems allerdings vermittelt) seine Dokumentierung philosophischer Lehrsätze verdankt (Diels, Dox. 203/13; J. H. Waszink, Q. S. F. Tertulliani De Anima [Amsterdam 1947] 21*/44*). – An. 2, 6 (dort tenebrosus, vgl. adv. Marc. 2, 28, 1; für weitere Belege bei christlichen Autoren s. Waszink aO. 113) zitiert VS 22 B 45 unvollständig. Das Thema (die Schwierigkeit, das Wesen der Seele zu erforschen) könnte gut von Ainesidem abgeleitet sein wie auch die Aufzählung von Philosophennamen u. suggerierten Meinungsverschiedenheiten an. 3, 2 (dort maeror: Motiv des Trübsinnigen H.; vgl. Diog. L. 9, 3). Typisch die doxographische Aufzählung an. 5, 2 (für H. sei die Seele aus Feuer gebildet) mit einem häufig vorkommenden Fehler der Überlieferung (Hippasos statt Hipparchos; vgl. Diels, Dox. 213; Waszink aO. 127f). Die These, daß die Substanz der Seele Luft sei (an. 9, 5), stammt aus einem ähnlichen Zusammenhang wie der von Ainesidem beeinflußte Sext. Emp. adv. math. 7, 129 (zu deren möglicher Entstehung vgl. Diels, Dox. 210): Soranos (oder dessen Quelle) hat offensichtlich die von Ainesidem H. zugeschriebene Ansicht als eigene Meinung Ainesidems betrachtet (vgl. Waszink aO. 174. 321 [zu an. 25, 2]). Für die Gleichsetzung Seele – Sinne u. die damit verbundene Röhrentheorie der Wahrnehmung (an. 14, 5) sowie die Behauptung, daß die höchste Stufe der Seele außerhalb des Körpers in steter Bewegung sei (ebd. 15, 5), vgl. Sext. Emp. adv. math. 7, 129f (mit Erwähnung von Straton u. Ainesidem); gegen Waszink aO. 217f, der dadurch eine Bestätigung von B 67a sieht, argumentiert M. Marcovich, On Heraclitus: Phronesis 11 (1966) 26f, daß es nichts Heraklitisches in B 67a gibt. An. 17, 2 gibt eine skeptisch gefärbte Doxographie über die Unzuverlässigkeit der Sinne wieder (vgl. Sext. Emp. adv. math. 7, 126, durch B 107 gerechtfertigt). – Auch die H.verweise, die in ande-

ren Schriften Tertullians vorkommen, können skeptisch-doxographischer Herkunft sein, so zB. adv. Marc. 1, 13, 3 (Feuer als göttliche Substanz; vgl. apol. 47, 6). Die philosophische Vergöttlichung materieller Substanzen verwendet Tertullian einerseits polemisch gegen Markions Entwertung des Kosmos, betont aber anderseits, daß die Lehren der Häretiker in erster Linie aus denen der Philosophen hervorgehen (zum häufig vorkommenden apologetischen Motiv [ebenfalls bei Hippolyt, Irenaeus u. Hieronymus] vgl. Waszink aO. 115). Das letztgenannte Thema wird auch praescr. 7, 4 aufgenommen, ohne daß allerdings eine von der Feuerlehre H.s beeinflußte Häresie genannt wird (an die Simonianer wäre zu denken; vgl. zB. Hippol. ref. 6, 9, 3). Die satirische Anwendung von B 60 in adv. Marc. 2, 28, 1, um die Postulierung entgegengesetzter Hypothesen zu rechtfertigen, ist wohl Tertullian eigen. Einmalig die Nennung des Freitodes H.s als Beispiel einer dem Martyrium vergleichbaren Selbstaufopferung mart. 4, 5 (aber vgl. Iustin. apol. 2, 8). Einen möglichen Widerhall von B 3 hat Marcovich, Heraclitus 309 in nat. 2, 4, 15 finden wollen; der Satz (H. wird nicht genannt) könnte aber epikureischer Herkunft sein.

b. Hippolyt. Der Auseinandersetzung Hippolyts mit Noëtos (ref. 9, 7/10; grundlegend Marcovich, Hippolytus; vgl. Ramnoux), dem er eine für seine Polemik charakteristische (u. mit Sicherheit erfundene) Abhängigkeit von H. vorwerfen will, verdankt man 19 sorgfältig zitierte Frg. (VS 22 B 1. 50/67). Gegen die Vermutung von K. Reinhardt, Hippolytos' Quelle sei ‚ein mit Sicherheit nicht zu bestimmender Gnostiker' (H.s Lehre vom Feuer: Hermes 77 [1942] 20), spricht die Tatsache, daß Hippol. ref. 9, 10, 8 auf ein κεφάλαιον (zur Bedeutung ‚Kapitel/Abschnitt' s. Kirk 350_1) verweist, welches offensichtlich eine stoisierende Interpretation von B 64f geliefert hat (dazu Kirk 351f). Daß B 63, obwohl von Hippolyt christlich im Sinne der Auferstehung der Toten umgedeutet (dazu J. Mansfeld, Heraclitus frg. B 63 D.-K.: Elenchus 4 [1983] 197/205), sowie B 66 (gegen die Behauptung Reinhardt, H.s Lehre aO. 21/4 [auch Kirk 359/61], es handle sich dabei um eine bloße Paraphrase H.s, argumentiert M. Marcovich, On Heraclitus' fr. 66 DK [Mérida 1959] für dessen Echtheit), ebenfalls christlich, als Verweis auf das jüngste Gericht, verstanden, der gleichen Quelle entnommen sind, liegt nahe (besonders nach der überzeugenden Umstellung des Textes von H. Fränkel [s. VS 22 Anm. zu B 63]; vgl. Marcovich, Hippolytus 262f). Für die anderen H.texte käme eine Sammlung nicht kommentierter Sprüche in Frage. – Nach Hippolyt vertritt Noëtos zwei Hauptthesen (ref. 9, 10, 9f; vgl. 10, 27, 1f): 1) Gleichsetzung des Schöpfergottes mit dem Gottvater Jesu Christi; mit dieser vermutlich gegen Markion gerichteten These ist Hippolyt zwar einverstanden (vgl. ebd. 10, 32, 1. 33, 1; Marcovich, Hippolytus 257f), aber er läßt sie dennoch durch den Verweis auf die Gegensatzlehre (zur Kontamination der heraklitischen Gegensatzliste durch gnostische Gegensätze s. Ramnoux 98f) H.s begründen (wobei daraus nicht zu folgern ist, daß er mit der Anwendung dieser Lehre auf Gott einverstanden wäre). 2) Patripassianismus. Die Exegese von B 50. 53. 67 deutet darauf hin, daß H. die Identität von ‚Schöpfer' u. ‚Schöpfung/Kosmos' behauptet; mittels B 1 (Logos = ‚das All') u. B 52 (‚das All' = ‚Kind' = ‚Aion') sowie der Annahme, Vater = Logos u. Christus = Aion (s. aber Ramnoux 96. 102_2) ließe sich dann die Gleichsetzung Vater = Sohn bestätigen (Marcovich, Hippolytus 258/60). – Daß trotz dieser für ihn abzulehnenden These Hippolyt die angeblichen eschatologischen Ansichten H.s (B 63. 66) bejaht, darf nicht überraschen (vgl. ref. 1, 21, 3/5; zur Tendenz Clem. Alex. strom. 5, 9, 3f. 104, 1/5, 1; J. Mansfeld, Resurrection added. The Interpretatio Christiana of a Stoic doctrine: VigChr 37 [1983] 218/33). – Zur Doxographie von ref. 1, 4 u. der Tradition der dort vorkommenden Verwechslung von H. mit Empedokles vgl. Diels, Dox. 145/9; Kirk 25. – Gegen Reminiszenzen von B 13 (ref. 9, 7, 3), B 45 (ref. 5, 7, 8) u. B 94 (ref. 6, 26, 1) s. Marcovich, Heraclitus 182. 275. 366.

c. Clemens v. Alex. Die H.rezeption des Clemens (vgl. bes. Wiese) ist einmalig in der patristischen Literatur. Er zitiert oder verweist namentlich auf nicht weniger als 33 Frg.; hinzu kommen wahrscheinlich 4 weitere anonyme Zitate, deren Herkunft ihm bekannt ist (Überblick: ebd. 275/9), sowie biographisch-doxographische Nachrichten (protr. 64, 2. 6; strom. 1, 65, 4. 129, 4; 2, 130, 2; 5, 50, 2; 6, 27, 1). Clemens setzt sich in der Regel nicht mit dem Inhalt der H.sätze auseinander, sondern setzt deren für ihn deutlichen Sinn voraus. Dort, wo Sätze kommentiert werden, zB. VS 22 B 30f (strom. 5, 104, 2/5),

handelt es sich um von ihm übernommene, bereits kommentierte Kontexte (vgl. Kirk 307/35; Wiese 217/47). Die meisten H.zitate dienen als Beleg einer bestimmten clementinischen These, wobei auffallend ist, wie selten H. von Clemens verurteilt wird: Neben den allgemeinen Vorwürfen des Diebstahls aus der barbarischen Philosophie (strom. 1, 70, 3 [B 92]; 5, 105, 2 [B 21]; 5, 111, 7 [B 1]; 5, 115, 1/3 [B 32/4]; 6, 17, 2 [B 36]) sowie der Verehrung von kosmischen Elementen (protr. 64, 2. 6) wird die Aussage von B 101 als Überheblichkeit angesehen (strom. 2, 2, 3; 6, 165, 4; vgl. Tat. or. 3), allerdings ohne daß H. namentlich genannt wird. Sonst wird bei Clemens der ‚edle' (γενναῖος: strom. 2, 8, 1) H. als Vertreter der wahren Philosophie neben Platon gestellt (ebd. 5, 115, 1f; vgl. das Nebeneinander von heraklitischen u. platonischen Zitaten ebd. 4, 4, 2. 10, 1. 16, 1; 5, 9, 3/7. 103f). So werden Sätze H.s bei der Kritik einzelner Phänomene der griech. Religionspraxis verwendet, zB. die Mysterien (B 14b: protr. 22, 1f), der dionysische Phalloskult (B 15: protr. 34, 5), die Bilderverehrung (B 5: protr. 50, 4). Mit Hilfe von H.zitaten verteidigt Clemens das Christentum gegen seine heidn. Kritiker: 1) Rechtfertigung des Glaubens (strom. 2, 8, 1 [B 17]. 17, 4 [B 18]. 24, 5 [B 19]; 5, 9, 3 [B 28]); 2) Martyrium (strom. 4, 49, 3 [B 25]. 50, 2 [B 29]); 3) Symbolismus (strom. 5, 59, 4f [B 29. 104]). H. dient auch der Bekämpfung von Häresien (strom. 3, 14, 1 [B 20]. 21, 1 [B 21]; 4, 10, 1 [B 23]. 16, 1 [B 24]). Zudem findet Clemens bei H. Sätze, die eine höhere Gotteskenntnis nachweisen (strom. 5, 111, 7 [B 1]. 115, 1f [B 32f]; vgl. paed. 1, 22, 1 [B 52]; 3, 2, 1 [B 62]). Die Seelenlehre H.s steht in der orphisch-pythagoreisch-platonischen Tradition: durch deren Unsterblichkeitslehre sowie die der postmortalen Befreiung oder Bestrafung wird er damit (unter Umdeutung der Weltbrandtheorie) zum Zeugen der christl. Eschatologie (strom. 4, 16, 1 [B 24]. 49, 3 [B 25]. 144, 3 [B 27]; 5, 9, 3 [B 28]. 104, 2 [B 30]. 104, 3f [B 31]; 6, 17, 2. 27, 1 [B 36]). H. fordert auch die angemessene Bemühung um die wahre Gnosis (strom. 4, 4, 2 [B 22]. 50, 2 [B 29]; 5, 59, 4 [B 104]). Er betont die Notwendigkeit der Gottesfurcht (strom. 4, 10, 1 [B 23]) u. bejaht die Tugend der Hoffnung (ebd. 4, 144, 3 [B 27]). Schließlich ist er ein Verfechter der Freiheit von den Affekten (strom. 4, 16, 1 [B 24]. 49, 3 [B 25]. 50, 2 [B 29]. 141, 2 [B 26]). – Die Lehre der Koinzidenz der Gegensätze sowie die Kosmologie H.s fehlen bei Clemens; selbst Zitate, die eine kosmologische Dimension haben, wie B 30f, werden anthropologisch ausgelegt (anders K. Schmöle, Läuterung nach dem Tode u. pneumatische Auferstehung bei Klemens v. Alex. [1974] 77/87). Ob daraus auf entsprechende H.kenntnisse zu schließen ist oder Clemens bewußt diejenigen Sätze auswählte u. benützte, die seinen jeweiligen apologetischen, protreptischen oder propädeutischen Zielen entsprachen, ist nicht festzustellen (zur formalen Art seiner Zitierweise vgl. Wiese 279/82; Marcovich, Herakleitos 318). Die Benutzung von mehreren Quellen ist wahrscheinlich, wobei, neben Florilegien u. Doxographien (zusammenfassend Wiese 288/90), Sekundärquellen, wie Plutarch (protr. 113, 3; strom. 1, 70, 3; 5, 88, 5) u. Musonius Rufus (paed. 2, 29, 3), sowie stoisierende (strom. 5, 104, 2/5), lit.-historische (ebd. 6, 17, 2; Wiese 263f) u. theologische (zu den jüd.-christl. Quellen von strom. 5 vgl. Wiese 219/25. 248) Abhandlungen eine beträchtliche Rolle gespielt haben werden.

d. Origenes. In der antichristl. Polemik des Kelsos (*Celsus) werden sorgfältig zitierte H.sätze verwendet. Alle H.zitate bei Origenes stammen aus dieser Quelle. Am Beispiel der Verwerflichkeit der Bilderverehrung argumentiert Kelsos, daß die christl. Sittenlehre keine neue Wissenschaft sei (Cels.: Orig. c. Cels. 1, 5 [VS 22 B 5]; vgl. ebd. 7, 62). Origenes (ebd. 1, 5) führt diese Ansicht auf eine allen Menschen gemeinsame sittliche Vorstellung zurück. Eine ähnliche Funktion hat der Hinweis auf den Unterschied zwischen göttlicher u. menschlicher Weisheit (B 78f) Cels.: Orig. c. Cels. 6, 12, den Origenes seinerseits (ebd. 6, 13) auf die ältere jüd. Tradition zurückführt. Aus einem Mißverständnis von Äußerungen wie B 80 soll nach Kelsos die Vorstellung des Teufels hervorgehen (Orig. c. Cels. 6, 42); den Ursprung dieser Vorstellung sieht Origenes wiederum im AT (ebd. 6, 43). Gegen die Lehre von der Auferstehung des Fleisches wird ebd. 5, 14 mit B 96 polemisiert; vgl. c. Cels. 5, 24.

e. Eusebios. Der Zeitansatz 500/499 vC. bei Eus. chron. Olymp. 70, 1 (GCS Eus. 7, 107) stammt aus Apollodoros; die weiteren Ansätze ebd. 80, 1; 81, 1 basieren auf dem fiktiven Schulverhältnis von Empedokles u. H. zu Pythagoras (vgl. Marcovich, Herakleitos

247f). – Die zahlreichen H.zitate u. -verweise in der Praeparatio evangelica stammen überwiegend aus identifizierbaren Sekundärquellen. Die Clemens entnommenen kommen in längeren Auszügen aus protr. 11, 1/23, 1 (Eus. praep. ev. 2, 3, 36 [B 27]. 37 [B 14]) u. strom. 5, 89, 1/134, 1 (praep. ev. 13, 13, 31 [B 30f]. 32 [B 21]. 39 [B 1]. 42 [B 32/4]) vor u. dienen den gleichen Zielen wie bei Clemens: Kritik der heidn. Mysterien (praep. ev. 2, 3) u. Anklage von Diebstählen aus der Philosophie der **Barbaren (ebd. 13, 13). – Ebd. 10, 2, 6 wird summarisch auf B 36 (ohne Zitat) nach Clem. Alex. strom. 6, 17, 2 verwiesen. Möglicherweise stammt die Erwähnung H.s praep. ev. 10, 4, 25 aus strom. 1, 70, 3 (B 92). Sonstige Quellen: Apollon. Tyan. sacrif. (praep. ev. 4, 13, 1 [B 108]; vgl. dem. ev. 3, 3, 11); Philo prov. (praep. ev. 8, 14, 67 [B 118]); Plut. E Delph. (11, 11, 5 [B 91]; ebd. 7 [B 76]); Amelios (11, 19, 1 [B 1]); Plat. Theaet. (14, 4, 1. 3f); Numen. frg. 25 des Pl. (14, 5, 11f); Dion. Alex. nat. adv. Epic. (14, 23, 1); Aristocl. Philos. (15, 14, 1f); Arius Did. (15, 20, 2f [B 12]); PsPlut. plac. (14, 14, 4; 15, 24, 3 [B 3]; 15, 25, 2. 26, 6. 28, 1. 29, 4. 44, 2. 48, 2. 50, 3. 51, 2. 54, 2); nach Theophrast (14, 3, 8). Eine Wiedergabe von B 79, aus unbekannter Quelle, Eus. theoph. 1, 73; Doxographisches: praep. ev. 7, 12, 1; Chronologisches: ebd. 10, 14, 15.

f. Andere Zeugnisse des 3. bis 7. Jh. Bei Dionysios v. Alex. nat. adv. Epic.: Eus. praep. ev. 14, 23, 1 wird H. neben den Stoikern in einem doxographischen Zusammenhang als Verfechter einer Lehre der Einheit des Weltalls genannt. – Das angebliche Zitat VS 22 B 126a bei Anatolios v. Alex. (decad.: 36 Heiberg; vgl. Diels, Dox. 179f) wird von Marcovich, Heraclitus 589f mit Recht als eine Fälschung angesehen, die das spätantike u. byz. Bild des Astronomen H. wiedergibt. – Act. Apollon. 19 (106 Klette) ist eine christlich umgedeutete Reminiszenz von B 5. – Arnobius versteht B 90 nat. 2, 10 im Sinne der stoischen Weltbrandlehre. Ebd. 5, 29 (B 15) ist von Clem. Alex. protr. 34, 5 abhängig (Wiese 309). Eine mögliche Anspielung auf B 3 ist nat. 2, 61 bemerkbar. – Gregor v. Naz. bietet or. 25, 15 (PG 35, 1220 A) eine Anspielung auf B 5 (vgl. Elias Cretensis zSt., der den Spruch identifiziert); carm. 1, 2, 14, 25/31 ist auf B 12 zu beziehen; carm. 2, 1, 85, 11 auf B 52. – Synes. insomn. 2: Reminiszenz von B 51; insomn. 5 nach B 118. – Zur Überlieferung vom unechten B 127 bei Epiph. anc. 104, 1 s. Marcovich, Heraclitus 593f; Wiese 43f. Doxographisches zur Feuerlehre Epiph. expos. fid. 9, 24. – Nemes. Em. nat. hom. 2 (68 Matthaei) nach Aët. plac. 4, 3, 12; nat. hom. 5 (169 M.) nach Aët. plac. 1, 3, 11; nat. hom. 5 (154f) Reminiszenz von B 60; nat. hom. 5 (160) möglicherweise nach B 36. – Cyrill. Alex. c. Iulian. 2 (PG 76, 569/72) Doxographisches nach PsPlut. plac. 2, 1, 2; c. Iulian. 8 (936): B 1 nach (Amelios bei) Eus. praep. ev. 11, 19, 1. – Augustinus verweist zweimal aus doxologischen Sekundärquellen auf H.: civ. D. 6, 5 nach Varro (ant. rer. frg. 8 Cardauns); c. Iul. 4, 75 nach Julian v. Aeclanum (wohl aus ad Turbant. 2). – Die wörtlichen H.zitate bei Theodoret (affect. 1, 70 [B 34]; 1, 88 [B 18. 22]; 8, 39 [B 24f (vgl. 8, 40f)]; 8, 41 [B 27]; 11, 7 [A 21]) stammen von Clemens v. Alex.; dazu Wiese 312/4, der auf Deutungen, die von denen von Clemens abweichen, hinweist (bes. zu B 22). Sonstige Quellen Theodorets: Eusebios (affect. 2, 88 [B 1]); Aët. plac. (affect. 1, 97 [B 3: vgl. 4, 22]; 4, 12f. 15f. 21/3; 5, 18. 23; 6, 13); zu affect. 2, 10 vgl. Diels, Dox. 170. – In der sog. Theosophia: § 43 Erbse Reminiszenz von B 16; § 67 E.: B 34, wahrscheinlich nach Clem. Alex. strom. 5, 115, 3 u. als Deutung von Mt. 11, 15 (bei Clemens Lc. 14, 35) verstanden; § 68 = B 5; § 69 = (unechtes) B 127 (zur Überlieferung vgl. Marcovich, Heraclitus 593f); § 74 = unechtes B 128; ω (Συμφωνία) 15 (207 E.) nach B 50f. – In der von Plotin u. Jamblich ausgehenden neuplatonischen Tradition stehen die Anspielungen auf B 84 bei Aineias v. Gaza (dial.: 5 [dort ebenfalls Nachhall von B 60] u. 8 Colonna). – Max. Conf. loc. comm. 34 (PG 91, 897 A) = B 131 ist eher als Anspielung auf das möglicherweise unechte B 46 zu deuten; loc. comm. 46 (937 BC) = B 135 ist nach Marcovich, Heraclitus 598 auf ein Mißverständnis von Xen. mem. 1, 7, 1; inst. Cyr. 1, 6, 22 zurückzuführen; zu loc. comm. 8 (776) s. VS 22 Anm. zu B 136.

V. Andere christl. Autoren. Calcid. in Plat. Tim. 237: vgl. Stoisch-Poseidonisches bei Sext. Emp. adv. math. 7, 130; in Plat. Tim. 251 einer ähnlichen Quelle entnommen; ebd. 280 (Feuer als Grundstoff, vgl. 325); ebd. 297 = Numen. frg. 52 des Pl.; in Plat. Tim. 322 (Dunkelheit H.s, nach Cic. fin. 2, 15). – Zur Wertung der zahlreichen Zitate (B 108/19; meist aus späten kynisch-stoischen Quellen) bei Joh. Stobaios vgl. Marcovich, Herakleitos

266. 320. – Zu spätneuplatonischen Aussagen (Elias in Porph. introd. 1, 3 [Comm. Aristot. Gr. 18, 1, 41]; David in Porph. introd. 1, 7 [ebd. 18, 2, 105]; PsElias in Porph. introd.: 28 Westerink) über die Schwierigkeit, H. zu verstehen, vgl. M. Marcovich, Pseudo-Elias on Heraclitus: AmJournPhilol 96 (1975) 31/4. – Zum Nachleben H.s in der byz. Welt vgl. J. Irmscher, H. in Byzanz: WissZsLeipzig 11 (1962) 559/65.

D. Ikonographie. (G. M. A. Richter, The portraits of the Greeks 1 [London 1965] 80f; Marcovich, Herakleitos 256; G. Schwarz/J. Frel, H. in Ephesos: J. Paul Getty Museum Journal 5 [1977] 161/74). Der Name H.s erscheint auf der fragmentarischen Inschrift einer Statuenbasis des 3. Jh. vC. aus dem Aphroditetempel von Paphos (SupplEpigrGr 20 nr. 183). Aus PsHeraclit. ep. 4 läßt sich ferner schließen, daß es in Ephesos ebenfalls ein Standbild H.s gab, welches ihn, der kynischen Tradition entsprechend, als Herakles darstellte. Die möglicherweise erst im 1. Jh. nC. entstandene Statue ist wahrscheinlich das Vorbild für die auf ephesischen Münzen des 2. u. 3. Jh. vorkommenden Bildnisse eines dem Philosophentypus entsprechenden H., der einen Knotenstock (an die Keule des Herakles als Waffe im kynischen Kampf [zurückhaltend Kindstrand 160f] gegen die Laster ist da eher zu denken als an das Herrscherinsignium des königlichen Geschlechts H.s) in der linken Hand hält. Den Münzbildnissen entspricht, wie G. Lippold gesehen hat (Das Bildnis des H.: AthMitt 36 [1911] 153/6), die in severischer Zeit entstandene H.-Porträtstatue aus Gortyn (vgl. Richter aO. Taf. 306/13; K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner u. Denker [Basel 1943] 160f. 172f. 215). Eine Reihe von mindestens 7 Porträtköpfen, Marmor-Repliken, die auf ein Original des 4. Jh. vC. zurückgehen, ist hypothetisch als H.typus bezeichnet worden (Schwarz/Frel aO. 164/9. 174). H. wurde in spätantiken Porträtgalerien neben anderen Philosophen u. Dichtern dargestellt; es wird ferner vermutet, daß ein H.bild, mit porträthaften Zügen eines düster dreinblickenden, bärtigen Mannes, auf einem Hermenpfeiler (*Herme) des 4. Jh. nC. aus dem ephesischen Nymphaeum Traiani vorkommt (ebd. 169/74). Eine Statue des H. aus Bronze stand im Zeuxippos von Kpel (Christodoros v. Koptos: Anth. Pal. 2, 354/6; dazu R. Stupperich, Das Statuenprogramm in den Zeuxippos-Thermen: IstMitt 32 [1982] 226f Abb. 5 nr. 69; vgl. ebd. 212 zur vermutlichen Entstehung der Statuenausstattung in der Zeit Konstantins d. Gr.). – Ein H.bildnis im Rahmen eines philosophischem Gedankengut gewidmeten Programms aus dem Wohngebäude unter dem Trierer Dom (1. Viertel 4. Jh.) wird von E. Simon, Die konstantinischen Deckengemälde in Trier (1986) 24f Taf. 4 vermutet.

U. Burkhard, Die angebliche H.nachfolge des Skeptikers Aenesidem, Diss. Bonn (1973). – J. F. Kindstrand, The Cynics and Heraclitus: Eranos 82 (1984) 149/78. – G. S. Kirk, Heraclitus. The cosmic fragments (Cambridge 1954). – G. S. Kirk/J. E. Raven/M. Schofield, The presocratic philosophers² (Cambridge 1983). – A. A. Long, Heraclitus and stoicism: Philosophia 5/6 (1975/76) 133/56. – M. Marcovich, Heraclitus (Merida 1967); Art. Herakleitos nr. 10: PW Suppl. 10 (1965) 246/320; Hippolytus and Heraclitus: StudPatr 7 = TU 92 (1966) 255/64. – C. Ramnoux, Études présocratiques: RevPhilos 151 (1961) 93/107; 152 (1962) 76/89. – L. Rossetti (Hrsg.), Atti del Symposium Heracliteum 1981, 1 (Roma 1983). – E. N. Roussos, Ὁ Ἡράκλειτος στὶς Ἐννεάδες τοῦ Πλωτίνου, Diss. Athen (1968). – H. Wiese, H. bei Klemens v. Alex., Diss. Kiel (1963).

Gerard O'Daly.

Herberge.

A. Allgemeines. Die Gewährung von Unterkunft an Fremde gilt ursprünglich als Gebot der *Gastfreundschaft. Die Fremden-H. haben subsidiären Charakter u. entstehen dort, wo auf unbesiedelten Wegstrecken kein

Gastfreund zu finden wäre oder wo infolge zu großen Zustroms von Fremden die Gastfreundschaft nicht mehr auszureichen vermag. Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen H., die von Landesherren, vom Gemeinwesen, von Vereinigungen oder privaten Stiftern errichtet sind u. die den Reisenden unentgeltlich offenstehen, also dem Grundsatz nach die unentgeltlich gewährte Gastfreundschaft fortsetzen, u. andererseits den gewerblichen Wirtshäusern, in denen vom Gast Bezahlung gefordert wird; sie werden hier behandelt, soweit sie auch Übernachtung anbieten. Normalerweise dient die H. zum vorübergehenden Aufenthalt. Doch entstehen unter besondern Bedingungen in voneinander unabhängiger Entwicklung H., die Personen für längere Zeit aufnehmen, wie zB. die Stiftungen buddhistischer Könige in Indien u. Ceylon (A. Philipsborn, Die sog. Krankenhäuser Aśokas: AnnInstPhilolHistOrientSlav 12 [1952] 373/9), die H., die bei den ägypt. Tempeln der Ptolemäerzeit bezeugt sind (U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit 1 [1922] nr. 12. 14. 120.; F. v. Woeß, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit [1923] 140/6), u., bis in die Gegenwart nachwirkend, die christl. Xenodochien (s. u. Sp. 617).

B. Nichtchristlich. I. Nichtisraelischer Orient. a. Literarische Zeugnisse. Die ältesten Nachrichten über H. stammen aus dem Vorderen Orient, wo H. für den Karawanenverkehr unentbehrlich waren. Sie reichen bis ins 20. Jh. vC. zurück für den Verkehr von Syrien nach Anatolien u. nach Ägypten (Hiltbrunner, Gasthaus 5). P. Garelli, Les Assyriens en Cappadoce (Paris 1963) 303f stellt aus Keilschrifttexten mit Abrechnungen von Reisekosten die zwischen ¼ u. 40 Sikel schwankenden Preise der H. zusammen. Für das beginnende 5. Jh. vC. steht bei Herodot (5, 52/4) die Beschreibung der pers. Königsstraße von Sardes nach Susa mit militärisch bewachten Poststationen für offizielle Reisende u. Kuriere u. für Private zugänglichen, sehr schön ausgestatteten H. (καταλύσιες κάλλισται), 111 in Abständen von je einer Tagereise. Die pers. Reichspost (Angareion) lebt über das Perserreich hinaus fort, am bekanntesten im, als Organisationsform von den Ptolemäern vermittelten, ‚cursus publicus' der röm. Kaiserzeit. Den Transport des arab. Weihrauchs zur Hafenstadt Gaza beschreibt Plin. n.h. 12, 52/65: Für Wasser, Kamelfütterung, H. u. Wegzölle fielen an Unkosten 688 Denare pro Kamel an. In Ägypten gab es seit dem Neuen Reich in Hafenplätzen des Deltas (Tanis) sowie in Memphis beim Astartetempel Quartiere für syr. u. phönikische Kaufleute, Warenstapelplätze, wo sie freilich auch geschlafen haben werden. Ein Straßennetz mit H. fehlt im Niltal, wo der Handelsverkehr zu Schiff auf dem Nil abgewickelt wurde u. man im Boot übernachtete. Dagegen wurden die Karawanenwege vom oberen Niltal zum Roten Meer schon um die Wende vom 3./2. Jtsd. durch Anlage von Wasserstellen passierbar gemacht (H. Kees, Ägypten = HdbAltWiss 3, 1, 3, 1 [1933] 123); Plin. n.h. 6, 102 spricht von H. (mansiones) an den Wasserstellen auf dem Weg von Koptos zum Rotmeerhafen Berenike. Die H. an der von Kaiser Hadrian angelegten neuen Straße von Antinupolis zum Roten Meer rühmt die Bauinschrift IGRom nr. 1142 vJ. 137 nC. Neben Handel u. Staatsgeschäften war der Besuch von Heiligtümern Anlaß zu Reisen. Pilger-H., wie sie G. Ebers (Ägypt. Studien [1900] 328) vermutet hat für die Herodt. 2, 60f erwähnten 700000 Menschen, die sich alljährlich zum Fest der katzenköpfigen Göttin Bastet in Bubastis einfanden, sind allerdings undenkbar. Der Luxus so riesiger Bauten, die nur einmal im Jahr genutzt worden wären, in einem Klima, das ein Übernachten im Freien erlaubt, ist nirgendwo nachzuweisen, u. spätere H. an Wallfahrtsorten sind in ihrer Kapazität stets nur auf den dauernden, regelmäßigen Pilgerstrom berechnet. Eine Bürde waren für die Priester der Isis von Philai Staatsbeamte u. Soldaten; sie hatten als Amtspersonen Anspruch auf Gastgeschenke, Verpflegung u. Unterkunft. Eine Eingabe an König Ptolemaios VIII Euergetes II (170/116 vC.), in der die Priesterschaft sich beschwerte, wurde in ägypt. u. griech. Sprache als Inschrift auf einem Pfeiler vor dem Tempel den Besuchern vor Augen gestellt (A. Bernand, Les inscriptions grecques de Philae 1 [Paris 1969] nr. 19 mit Komm. S. 190). Für den hellenist. Wallfahrtsbetrieb im 2. Jh. nC. bietet die Schilderung, die Lucian entwirft, das beste Beispiel: Es gibt in Hierapolis keine Tempel-H. der dort verehrten Göttin, sondern die Herkunftsstädte der Pilger haben jede ihren bestimmten Quartiergeber (D. syr. 56; Kötting 63_{324}).

b. Gebäude u. Inschriften. Während die Straßen schon in ältester Zeit Spuren hinter-

lassen haben, sind die aus ungebrannten Lehmziegeln u. gestampfter Erde gebauten H. zur Unkenntlichkeit zerfallen. Die ältesten Reste von aus Stein u. Kalkmörtel, später aus gebrannten Ziegeln errichteten H. stammen im Iran aus der späten Sassanidenzeit (Siroux, Caravansérails 3f; ders., Voies 40f). Die zweckbedingte u. über Jahrtausende festgehaltene Bauform ist jedoch schon für die Frühzeit anzunehmen: Ein quadratischer oder rechteckiger Grundriß, mit einem einzigen Tor in der Mitte der der Straße zugewandten Seite der Umfassungsmauern. Entlang der Innenseite der Mauer sind die Wohnräume aufgereiht, abgeteilt durch Zwischenwände, die im rechten Winkel von der Mauer weg vorspringen. Nach dem Hof hin bleiben die Räume offen; sie sind nicht sehr groß, etwa 5½×3½ m ist ein übliches Maß. Im hintern, dunklen Teil werden die Tiere untergestellt, für die an der Rückwand Tröge eingelassen sind. Als Tränke dient ein in der Mitte des Hofes angelegter Brunnen. Wenn man den Schlafraum vom Stall durch eine parallel zur Außenmauer stehende Rückwand trennt u. die Zwischenwände der Stallungen wegläßt, entsteht an der Innenseite der Umfassungsmauer eine ringsumlaufende Galerie. In großen zweistöckigen Anlagen befinden sich die zum Hof hin offenen Wohn- u. Schlafräume im oberen Stockwerk, unten Warenlager u. Kontore. Das kleinere Rasthaus an den Landstraßen wird seit islamischer Zeit Han genannt. Seine Bauweise paßt sich der Region an: In der Ebene achtet man auf gute Durchlüftung u. Kühle, im Gebirge wird der Schutz vor Kälte u. Unwetter wichtiger. Die große, vor allem in den Städten zu findende H. heißt in islamischer Zeit Karawan-Saray; sie dient neben der Übernachtung vor allem dem Umschlag der Handelsgüter u. dem Zusammenstellen von Transportkarawanen. Die Räume sind für mehrtägigen Aufenthalt bequemer eingerichtet. (Zur Größe des Karawanenhofs der syr. Stadt Hatra s. F. Altheim, Niedergang der alten Welt 1 [1952] 151.) Die archäologische Identifizierung von Bauresten als H. ist schwierig (vgl. Hiltbrunner, Gasthaus 6f). Gesichert durch Inschrift zB. die Karawanserei von Palmyra (M. Rostovtzeff, Caravan cities [Oxford 1932] 129; ders., Les inscriptions caravanières de Palmyre: Mélanges G. Glotz 2 [Paris 1932] 793/811; J. Starcky, Palmyre [Paris 1952] 69/78). Ein Han an der Straße nach Emesa benutzte im rückwärtigen Teil eine in den Felsen gehauene Grotte als Stall; vom davorgebauten Wohnteil der H. sind geringe Mauerreste übrig; in der oben an der Felswand angebrachten Inschrift rühmt sich der Stifter, er habe hier das Pandocheion u. immerfließende Brunnen errichtet, damit die Reisenden Rast u. Erquickung fänden (P. Perdrizet/Ch. Fossey: BullCorrHell 20 [1896] 396). Ähnliche Gründer-Inschriften: Waddington, Inscr. nr. 2408. 2462f (vJ. 396/97 nC.); R. Mouterde/A. Poidebard, La voie antique des caravanes entre Palmyre et Hit au 2e s. ap. J. C.: Syria 12 (1931) 101/5. Einen sicheren Rückschluß erlaubt auch der arab. Ortsname Funduq, der aus dem griech. πανδοχεῖον stammt. Eine Aufnahme der Gebäudereste in einem geschlossenen Gebiet, dem Kalkgebirge des Belusmassivs im Hinterland von Antiochia, bietet Tchalenko, darunter sowohl Wirts-H. wie Karawanen-H. u. Gemeindehäuser.

II. Griechisch-römisch. a. Terminologie. Die griech. Bezeichnungen für H. sind κατάλυμα, καταγώγιον, κατάλυσις, σταθμός. Ξενών ist das begrifflich weiteste Wort, es umfaßt Gastzimmer des Privathauses ebenso wie öffentliche u. gewerbliche H. Spät u. nur im byz. Osten (Ägypten, Syrien bis zum Taurus) wird ἀπαντητήριον gebraucht für eine H., die im Staatsauftrag Reisenden dient, aber auch von Klöstern unterhalten wird (L. Robert, Recherches épigraphiques: RevÉtAnc 62 [1960] 359 bzw. ders., Opera minora selecta 2 [Amsterdam 1969] 875; M. Gough, Some recent finds at Alahan: AnatolStud 5 [1955] 116f). Πανδοχεῖον wird, mit Ausnahme von Syrien, nur für die gewerbliche Wirts-H. gebraucht, καπηλεῖον für die Schenkwirtschaft ohne H. Im lat. Sprachraum unterscheiden die Wörter caupona u. taberna begrifflich nicht, wie das Griechische, zwischen Schenke u. H.; taberna wird erst durch den Zusatz deversoria eindeutig im Sinn von H. Deversorium u. stabulum (H. mit Stallung) bieten immer Übernachtung an. Seit dem Ausgang des 1. Jh. vC. legen sich die Wirte die vornehmeren Bezeichnungen hospes (Wirt) u. hospitium (Wirtshaus, H.) zu, die bis dahin der Gastfreundschaft vorbehalten waren (Hiltbrunner, Gasthaus 13). Mansio, terminologisch für die Übernachtungsstation der Staatspost, geht auch in den allgemeinen Sprachgebrauch über.

b. Gewerbliche Wirtsherberge. 1. Klassisches Griechenland. Die Griechen unterschei-

den genau zwischen dem Gastgeber (ξενοδόκος) im Privathaus, der seine Gastfreundschaft (ξενοδοκία) als Ehrenpflicht übt, u. dem Bezahlung fordernden Gastwirt (πανδοκεύς); vgl. Hiltbrunner, ξενοδοχεῖον 1487f. Die festverankerte Tradition der unentgeltlichen Gastfreundschaft läßt es als unehrenhaft erscheinen, vom Gast Bezahlung zu verlangen. Die Wirte sind deshalb sozial deklassiert. In der Wirts-H. (Pandocheion) übernachtet nur, wer am Ort keinen Gastfreund hat, also nur ausnahmsweise Angehörige der oberen u. mittleren Gesellschaftsschichten. Dem schlechten Publikum entspricht der meist üble Zustand der H. Man braucht die Ausdrücke ‚Wirt sein' u. ‚beim Wirt wohnen' als Schmähung (ders., Gasthaus 8). Die Komödien des Aristophanes zeichnen das Milieu: ran. 114 erkundigt sich Dionysos nach dem Reiseweg, den H. u. den Wirtinnen, ‚wo es am wenigsten Wanzen gibt'. Die Wirtinnen, mit denen er in Streit gerät (549/78), sind Metöken; für eine Athenerin wäre das verrufene Gewerbe unvorstellbar. Platon fordert sogar eine einjährige Gefängnisstrafe für jeden Bürger, der sich u. seine Familie so tief erniedrigt, u. für jeden Rückfall die Verdoppelung der Strafe (leg. 11, 919e). Theophrast charakterisiert den zum Äußersten fähigen Gesetzlosen damit, daß er sogar das Gewerbe eines Wirts, eines Bordellhalters oder eines Steuervogts auszuüben u. kein noch so schimpfliches Treiben für unter seiner Würde zu halten bereit wäre (char. 6, 5).

2. Hellenismus u. Rom. Im PTebt. 230 ist eine Wirts-H. in einem Dorf des ptolemäischen Ägypten aE. des 2. Jh. vC. für längere Zeit der Unterschlupf von Verbrechern, bevor sie verhaftet werden. Die röm. Verhältnisse unterscheiden sich kaum von den griechischen. Die Gruselgeschichte vom Wirt, der seinen Gast, um sich dessen Geld anzueignen, im Schlaf ermordet, ist ein literarisches Wandermotiv (Chrysipp.: SVF 2, nr. 1205; Cic. inv. 2, 14; div. 1, 57; Val. Max. 1, 7 ext. 10). Martial (epigr. 3, 59) führt die am tiefsten verachteten Handwerker in absteigender Reihenfolge vor: Schuster, Walker, Wirt: Der caupo bildet den Schluß. Immerhin sind die Wirte in der Kaiserzeit wie andere Berufe in Korporationen organisiert (A. Stöckle, Spätröm. u. byz. Zünfte = Klio Beih. 11 [1911] 156). Die Unterscheidung von tabernae vinariae (Schenken) u. tabernae deversoriae (H.) bleibt, da die Adjektive meist weggelassen werden, oft fraglich. So gibt Isidor v. Pelusion (ep. 1, 337 [PG 78, 376]) bei der Erläuterung des Ortsnamens Tres Tabernae (Act. 28, 15) als Übersetzung sowohl πανδοχεῖον wie καπηλεῖον (‚Schenke'). Archäologische Reste sind nur dort sicher als H. identifizierbar, wo Inschriften eine Aussage darüber enthalten. Das Material für die lat. sprechende Hälfte des Imperium Romanum bietet Kleberg. – Während in den Städten sich die Schenkwirtschaften in der Innenstadt um Forum, Theater u. Thermen konzentrieren, liegen die H. meist in Nähe der Tore, außerhalb wie innerhalb (vgl. Plaut. Pseud. 658), dies wegen der Verkehrsbeschränkungen für Wagen u. Pferde im Stadtinnern. Das wirkt in auf die Römerzeit zurückgehenden Stadtanlagen bis heute nach: Die alten Gasthöfe befinden sich in der Gegend des früheren Mauerrings der Altstadt, im Gegensatz zu den germanischen Straßensiedlungen, wo sie im Zentrum am Markt der Hauptstraße liegen. Besitzer von an Verkehrswegen gelegenen Landgütern verschafften sich eine zusätzliche Einnahme durch H., die sie von ihren Sklaven bewirtschaften ließen (Varro rust. 1, 2, 23; Paul./Fest. s. v. Caediciae tabernae [39 Lindsay]). Für Zimmer u. Stall war ein Entgelt (locarium) zu entrichten (Varro ling. 5, 15). Da auch Grabstätten an den Straßen vor den Städten angelegt waren, wurden sogar auf dem zu ihnen gehörenden Grund tabernae eingerichtet, die nicht bloß Schenkwirtschaften waren; die Inschriften nennen Gästezimmer (habitationes: CIL 6, 31852) u. Stallung (stabulum: CIL 6, 36262). Straßen-H., darunter auch gewerbliche, an wichtigen Verkehrspunkten werden oft zu festen Ortsnamen (Kleberg 63/73). Thermalquellen gaben, wie Sen. ep. 89, 21 mißbilligend bemerkt, überall Anlaß zum Bau von Luxus-H. Die wenig geachteten Syrer u. Syrerinnen spielten auch im Westen eine Hauptrolle im Wirtsgewerbe (Lucil. frg. 128 Marx; Copa 1; Iuvenal. 8, 159/61; IG 14, 24 [Syrakus]). Typische Milieuschilderungen bieten die Inschriften von Aesernia (CIL 9, 2689; dazu Kleberg 119; Hiltbrunner, Gasthaus 12) u. die Romanliteratur (zB. Petron. sat. 92. 94f; Apul. met. 1, 11/7). Die Ausstattung war dürftig, die Matratzen mit Schilf gestopft (Plin. n. h. 16, 158). Die Reklame versprach freilich mehr: Ein Bad mit stadtröm. Komfort u. freundlichste Bedienung (CIL 11, 721; 14, 4015), beste Erholung u. Essen (CIL 13, 2301). Allgemein wurde

vom weiblichen Bedienungspersonal erwartet, daß es auch sexuelle Wünsche der Gäste erfüllte (Kleberg 89/91), eine Meinung, die auch im röm. Recht Ausdruck findet (Ulp.: Dig. 3, 2, 4, 2; 23, 2, 43 pr./9). Das Wirtsgewerbe macht unehrenhaft. Senatoren u. anderen Standespersonen ist die Ehe mit Wirtinnen u. deren Töchtern verboten (Cod. Theod. 4, 6, 3); der Verbindung mit Bedienerinnen wird überhaupt jeder Rechtsschutz versagt. Erst Kaiser Constantin hat iJ. 326 eine Ehebruchsklage bei der Besitzerin der H., wenn sie nicht selber Gäste bedient hat, zugelassen (Cod. Theod. 9, 7, 1). Constantins Mutter *Helena war als stabularia rechtlich nicht uxor, sondern concubina seines Vaters gewesen, u. selbst Ambrosius, der sie als die bona stabularia preist (obit. Theod. 42 [CSEL 73, 393]), verbindet mit ihrem Lob den Psalmvers ,de stercore erigit pauperem' (Ps. 113 [112], 7; vgl. W. Steidle, Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius u. die Helena-Legende: VigChr 32 [1978] 100). Wirte sind vom Dienst in der Armee u. im Staat ausgeschlossen (Cod. Theod. 7, 13, 8); sie erhalten im Theater u. Circus keine Sitzplätze (ebd. 15, 13, 1). Es wird andererseits übel vermerkt, wenn eine Standesperson sich in der Wirts-H. wohlfühlt. Sueton berichtet empört, Vitellius, der spätere Kaiser, habe sich auf der Reise zum Niederrhein ,per stabula ac deversoria' mit Maultiertreibern u. gewöhnlichen Reisenden angebiedert (vit. Vit. 7, 3). Das christl. Verbot für Kleriker, Wirts-H. aufzusuchen (s. u. Sp. 621 f), wurzelt in dieser herkömmlichen Einschätzung.

c. Nichtgewerbliche Herberge. 1. Griechenland. (Vgl. Hiltbrunner, Gasthaus 8/10.) Der Tiefstand des privaten Gastgewerbes rief nach staatlichen Abhilfemaßnahmen, wie sie Platon (leg. 12, 6, 952d/3e) u. Xenophon (vect. 3, 12) vorschlagen. H. an Fest- u. Kurorten sind in bedeutenden archäologischen Resten erhalten: Das Leonidaion von Olympia (Grundriß 80 × 74 m); die H. für die Pilger, die im Asklepiostempel von *Epidauros Heilung von Krankheiten suchten (Grundriß 77 × 77 m); H. beim Tempel des Heilgottes Amphiaraos in Oropos. Literarisch bezeugt Thukydides (3, 68, 3) eine H. für die Besucher des Heratempels in Plataiai, zweistöckig als ein quadratischer Bau mit 200 Fuß Seitenlänge. Solche Tempel-H. existierten bis in die christl. Zeit: Kaiser Julian lobt den Bischof Pegasios v. Ilion dafür, daß er heidn. Bauwerke nicht zerstört u. nur vom κατάλυμα sich Steine geholt habe (ep. 79 [1, 2^2, 85 Bidez]). Da es keine heidn. Priester mehr am Ort gab, war offenbar die Tempel-H. nicht mehr genutzt u. zum Abbruch frei. Reisenden Handelsleuten dürfte die große H. gedient haben, die O. Broneer bei den Ausgrabungen der Süd-Stoa in Korinth entdeckt hat (The south stoa and its Roman successors: Corinth. Results of excavations 1, 4 [Princeton 1954] 10. 98f). Besonders an Häfen u. Seehandelsplätzen richteten Kaufmannskorporationen ihre H. ein, die außer der Übernachtung zum Stapeln der Waren u. deren Umschlag dienten. Am besten sind auf Delos erhalten die H. der landsmannschaftlichen Vereinigung der Italiker u. die H. der Poseidoniasten von Beirut. Fremde, die in staatlichem Auftrag als Abgesandte kamen, wurden meist wie Gastfreunde in Privathäusern untergebracht, deren Besitzern eine Beherbergungspflicht auferlegt war. Solche Verpflichtungen hatte man schon im alten Orient gekannt, ebenso wie die Befreiung davon als begehrtes Privileg (A. F. Rainey, Business agents at Ugarit: IsrExplJourn 13 [1963] 317). Die griech. Bürger begannen damit, sich durch den Bau gemeindeeigener H. der Last von Einquartierung zu entziehen. Schon im 2. Jh. vC. gibt es in Sparta ein κατάλυμα τῶν Ῥωμαίων καὶ δικαστᾶν (E. Ziebarth, Zum ,Gasthaus der Römer u. Richter' in Sparta: RhMus 64 [1909] 335f).

2. Römisches Imperium. In Italien gibt es kaum etwas, was den griech. H. für Tempelbesucher gleichkäme. In kleinem Maßstab vergleichbar ist die von Plinius erwähnte Gemeinde-H. für die Besucher der hl. Clitumnusquelle (ep. 8, 8, 6). Kaufleute hatten ihre H. in den Hafenstädten Puteoli, wo die Inschrift CIL 10, 1579 tabernae mit Zisterne auf dem Grundstück der Korporation der Heliopolitaner nennt, u. in Ostia. Das ,hospitium publicum' für Vertreter fremder Staaten, die mit Anliegen an den Senat nach Rom kamen, wurde in der ,villa publica' außerhalb der sakralen Stadtgrenze, befreundeten Abgesandten allerdings durch Unterbringung in Privathäusern vornehmer röm. Familien gewährt, so wie umgekehrt Römer, die im Staatsauftrag reisten, unterwegs gegenüber den Gemeinden Anspruch auf Unterkunft geltend machten. Unter der röm. Herrschaft bedeutete der Einquartierungszwang für die Bürger eine schwere Last. Die Errichtung von gemeindeeigenen H. ist jetzt öfter be-

zeugt. Im lykischen Arneai stiftete iJ. 101/02 nC. ein Bürger 3000 Denare für den Umbau des Gymnasions in eine Gemeinde-H. (Parochion: TitAsMin 2, 3 nr. 759, dazu L. Robert, Taxeion: Hellenica 11/2 [Paris 1960] 16_4). Auf ihr Gymnasion pflegten die Gemeinden stolz zu sein (*Gymnasium); daß sie es opferten, zeigt, wie wichtig ihnen der Zweck war. Im J. 238 beschwerten sich die Einwohner des Thermalbadeortes Skaptoparai in Thrakien, die pflichtgemäß die röm. Beamten aufnahmen, gegen die Inanspruchnahme durch Unberechtigte (Ditt. Syll.[3] nr. 888, 26/87). Im J. 231 bestätigte der Legat von Syrien den Bürgern von Phanai: ‚Weil ihr einen ξενών habt, könnt ihr nicht gezwungen werden, Einquartierung in eure Häuser aufzunehmen' (Ditt. Or. nr. 609). Verzicht u. Zurückhaltung röm. Beamter beim Beherbergungsanspruch galt als rühmenswerte Ausnahme (Cic. Att. 5, 16, 3; Plut. Cat. min. 12, 3/6; vgl. Hiltbrunner, Gasthaus 13f). – In der Kaiserzeit wird die Beherbergung im Rahmen des cursus publicus streng geregelt. Die Stationen an den Reichsstraßen sind mutationes, wo nur Pferdewechsel stattfindet, u., in Abständen von einer Tagereise, mansiones, wo übernachtet wird. In das Netz sind auch Militärposten (praetoria) einbezogen, oft mit mansiones am Ort verbunden. Hauptquelle für die Organisation des cursus publicus sind die Sammlungen der Kaisergesetze (Cod. Theod. 8, 5; Cod. Iust. 12, 50). Grundsätzlich sind die Einrichtungen Privatreisenden nicht zugänglich, so daß oft neben den mansiones privatgewerbliche tabernae für diese errichtet wurden. Streng ließ sich die Beschränkung nur für die Transportmittel (Pferde, Wagen) durchführen, zumal an alten Verkehrswegen längst bestehende H. in das System einbezogen wurden. Über die örtliche Lage der einzelnen Stationen informieren die spätantiken Itineraria u. Reiseberichte, am ergiebigsten solche, die sich auf Reisen von christl. Pilgern nach Jerusalem beziehen, zB. das Itinerarium Burdigalense vJ. 333 u. das Itinerarium der Egeria vom Ende des 4. Jh. Frühere heidn. Quellen sind zB. Ailios Aristeides, der or. 48, 61 K. seine Winterreise durch Thrakien auf der via Egnatia schildert, wo Kaiser Nero (CIL 3, 6123) tabernae u. praetoria hatte anlegen lassen. Die tabernae für Privatunterkunft waren also getrennt von den Militärposten mit H. für offizielle Reisende. Anscheinend waren die tabernae im Laufe eines Jh. so sehr heruntergekommen, daß sie Ailios Aristeides zu bitteren Klagen Anlaß gaben. Ebenso beschreibt er seine Reise von Smyrna nach Pergamon als eine Reihe von Enttäuschungen, weil er an allen aufgezählten Stationen nirgends anständig unterkam (or. 51, 2/8 K.). Das Reisejournal des Beamten Theophanes aus Hermupolis, abgefaßt zwischen 317 u. 323, behandelt A. Alt (Stationen der röm. Hauptstraße von Ägypten nach Syrien: ZsDtPalästVer 70 [1954] 154/66). Archäologisch nachgewiesen sind H. des cursus publicus vor allem in Palästina (C. Kuhl/W. Meinhold, Römische Straßen u. Straßenstationen in der Umgebung von Jerusalem 2: PalästJb 25 [1930] 108/24; A. Alt, Der südl. Endabschnitt der Straße Bostra – Aila: ZsDtPalästVer 59 [1936] 102/6; S. Mittmann, Die röm. Straße von Gerasa nach Adraa: ebd. 80 [1964] 118_{15}; P. Welten, Bezeq: ebd. 81 [1965] 156/60; Reste von H. auf dem Gebiet des heutigen Albanien: N. G. L. Hammond, The western part of the via Egnatia: JournRomStud 64 [1974] 185/94; am Gebirgspaß des Großen St. Bernhard: L. Blondel, La route romaine du Mont-Joux: Hommages à A. Grenier = Coll. Latom 58 [Bruxelles 1962] 308/15).

3. Julians heidnische Xenodochien. Im Rahmen seines Restaurationsversuchs befahl um 362/63 Kaiser Julian dem Oberpriester Arsakios v. Galatien: ξενοδοχεῖα καθ' ἑκάστην πόλιν κατάστησον πυκνά (‚errichte in jeder Stadt zahlreiche H.': ep. 84 [1, 2[2], 145 Bidez]). Die Streitfrage, ob Julian mit seinen Anordnungen zur Gründung heidnischer Fürsorgezentren beabsichtigte, die bestehenden christl. Xenodochien zu überbieten u. deren Werbekraft durch seine großzügig dotierten u. allen ohne Rücksicht auf ihre Religion offenstehenden Anstalten zu schwächen, oder ob er nur auf nichtchristliche Vorbilder wie syrische Tempel-H. (s. o. Sp. 604) u. jüdische Synagogen-H. (s. u. Sp. 614f) zurückgriff, weil es, wie Bolkestein (Wohltätigkeit 476/83) gemeint hat, christliche Xenodochien noch kaum in beachtlicher Zahl gegeben habe, wird durch das frühe Datum der Kpler Gründungen (s. u. Sp. 618f) entschieden. Julian kannte sich in Kpel so gut aus, daß er um die dortigen christl. Xenodochien gewußt haben muß. Mit ξενοδοχεῖα verwendet er zudem bewußt den ausschließlich christl. Terminus (s. u. Sp. 617f). Wie der christl. Kleriker (s. u. Sp. 621f) soll nach Julian auch der heidn. Priester weder im Theater sitzen noch im Wirtshaus zechen

oder ein unehrenhaftes Gewerbe ausüben (ep. 84 [1, 2², 145 Bidez]). Der von Gregor v. Naz. erhobene Vorwurf der Nachahmung christlicher Vorbilder (or. 4, 111f [SC 309, 266/70]) besteht demnach zu Recht. Der frühe Tod des Kaisers hat die Entstehung nichtchristlicher Xenodochien verhindert.

III. Israelitisch-jüdisch. a. Altisrael. Die israelischen Städte der späten Königszeit dürften das übliche Gästehaus aufzuweisen gehabt haben. Im Westturm der Stadtmauer von Debir sind sechs Räume aufgrund der Kleinfunde als städtische H. für fremde Kaufleute gedeutet (W. F. Albright, The excavation of Tell Beit Mirsim 3 = AnnAmSchOrientRes 21/2 [New Haven 1943] 46f; vgl. G. E. Wright, Bibl. Archäologie [1958] 185). Eine weiträumige Anlage an der Straße durch den Negev, der bis in byz. Zeit nicht Wüste, sondern wohl bewässertes Kulturland war, hat W. Zimmerli (Die landwirtschaftliche Bearbeitung des Negeb im Altertum: ZsDtPalästVer 75 [1959] 150) als Karawanen-H. gedeutet; er verweist auf den atl. Bericht über die Bauten des Königs Ussia (2 Chron. 26, 10). Wie man sich den Ort, an dem die Söhne Jakobs auf ihrer Reise von Ägypten nach Kanaan mit ihrer Eselskarawane übernachten (Gen. 42, 27/43, 21), vorstellen darf, bleibt ungewiß. Daß es eine Wasserstelle ist, an der gerastet wird, ergibt sich aus der Sache; doch das hebr. Wort mālôn bedeutet nur ,Ort zum Übernachten', u. Ex. 4, 24, wo Moses in der Sinaiwüste schläft, ist damit ein Platz unter freiem Himmel gemeint (E. Meyer, Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme [1906] 17_2). An den Genesis-Stellen ist F. Delitzsch (Neuer Commentar zur Genesis [1887]), abweichend von seinem Vorgänger C. F. Keil, für eine Karawanen-H. eingetreten u. hat überwiegend Zustimmung gefunden. Doch schon Hieronymus hat mālôn mit deversorium, der Bezeichnung für die gewerbliche Wirts-H., übersetzt. Er folgt damit einem Streben nach modernisierender Veranschaulichung, das bereits in der LXX einsetzt u. in den talmudischen Erklärungen sehr stark wird. Das Gasthausmilieu wird ins AT hineingedeutet, wozu Pax 296f zahlreiche Parallelen beibringt. Jer. 9, 1 liegt es nahe, unter mālôn eine Karawanen-H. zu verstehen: Der Prophet, der sein Volk verlassen will, wünscht sich eine H., auf die der Einzelwanderer, der sonst auf Gastfreundschaft rechnen könnte, in der Wüste unbedingt angewiesen ist. Textlich unsicher ist die ,H. des Kimham' (Jer. 41, 17 [48, 17 LXX]): Aquila hat begidrot gelesen u. übersetzt ἐν φραγμοῖς. Josephus nennt den Ort μάνδρα (ant. Iud. 10, 175). Beides deutet auf einen zum Schutz der Karawanen umhegten oder ummauerten offenen Lagerplatz. Das gerût des masoretischen Textes besagt nur ,Ort zu vorübergehendem Aufenthalt'. Wie an den pers. u. röm. Reichsstraßen dienen die H. zur Distanzangabe: Die weiteste Strecke wird 2 Reg. 19, 23 ausgedrückt mit der Formel ,bis zum äußersten Rastort'. Gewerbliche Aufnahme von Fremden gegen Bezahlung kennt das AT, dessen soziale Umwelt ganz auf die *Gastfreundschaft ausgerichtet ist, nur von seiten der *Dirnen (Jos. 2, 1; vgl. Jer. 5, 7; Hes. 23, 21). Josephus macht die Rachab von Jericho modernisierend zur Wirtin eines Katagogion (ant. Iud. 5, 7/13). Ihr Haus lag auf der Stadtmauer (Jos. 2, 15); das ist allgemein der bevorzugte Platz für H.

b. Frühjudentum. 1. Synagogen-Herberge. Eine jüd. Besonderheit sind die Synagogen-H. (vgl. Hiltbrunner, Gasthaus 15/7), deren älteste (1. Jh. vC.) auf Delos nachgewiesen ist. Es handelt sich dort, im Gegensatz zum basilikalen Bautyp, um eine Haussynagoge. Durch das Wohnhaus gelangt der Besucher in einen Vorhof, hinter dem erst der Versammlungsraum liegt. Im Wohnhaus dürfte die Wohnung des Synagogenvorstehers gelegen haben, während weitere Räume als H. für reisende Glaubensgenossen dienten. Die besterhaltene derartige Anlage ist die Synagoge in *Dura-Europos (C. H. Kraeling, The synagogue = The excavations at Dura-Europos. Final report 8, 1 [New Haven 1956] 10f). Zu einem nicht erhaltenen Gebäude gehört die Inschrift von Stobi (Ende 3. Jh. nC.; M. Hengel, Die Synagogeninschrift von Stobi: ZNW 57 [1966] 145/83). Der mit dem Titel ,Vater der Synagoge' geehrte Stifter hat sich u. seinen Erben Wohnrecht u. Eigentum im oberen Stockwerk vorbehalten. Der Gemeinde zur Verfügung gestellt hat er außer dem eigentlichen Synagogenraum ein Triclinium mit einem Peristylhof. Dort konnten die gemeinsamen Mahlzeiten am Vorabend des Sabbat u. von Festtagen gefeiert, aber auch Reisende über Nacht untergebracht werden. Die H. als Anbau zu einer Synagoge vom galiläischen ,Breithaus'-Typ (E. M. Meyers u. a., Ancient synagogue excavations at Khirbet Shema', Upper Galilee, Israel 1970–1972:

AnnAmSchOrientRes 42 [1976] 87; Lit. zu H. in Palästina ebd. 87_{66}). Literarische Zeugnisse sind gesammelt von S. Klein (Das Fremdenhaus der Synagoge: MonatsschrGeschWissJud 76 [1932] 545/57. 603f). Der basilikale Synagogenbau in der Hafenstadt Ostia hat wohl in der ursprünglichen Anlage des 1. Jh. nC. noch keine H. vorgesehen, ist aber im 4. Jh. erweitert worden um einen großen Raum mit breiten Liegebänken auf zwei Seiten. M. F. Squarciapino hat ihn als H. gedeutet (The synagogue of Ostia: Archaeology 16 [1963] 194/203). Die Kaiser Valentinian u. Valens haben den Synagogen das Privileg bestätigt, daß sie vom Zwang der Einquartierung von Beamten u. Soldaten befreit seien (Cod. Theod. 7, 8, 2). Da der Schutz des eigentlichen Kultraums sich von selbst versteht, kann nur die Synagogen-H. gemeint sein. Hospitia der Synagoge in Palermo nennt ausdrücklich Gregor d. Gr. in einem Brief vJ. 598 (9, 38 [MG Ep. 2, 67, 22]). In Jerusalem bestand wegen der zum Tempel pilgernden Juden aus der Fremde ein erhöhtes Bedürfnis nach H. Zeugnis gibt die Theodotos-Inschrift aus dem 1. Drittel des 1. Jh. nC. (CIJ 2, 1404; L. H. Vincent, Découverte de la ‚synagogue des affranchis' à Jérusalem: RevBibl 30 [1921] 254; ältere Lit. bei Deissmann, LO[4] 378_2).

2. Wirtsherberge. Gewerbliche Wirts-H., die im AT noch keine Rolle spielen, haben im Hellenismus in Palästina Eingang gefunden. Als Orte des Lasters verpönt, werden sie fast nur von Nichtjuden betrieben. Die Entwicklung spiegelt sich in der Deutung von Jes. 1, 22, wo die Verderbnis Jerusalems veranschaulicht wird mit dem Bild: ‚Dein Wein ist vermischt'. Die LXX übersetzen modernisierend: ‚Deine Wirte mischen den Wein mit Wasser'. Von den christl. Vätern seit Gregor v. Naz. (or. 2, 46 [SC 247, 150]) wird die Stelle verbunden mit 2 Cor. 2, 17, wo Paulus mit den Worten καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ die Verfälschung des Gotteswortes abweist. Sinngemäß übersetzt die Vulgata ‚adulterantes'. Es ergibt sich aus der Verbindung der atl. mit der ntl. Stelle, daß an den κάπηλος nicht als Krämer, sondern als den Wein verfälschenden Wirt gedacht ist (T. Kleberg, Weinfälschung – ein stilistisches Klischee bei den Kirchenvätern: Eranos 38 [1940] 47/54). Im NT erscheint ein einziges Mal ein H.wirt im Gleichnis vom Samariter (Lc. 10, 30/6). Nur hier werden die Wörter πανδοχεῖον u. πανδοχεύς gebraucht; H. anderer Art heißen im NT καταλύματα, was aus dem sachlichen Unterschied zwischen gewerblicher Wirts-H. u. der als anständig geltenden öffentlichen H. zu erklären ist, nicht aus Nachwirkung verschiedener Quellen (gegen T. K. Cheyne, Art. Inn: EncBibl 2 [1901] 2171). Der soziale Hintergrund ist für das Verständnis des Gleichnisses wesentlich (Hiltbrunner, Gasthaus 18).

3. Nichtgewerbliche Herberge. Das eine der beiden καταλύματα des NT ist die H. der Christusgeburt (Lc. 2, 7; unhistorisch u. nur aus den Voraussetzungen des Spät-MA zu verstehen, als die Wirte angesehene u. reiche Bürger waren, ist die ‚H.-Suche' des volkstümlichen Weihnachtsspiels). Die H. des NT ist nach wahrscheinlichster Annahme eine Karawanen-H. gewesen. Bethlehem liegt an der von Berseba über Hebron nach Jerusalem führenden Höhenstraße. In einer solchen H. erklärt sich die Krippe als der übliche, in die Wand eingelassene Steintrog zur Fütterung der Trag- u. Reittiere. Die seit der Mitte des 1. Jh. nC. (Iustin. dial. 78) bezeugte Lokaltradition von der Geburtsgrotte kann auf das verbreitete Wandermotiv von der Gottesgeburt in der Höhle zurückgehen, wie es zB. die Mithraslegende kennt (C. Colpe, Die Mithrasmysterien u. die Kirchenväter: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 31 mit Anm. 8). Immerhin gibt es aber Karawanen-H., die in ihre bauliche Anlage eine Höhle als rückwärtigen Teil einbezogen haben (vgl. o. Sp. 605f; Lit. zur Geburts-H.: Hiltbrunner, Gasthaus 18_{54}; zur Ikonographie vgl. L. Kötzsche-Breitenbruch, Art. Geburt III: o. Bd. 9, 186/212). Ein κατάλυμα anderer Art ist der Abendmahlssaal in Jerusalem (Mc. 14, 14 par. Lc. 22, 11). In Nachfolge des Gastfreundschaftsgebotes betrachten es vermögende Juden als ihre Ehrenpflicht, die nach Jerusalem kommenden Pilger zu beherbergen. Die H., hier im Privathaus eines Bürgers, ist der Stiftung der Synagogen-H. des Theodotos vergleichbar. Der große Raum im Obergeschoß (ἀνάγαιον) ist mit Teppichen ausgelegt. Er wird den Pascha-Pilgern zur Nutzung angeboten. Daß sie in ihm nicht nur das Mahl feiern, sondern auch über Nacht bleiben dürften, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt. Doch bedarf es im Orient keiner besondern Ausstattung des Schlafraums, einige Decken u. Kissen genügen. Wenn Lc. 22, 39 dem Bericht, daß Jesus sich zum Ölberg begeben habe, mit den

Worten κατὰ τὸ ἔθος ein Rückverweis auf 21, 37 hinzugefügt wird, wo gesagt war, daß er am Ölberg zu übernachten pflegte, soll offenbar eigens begründet werden, warum Jesus mit den Jüngern nicht über Nacht im Saal geblieben ist. Der Wechsel vom Ort des Mahls zu einem anderen für das Übernachten entspricht einem speziell für das Passah geltenden Brauch (G. Dalman, Orte u. Wege Jesu[4] [1967] 338_2). Der Saal ist aber κατάλυμα im vollen Sinn, nicht bloß Speiseraum (δειπνητήριον).

C. Christlich. I. Hospital. Die christl. Literatur empfiehlt seit ihren ersten Anfängen eindringlich die Gastfreundlichkeit (Gorce 1105/10). Sie durch das Mittel von öffentlich in Erscheinung tretenden H. zu betätigen, ähnlich den jüd. H.-Stiftungen, war während der Verfolgungszeit unmöglich. Mit dem Ende der Verfolgung setzt nach 312 sehr bald der Bau von H. ein. Reisende Glaubensbrüder, vor allem Pilger zu den hl. Stätten, sollten unterwegs nicht auf gewerbliche Wirts-H. angewiesen sein. Die christl. H., in der der Gast im Geist der Gastfreundschaft (ξενοδοχία) unentgeltlich aufgenommen wurde, erhielt, um den Gegensatz zum πανδοχεῖον im Wort auszudrücken, die Bezeichnung ξενοδοχεῖον. Das Wort begegnet zwar zuvor ein einziges Mal im 2. Jh. nC. (Artemid. onir. 1, 4), wo eine Wirts-H. offenbar mit einem vornehmer klingenden Wort bezeichnet werden soll, ein verbaler Beschönigungsversuch, der sich im allgemeinen Sprachgebrauch nicht durchgesetzt hat. Die Bezeichnung der christl. H. als Xenodocheion ist aber eine davon ganz unabhängige Neuprägung, ‚novum nomen' (Aug. in Joh. tract. 97, 4 [CCL 36, 575]; vgl. Hiltbrunner, ξενοδοχεῖον 1489), aus anderer Absicht: Nicht Beschönigung, sondern Distanzierung vom πανδοχεῖον. Neben Xenodocheion wurde auch der Allgemeinbegriff ξενών für die christl. H. verwendet. Die ersten Gründungen fanden im griech. Osten statt. Beim Übergang in den Westen wurde die Bezeichnung Xenodochium meist übernommen, aber auch als hospitium übersetzt; seit dem 6. Jh. auch hospitale. – Anders als die jüd. H., die in der Regel mit der Synagoge zur baulichen Einheit verbunden werden, treten die Xenodochien meist nicht als Bauteile von Kirchen auf, sondern in Verbindung mit dem Haus des Bischofs, dem in besonderer Weise die Pflicht der Fürsorge obliegt (1 Tim. 3, 2), oder als Teil des Klosters. Wo die Räume des Bischofshauses nicht ausreichten, sorgten die Bischöfe für Bauten, die ausschließlich der Beherbergung dienten. Dasselbe gilt für die Xenodochien der Mönchsgemeinschaften. Sehr früh setzten auch schon die Stiftungen frommer Laien ein, besonders reich ausgestattet die Stiftungen von Kaisern u. Angehörigen des Kaiserhauses. Zunächst waren die Xenodochien, wie ihr Name besagt, zur Aufnahme von reisenden Christen bestimmt. Doch ihre Unentgeltlichkeit zog viele Arten von Bedürftigen an: Arme, Kranke, gebrechliche Alte, Witwen, Waisen, Findelkinder. Die Urform des Xenodocheion versuchte allen diesen Fürsorgezwecken gerecht zu werden. Aber bald wurde in großen Städten die Mischform durch spezialisierte Anstalten abgelöst, die entsprechende Sonderbezeichnungen erhielten wie πτωχοτροφεῖον (Armenhaus), νοσοκομεῖον (Krankenhaus), γεροντοκομεῖον, γηροκομεῖον (Altenheim), χηροτροφεῖον (Witwenheim), ὀρφανοτροφεῖον (Waisenhaus), βρεφοτροφεῖον (Säuglingsheim). Am zukunftträchtigsten war das Krankenhaus, das in der heidn.-antiken Welt fehlte; die valetudinaria der röm. Militärlager standen Zivilpersonen nicht offen u. weder im Alten Orient noch im Judentum gab es allgemeine Krankenanstalten (F. Köcher, Gab es im Alten Vorderen Orient Krankenhäuser?: Historia hospitalium 3 [1967] 7; G. Harig, Zum Problem ‚Krankenhaus' in der Antike: Klio 53 [1971] 179/95). Erst in der christl. Welt ist durch das Xenodochium das Krankenhaus eingeführt u. von der islamischen Kultur übernommen worden (Hiltbrunner, Krankenhäuser 501/6). – Die Mönchsregel des Pachomius, der um 323 in Ägypten das erste Coenobium gründete, verbietet den Klosterbrüdern, von sich aus einen Gast aufzunehmen. Mit dieser Aufgabe sind nur bestimmte Brüder betraut u. die Fremden werden an einem von den Mönchszellen getrennten Ort versorgt. Der Raum, in dem Frauen Unterkunft gewährt wird, ist nochmals abgesondert. Für Kranke ist ein eigenes Revier vorgesehen (Pachom. reg. praec. 50/2 [26/8 Boon]). In die Frühzeit gehören auch die Stiftungen, welche in Kpel auf christl. Senatoren zurückgehen, die bei Verlegung der Hauptstadt 326/30 aus Rom dorthin übergesiedelt sein sollen. Genannt werden Zoticus, den der Cod. Iust. 1, 3, 34 pr. als ältestes Vorbild der Xenodochiengründer anführt, Samson, der wie Kosmas u. Damian als einer der ohne Be-

zahlung helfenden Arztheiligen (Anargyroi) verehrt wurde u. dessen Xenodochium Justinian nach dem Brand vJ. 532 wiederherstellen ließ, ferner die Brüder Isidorus u. Eubulus. Erste Stiftung aus dem Kaiserhaus ist das Gerokomion Psomatia, dessen Gründung der Kaisermutter Helena zugeschrieben wird (PsGeorg. Codin. patr. Cpol. 3, 5 [Script. Orig. Cpol. 2, 216 Preger]). In der 2. Hälfte des 4. Jh. wurden die Xenodochien im ganzen Orient zahlreich, u. ihre Entfaltung steigerte sich noch in den folgenden Jhh. (Zur lokalen Verbreitung Hiltbrunner, ξενοδοχεῖον 1494/502.) Am berühmtesten sind die um 375 gegründeten Anstalten des Bischofs Basilius v. Caesarea in Kappadokien, die Gregor v. Naz. als eine ‚neue Stadt' preist (or. 43, 63 [PG 36, 577]; S. Scicolone, Basilio e la sua organizzazione dell'attività assistenziale a Cesarea: CivClassCrist 3 [1982] 353/72). Die von den Mönchen des Ostens befolgte Regel des Basilius schreibt das Xenodochium vor; H. u. Spital gehören zu jedem Kloster (E. Amand de Mendieta, Le système cénobitique basilien comparé au système pachômien: RevHistRel 152 [1957] 44. 64f). Im Westen ist Rom u. dessen Hafen Portus Traiani die Eingangspforte. Hieronymus rühmt das Xenodochium des Senators Pammachius im Portus (ep. 66, 11 [CSEL 54, 661f]) u. das Nosocomium der Fabiola in der Stadt selbst (ep. 77, 6 [55, 43f]). In einer nach ihrer Auffindung beim Circus Flaminius zuerst fälschlich auf eine Wirts-H. bezogenen Inschrift nennt sich der Stadtpraefekt Glabrio Faustus als Gründer eines Xenodochiums (M. Guarducci, L'epigramma di Fausto e le nuove scoperte in Campo Marzio: RendicPontAcc 42 [1969/70] 219/43). Liebevoll eingehend beschreibt Paulinus, Bischof von Nola, die H., die er am Wallfahrtsort des hl. Felix erbaut hat, eine davon so mit der Kirche verbunden, daß man durch ein Fenster auf den Altar schauen kann (carm. 27, 400/5; ep. 29, 13). Im Bauplan bevorzugten auch die Xenodochien das althergebrachte Rechteck mit Innenhof. Archäologische Reste aus der Frühzeit finden sich besonders an Wallfahrtsorten, am bemerkenswertesten: In Syrien Telanissos (Deir Siman), wo der Säulenheilige Symeon verehrt wurde. Tchalenko (208/10. 220) hat mindestens zwölf Pilger-H. festgestellt; drei davon sind durch eine Inschrift vJ. 471 u. zwei vJ. 479 gesichert. Daß in Syrien auch christl. H. als πανδοχεῖον bezeichnet werden, ist eine lokale Eigentümlichkeit; es handelt sich ohne Zweifel nicht um Wirts-H., sondern um Pilgerhäuser (vgl. Kötting 124/30; Claude 208/10). An der Pilgerstraße von Antiochia nach Telanissos liegt das Kloster Turmanin; die bedeutenden Baureste hat H. Leclercq (Art. Hôpitaux, hospices, hôtelleries: DACL 6, 2, 2751/7) auf eine Pilger-H. bezogen; zurückhaltender Tchalenko (127/9. 155/8). In Ägypten sind die H. in der Menas-Stadt nicht eindeutig feststellbar (Claude 211f), dagegen gibt ein Ortsname im Delta einen Hinweis: Koptisch Pimangōili = griech. Ξενοδόχου (E. Amélineau, La géographie de l'Égypte à l'époque copte [Paris 1883] 572). In Afrika Tebessa (Algerien), wo im Stallgebäude der Pilger-H. die Futtertröge gut sichtbar sind; die Menschen wurden anscheinend im oberen Stockwerk untergebracht (J. Christern, Das frühchristl. Pilgerheiligtum von Tebessa [1976] 242f). – Als kirchliche Einrichtungen (piae causae) unterstanden die Xenodochien grundsätzlich der Aufsicht des Bischofs, obwohl es den Stiftern freistand, die Organisation des Betriebs in der Stiftungsurkunde zu regeln u. den Verwalter (ξενοδόχος) einzusetzen. Ein Beispiel, von dessen Großzügigkeit dennoch ein Rückschluß auf bescheidenere frühere Regelungen gestattet ist, bietet das Typikon des Pantokrator-Klosters in Kpel vJ. 1136 (hrsg. von P. Gautier: RevÉtByz 32 [1974] 27/131; G. Schreiber, Gemeinschaften des MA [1948] 3/80). Die Xenodochien selbst u. die Kirchengüter, aus denen ihr Unterhalt bestritten wurde, unterlagen dem Veräußerungsverbot, die Einkünfte waren von bestimmten Steuern befreit; weitere rechtliche Regelungen führt Cod. Iust. 1, 3 auf (vgl. H. R. Hagemann, Die rechtliche Stellung der christl. Wohltätigkeitsanstalten in der östl. Reichshälfte: RevIntDroitsAnt 3e Sér. 3 [1956] 265/83). Klöster pflegten den Zehnten ihrer Erträge für ihr Xenodochium aufzuwenden. Allgemein galt der Dienst im Xenodochium als Dienst an Christus selbst (vgl. Bened. reg. 53, 1 [CSEL 75^2, 135]). Er wurde daher als frommes Werk von hochgestellten Damen persönlich verrichtet, wie zB. von Flacilla, der Gemahlin des Kaisers Theodosius I (Gorce 1118f). Doch erscheint die beschwerliche Aufgabe auch als Buße oder Strafe (Hiltbrunner, ξενοδοχεῖον 1492f). Die Beherbergung von Reisenden wurde besonders im oriental. Mönchtum so wichtig genommen, daß Klöster eigens in dieser Absicht an den Verkehrsstraßen gebaut

wurden (Vööbus 6/9). Im Westen suchten dagegen in frühen Zeiten die Mönchsgemeinschaften eher die Zurückgezogenheit. Um möglichem Mißbrauch zu begegnen, wurde für Reisende die Aufenthaltsdauer ohne Mitarbeit nach dem für die Gastfreundschaft üblichen Brauch auf zwei bis drei Tage begrenzt. Länger Verweilende wurden zu Arbeiten herangezogen (Gorce 1107). Vor Häretikern u. Christenfeinden schützte man sich, indem man die Fremden ein Empfehlungsschreiben vorlegen ließ. Solche συστατικαὶ ἐπιστολαί wurden vom Bischof des Heimatortes ausgestellt (H. Leclercq, Art. Litterae commendaticiae et formatae: DACL 9, 2, 1571/6; Hiltbrunner, ξενοδοχεῖον 1493, 20/35). – Die Xenodochien wurden im MA, über die spätantiken Anfänge hinaus, in Europa weit verbreitet (ebd. 1499/502), sowohl als Pilger-H. entlang den Wallfahrtsstraßen u. an den Wallfahrtsorten selber, wie als Spitäler, die in den Städten außer der Krankenversorgung viele caritative Aufgaben erfüllten. Manche Anstalten wurden von der bischöflichen Oberaufsicht unabhängig, besonders die Heilig-Geist-Spitäler der Bruderschaften waren in der Regel städtische Anstalten. Von den Krankenpflegeorden der Kreuzzugszeit wurden besonders Hospitaliter u. Johanniter überall tätig mit eigenen Häusern. Die an die Karawanen-H. erinnernde Baugestalt erwies sich weiter als die zweckmäßigste; ein gutes heute noch existierendes Beispiel ist das Johanniterhospital auf Rhodos. Dem islamischen Orient wurde das Xenodochium als Krankenhaus vermittelt durch die iJ. 489 von Kaiser Zenon aus dem byz. Reich vertriebenen Nestorianer, die ihre christl. Ärzteschule von Edessa nach Nisibis, später nach Djondischapur verlegten, von wo im 8. Jh. die berühmte Schule von Bagdad ausging (R. F. Bridgman, Évolution comparée de l'organisation hospitalière en Europe et en pays d'Islam: Atti del I congresso europeo di storia ospitaliera [Reggio Emilia 1962] 229/39; Nadjamabadi, Hôpital Djondichapour: ebd. 895/7).

II. Wirtsherberge. Die Zustände der Wirts-H. u. ihr daraus hervorgegangener übler Ruf haben sich bis zum MA hin nicht geändert. Für den Apologeten Athenagoras ist die H. die Stätte schlimmster Unzucht (leg. 34, 1). Augustinus wiederholt, wenn auch mit Vorbehalt, das Gerücht, H.wirtinnen in Italien würden durch Hexerei ihre Gäste in Tiere verwandeln (civ. D. 18, 18). Das Verbot für Kleriker, Wirts-H. aufzusuchen, kehrt oft wieder. Die Can. apost. 54 lassen nur bei unvermeidbarer Zwangslage auf Reisen eine Ausnahme zu; ähnlich noch das Breviarum Hipponense cn. 26 (CCL 149, 40); Conc. Laod. cn. 24 (Mansi 2, 567f). Rabbula, Bischof von Edessa iJ. 411/35, konnte das Verbot bereits durch das Gebot ergänzen, in den Xenodochien zu übernachten (can. ad sacerdot. 22 [A. Vööbus, Syriac and Arabic documents regarding legislation relative to Syrian ascetism [Stockholm 1960] 42). Auch bei den syr. Christen im Perserreich galt das Verbot (Stat. schol. Nisib. 4, 16 [ders., The statutes of the school of Nisibis (ebd. 1962) 99]). Kaiser Julian übernahm bei seinem Versuch, den Christen den Wind aus den Segeln zu nehmen, auch dieses Verbot (vgl. o. Sp. 612f). Dagegen war christl. Laien die Ausübung des Wirtsgewerbes nicht untersagt. In der Grabinschrift ILCV 841 erhält ein christl. ‚tabernarius' sogar das Prädikat vir honestus, ein Pietätsakt seiner Witwe, der erst in der Titelinflation des 6. Jh. möglich wurde (O. Hirschfeld, Kl. Schriften [1913] 681_2). Der Bischof Sidonius, der sich seinen Freunden mit einem Gedicht zu überraschendem Besuch ankündigt (Sidon. Apoll. ep. 8, 11, 3, 30/54), malt aus, was ihm in absteigender Folge bevorstünde, wenn die Freunde ihn abwiesen. Als nächstes würde er beim Ortsbischof um Aufnahme bitten, zuletzt traurigen Sinnes in der ‚taberna' Unterschlupf suchen. Das Kneipenmilieu schildert er drastisch: Der Rauch der Küche treibt Tränen in die Augen, die Düfte zwingen, die Nase zuzuhalten, durch dichten Dunst hört man das Geschirr klappern, aus rauhen Kehlen tönt Gesang, u. ein Bänkelsänger trägt schaurige Balladen vor.

D. Bildersprachliches. Das Bild der H. steht einerseits in enger Verbindung mit dem Bild der Wanderschaft, andererseits bedient man sich des Vergleichs mit der Wirts-H., um tadelnswertes, ungehöriges Verhalten zu brandmarken. Im AT (Jer. 14, 8) wird Gott gefragt, warum er wie ein Fremder sich um sein Volk nicht mehr kümmere, wie ein Wanderer, der in eine H. einkehre: H. ist der Gegensatz zu dauerndem Verweilen u. zugleich etwas Gleichgültiges, wie Hieronymus (in Jer. 30, 2 [CSEL 59, 176]) kommentiert. Der Wanderer, der nur kurz bleiben will, kümmert sich wenig um die Qualität der Unterkunft. Dieser Zug tritt in der griech.-röm. Li-

teratur stark hervor. Das menschliche Leben ist nicht von Dauer, man scheidet daraus wie aus einer H. (Cic. Cato 84; Sen. ep. 120, 14). Das Haus, in dem man gelebt hat, ist nur ein hospitium corporis, das Grab ist das wahre Haus (CLE 1488, 2). Diese Topik wird christlich im Hinblick auf das ewige Leben umgeformt. Nach Clem. Alex. strom. 4, 166, 1 ist der Leib wie eine H. auf einer langen Reise, die man zwar gerne nutzt, aber ohne umzuschauen wieder verläßt, um zur wahren Heimat im Himmel zu gelangen. Das Leben ist eine Reise, an deren Ziel alle die gleiche H. erwartet, sagt Basilius in einer Consolatio (ep. 5, 2 [18, 39 Courtonne]) mit dem Gedanken an ein Wiedersehen im Jenseits. Wie man sich zu Lebzeiten sein Grabmal baut, so bereitet die Seele sich die H. vor, in die sie nach der Trennung vom Leib eingeht (PsJoh. Damasc. vit. Barl. et Joas.: PG 96, 924C). Noch weiter geht die Umformung bei Ambrosius: hospitium corporis ist das Grab (wie oft inschriftlich: R. Lattimore, Themes in Greek and Latin epitaphs [Urbana 1942] 168), während der Verstorbene seinen dauernden Aufenthalt im Himmel hat (obit. Theod. 56). Plinius beklagt es, daß Senatoren Italien nicht als Heimat, sondern wie Fremde als nur eine H. betrachten (ep. 6, 19, 5). Den geringen Wert irdischer Güter veranschaulicht Epiktet: ,Wir nennen sie mein, so wie das Bett in der H.; wenn der Wirt es bei seinem Tod dir hinterläßt, gut, wenn einem andern, gehört es diesem. Such dir ein anderes Lager' (diss. 1, 24, 14). Unsicherheit ist, was das Bild bei Sen. ad Marc. 21, 1 bestimmt: ,Auf ganz kurze Zeit ins Leben getreten, jeden Augenblick gewärtig, den Platz zu räumen, sobald ein anderer kommt, sehen wir das Leben vor Augen als eine H., in der es keine Ruhe gibt (inpacatum hospitium)'. Selten wird die H. als eine Annehmlichkeit auf der Wanderschaft angesehen, wie wenn Demokrit ein Leben ohne Feste mit einer langen Straße ohne H. vergleicht (VS 68 B 230). Doch eine positive Wertung, wie im AT (Sir. 14, 25) καταλύσει ἐν καταλύματι ἀγαθῶν, wo vom Haus der Weisheit die Rede ist u. der Gedanke an Vergänglichkeit fern bleibt, bildet eine Ausnahme, die allerdings (mit der typologischen Gleichung Sophia = Christus) nachgewirkt hat, wenn der Patriarch Proklos in Kpel die Gottesmutter als die H. der hl. Dreifaltigkeit feiert (or. 5, 17 [PG 65, 757B]). Die gute Seite erscheint da, wo sie mit der schlechten in Kontrast treten soll, bei Cicero (de orat. 2, 234): Nachdem Antonius den Diskussionsbeitrag Caesars wie eine hochwillkommene H. begrüßt hat, in der er sich vom anstrengenden Weg des Streitgesprächs ausruhen könne, schränkt Caesar ein, dieses ,hospitium' werde nicht allzu komfortabel sein; der Gast werde nach kurzem Imbiß wieder auf die Straße gesetzt. Er greift das Bild später (290) sogar verschärfend auf: Wie an der via Appia in den Pontinischen Sümpfen bietet seine H. weder bequemen noch gesunden Aufenthalt. – Als Ort des Lasters wird das Bild der H. in Schmähungen gebraucht. Platon nennt den Tyrannen ,H.wirt u. Züchter jeglicher Schlechtigkeit' (resp. 9, 580a). Der Komiker Philippides beschimpft einen Politiker als den Mann, ,der die Akropolis für eine Wirts-H. hält u. die Huren zur Jungfrau Athene in den Tempel führt' (frg. 25, 2). Es ist auch als boshafte Pointe gemeint, wenn Catull eine feierlich begonnene Aufzählung von Kultorten der Venus mit Dyrrachium schließt u. dieser Hafenstadt das Etikett ,Hadriae taberna' anhängt (36, 15). Caesar wurde mit den Worten stabulum Nicomedis et Bithynicus fornix schwer beleidigt (Suet. vit. Iul. 49). Die von ihren Gästen demolierte u. verschmutzte Wirts-H. dient in christl. Paränese Clem. Alex. strom. 2, 114, 5 als Gleichnis für das ungeläuterte, von Dämonen verwüstete Menschenherz. Cicero wagt eine Antithese, indem er Phil. 2, 104 Marcus Antonius vorwirft, er habe Varros Villa, die ,H. der Wissenschaften' (studiorum deversorium) herabgewürdigt zu einer ,H. der Ausschweifungen' (libidinum deversorium). Sen. ep. 108, 6 tadelt die Studenten, die aus dem Vortrag des Philosophen nicht lernen, sondern nur eine schöne Rede genießen wollen, sie betrachteten den Hörsaal als eine H. des Müßiggangs (deversorium otii). Die christl. Literatur kennt ebenfalls die antithetischen Bildsphären der guten u. schlechten H. Cyprian stellt der guten H. von Lc. 10, 34 die Räuber-H. der Schismatiker gegenüber (ep. 68, 3): Wenn bekannt wird, daß eine H. an der Straße von Räubern besetzt gehalten wird, dann werden die Reisenden einen andern Weg nehmen u. sichere H. aufsuchen. So soll man die, die sich von den Novatianern weg der Kirche zuwenden, wie in der H. des Evangeliums aufnehmen u. ihre Wunden heilen. Die Gleichung der H. von Lc. 10, 34 mit der Kirche ist in der allegorischen Exegese sehr verbreitet, wobei sich weitere

Gleichungen anschließen: Der Samariter ist Christus, der Wirt ist der Apostel Paulus oder die Bischöfe, die zwei Denare das AT u. NT (H. Crouzel/F. Fournier/P. Périchon, Origène. Homélies sur S. Luc = SC 87 [Paris 1962] 402 f_{1f}). An die H. an den Staatsstraßen (‚Königsweg') denkt hingegen der Syrer Ephraem, wenn er mehrmals in seinen Hymnen die Propheten mit den Meilensteinen, die Apostel mit den H. vergleicht, ‚welche die Liebe errichtet hat' (E. Beck, Das Bild vom Weg mit Meilensteinen u. H. bei Ephräm: OrChrist 65 [1981] 1/39).

H. Bolkestein, Ξενών, Gastverblijf, Pelgrimsherberg, Armhuis: MededeelAmsterdam 84, B 3 (1937) 107/46; Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – C. Carta Paolucci, L'attività ospitaliera nell'antico monachesimo: StudRicOrCrist 6 (1983) 173/80. – D. Claude, Die byz. Stadt im 6. Jh. = ByzArch 13 (1969). – D. J. Constantelos, Byzantine philanthropy and social welfare (New Brunswick 1968). – G. E. Gask/J. Todd, The origin of hospitals: Science, medecine and history, Festschr. C. Singer 1 (Oxford 1953) 122/30. – D. Gorce, Art. Gastfreundschaft: o. Bd. 8, 1103/20. – O. Hiltbrunner, Art. ξενοδοχεῖον: PW 9A, 2 (1967) 1487/503; Die ältesten Krankenhäuser: Hippokrates 39 (1968) 501/6; Gastfreundschaft u. Gasthaus in der Antike: H. C. Peyer (Hrsg.), Gastfreundschaft, Taverne u. Gasthaus im MA = SchrHistKoll 3 (1983) 1/20. – J. Imbert, Les hôpitaux en droit canonique (Paris 1947). – E. Kislinger, Gastgewerbe u. Beherbergung in frühbyzantinischer Zeit, Diss. Wien (1982); Kaiser Julian u. die (christl.) Xenodocheia: ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ, Festschr. H. Hunger (Wien 1984) 171/84. – T. Kleberg, Hôtels, restaurants et cabarets dans l'antiquité romaine = Bibl. Ekmaniana 61 (Uppsala 1957). – B. Kötting, Peregrinatio religiosa = ForschVolkskunde 33/5 (1950). – F. Meffert, Caritas u. Krankenwesen bis zum Ausgang des MA (1927). – E. Pax, ‚Denn sie fanden keinen Platz in der H.' Jüd. u. frühchristl. H.wesen: BibelLeben 6 (1965) 285/98. – A. Philipsborn, Les premiers hôpitaux du moyen âge: NouvClio 6 (1954) 137/63. – W. Schönfeld, Die Xenodochien in Italien u. Frankreich im frühen MA: SavZsKan 12 (1922) 1/54. – M. Siroux, Caravansérails d'Iran et petites constructions routières = MémInstFrançArchOrient 81 (Le Caire 1949); Anciennes voies et monuments routiers de la région d'Ispahân = ebd. 82 (Le Caire 1971). – G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du nord 1 = BiblArchHist 50 (Paris 1953). – A. Vööbus, Einiges über die karitative Tätigkeit des syr. Mönchtums = Contributions of Baltic University 51 (1947). – H. Wagner, Zur wirtschaftlichen u. rechtlichen Bedeutung der Tabernen: Studi in on. di A. Biscardi 3 (Milano 1982) 391/422.

Otto Hiltbrunner.

Herbst s. Jahreszeiten.

Hercules s. Herakles: o. Sp. 559/83.

Herd, Herdfeuer s. Haus I: o. Bd. 13, 774; Vesta.

Hereditas.

Auf Grund des gewählten Stichworts ist es Ziel des Artikels, darzulegen, in welcher Weise die zu h. gehörende Wortgruppe ([co]heres, hereditarius, exheres, exhered[it]are) im frühchristl. Sprachgebrauch als Ausdrucksmittel wichtiger theologischer Themata (vgl. Fellermayr) verwendet wurde u. welche nichtchristl. (röm.) u. biblischen Einflüsse dabei sichtbar werden. Daraus folgt, daß auf die Behandlung synonymer hebr. u. griech. Termini, auf die Darstellung streng erbrechtlicher Fragen u. die Einbeziehung anderer lat. Termini mit erbrechtlichen Implikationen verzichtet wird: successio (Bonfante 250/306; R. Ambrosino, Successio in ius – successio in locum – successio: StudDocHistIur 11 [1945] 65/192; Blum 196/203; Stirnimann 156/72), consortium (Hägerström 156/9; Kaser 1, 95/101), *Diatheke/testamentum (zB. Maximin. c. Ambr. 63 [PL Suppl. 1, 707]: per testamentum fidem derelinquere). Für den nichtchristl. Bereich, der lexikalisch vollständig erfaßt ist (Kornhardt 2627/56; G. Meyer, Art.

exheredo: ThesLL 5, 2, 1412/6; Kübler 71/163; Lévy-Bruhl; Berger 485/7), legt sich im Blick auf die erwähnte Zielsetzung eine repräsentative, aber knappe Auswahl relevanter Verwendungsweisen von h. nahe. Der rein metaphorische Gebrauch verbleibt ganz am Rande.

A. Nichtchristlich. I. Im eigentlich erbrechtlichen Zusammenhang. Für die von Rechtsdenken u. Traditionsliebe (Speyer 1182/201; J. Ranft, Art. Consuetudo: o. Bd. 3, 382/5) geprägten Römer stellte das **Erbrecht (Mitteis 93/112; Woeß; Manigk; Kaser 1, 91/105; 2, 334/41; Selb) einen wichtigen, das Leben von der Geburt bis über das *Grab hinaus durchdringenden Bestandteil des Privatrechts dar. Dabei bezeichnet h. ‚die Gesamtheit des hinterlassenen Vermögens eines Verstorbenen' (Heumann 235), d. h. die als possessio hereditaria bezeichnete iuris rerumque universitas, oder die eigentliche Sukzession, successio hereditaria (Dig. 50, 16, 24: Nihil est aliud hereditas quam successio in universum ius, quod defunctus habuit). Zum Gegenstand der Erbfolge gehört also auch die Summe aller vererbbaren Rechte (Hägerström 103). Der heres gilt als Repräsentant u. Universalsukzessor des Verstorbenen. Zu den verschiedenen Junkturen mit h. vgl. Kornhardt 2627/56; Meyer aO. 1412/6; Heumann 235f. Die zum Bereich der sacra privata (Cic. leg. 2, 47/50; F. Geiger, Art. Sacra: PW 1 A, 2 [1920] 1656/64) gehörige Bestattungspflicht (G. Klingenberg, Art. Grabrecht: o. Bd. 12, 597f), das Familiengrab (ebd. 614f; Albertario) für die blutsverwandten Erben bzw. das Erbgrab (= sepulchrum hereditarium; Klingenberg aO. 615f) für die Erben ohne Rücksicht auf eine Verwandtschaft (CIL 6, 9164: fecit sibi et heredibus suis), die Errichtung eines Monuments (Klingenberg aO. 598f) u. der *Ahnenkult unterliegen detaillierten Regelungen des Erb- bzw. *Grabrechts, so daß eine hereditas sine sacris (Plaut. capt. 775) als sprichwörtliches Glück gilt. Die Bemerkung von Mitteis (93): ‚Die transzendente Vorstellung der Unsterblichkeit des Individuums in seinem Samen ist der Ausgangspunkt des röm. Erbrechts', unterstreicht die für das röm. Erbrecht wichtigen Ideen von einem Fortleben u. einer Personeinheit von Erblasser u. Erben (Bortolucci 445/8; Manigk 625f; von Kaser [1, 673 mit Anm. 8] wird diese Anschauung verschiedener Autoren abgelehnt). Dabei ermöglicht der Sohn das Fortleben des toten Vaters (abgesehen von dieser Personeinheit) auch dadurch, daß er den dafür notwendigen Totenkult pflegt. Die lange vorherrschende Kindeserbfolge samt ihrem Hilfsinstrument, der *Adoption, macht diese Ideen noch plausibler (Kornhardt 2654, 43/76: heres als Synonym für filius familias; Fellermayr 361/7).

II. In anderem Zusammenhang. a. Name u. Geschlecht. Beachtlich u. noch in den streng juristischen Bereich verweisend ist die Zusammenstellung (filios) nominis, sacrorum familiaeque heredes (Liv. 45, 40, 7). Nicht nur das nomen gentilicium (Speyer 1187) erscheint als erblich, sondern in *Familien der Nobilität auch das cognomen (Cic. rep. 6, 11: per te partum quod habes adhuc a nobis hereditarium [von Scipio Africanus]; zum Gegensatz von virtus u. hereditas s. u.). Augustus wird nominis heres Cäsars genannt (Ovid. met. 15, 819; gemeint ist ‚C. f.' als Vaterangabe [Adoption per Testament] u. ‚Caesar' als cognomen der Julier [zur Gens Iulia vgl. Speyer 1194/7]) u. Tiberius als tanti cognominis heres des Augustus bezeichnet (Ovid. fast. 1, 615; vgl. Suet. Tib. 26, 2; zu Name u. Kaisertum: Hartke 141f).

b. Herrschaft. Trotz partieller Bezüge zu o. Sp. 627 sei hier ein Überblick geboten: Potestas (Cic. nat. deor. 3, 84), regnum (Cic. Att. 14, 21, 3 [als Synonym für die scelesta dominatio von Cäsar bzw. Antonius]; Bell. Alex. 66, 5; Liv. 1, 40, 4; 2, 2, 3; 24, 25, 3), tyrannis (Val. Max. 6, 9 ext. 6) als Bezeichnungen für verschiedene Ausprägungen von *Herrschaft werden mit der h.-Terminologie verknüpft. Im peiorativen Sinn spricht Cicero, wohl ohne Bezug zur einstigen dynastischen Erbfolge in republikanischen Ämtern (Béranger 149), von einer hereditaria quaestura des Verres (Verr. 2, 3, 177; vgl. 2, 1, 90). Von größter Tragweite ist die h.-Terminologie innerhalb des röm. Erbprinzipats (L. Wickert, Art. Princeps: PW 22, 2 [1954] 1998/2296; Béranger; J. Carcopino, L'hérédité dynastique chez les Antonins: RevÉtAnc 51 [1949] 262/321; Fellermayr 237/42). Ausgangspunkt vielfältiger Interpretationen (Kornhardt; Hartke 142/5; W. Suerbaum, Vom antiken zum frühmittelalterl. Staatsbegriff² [1970] 85/7) ist die Feststellung, die Tacitus dem Galba bei der Adoption Pisos in den Mund legt: sub Tiberio et Gaio et Claudio unius familiae quasi hereditas fuimus (hist. 1, 16, 1; vgl. ann. 1, 8, 6: dazu Béranger 353/66). Das Verständnis der Stelle

im Sinn einer Kritik am Mißbrauch von Herrschaft (vgl. Liv. 2, 2, 3) als res hereditaria legt sich auch auf Grund weiterer Belege nahe. Der Gegensatz von Erb- u. Leistungsprinzip, der sich bei Plinius im Panegyricus auf Kaiser Trajan abzeichnet (7, 5: ... summaeque potestatis heredem tantum intra domum tuam quaeras?; vgl. 7, 6) u. den nur eine geeignete *Adoption überwinden kann, kommt sehr deutlich in der Historia Augusta (um 400[?]) zum Ausdruck, so in der Bitte an Kaiser Tacitus (275/76): ... ne parvulos tuos ... facias Romani heredes imperii, ne sic rem p. patresque conscriptos populumque Romanum ut villulam tuam ... relinquas (vit. Tac. 6, 8f; vgl. 14, 1; vit. Ael. 4, 5; vit. Prob. 10, 8; 11, 3), oder wenn es heißt, das imperium sei non hereditarium sed merito virtutum (vit. Claud. 12, 3; vgl. Paneg. Lat. 7, 5, 3 [von Constantin]) übernommen worden. Zur Tradition der Kritik an Adel u. Genealogie s. Speyer 1199/201, zu möglichen Einflüssen Tacitus/Plinius-Historia Augusta s. J. Béranger, L'hérédité dynastique dans l'Histoire Auguste: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1971 (1974) 17 u. zu Historia Augusta-Ambrosius ebd. 20_{115}. Schließlich wird zur Vermeidung eines hereditarium regnum (Plin. n. h. 6, 89; vgl. Mart. Cap. 6, 698) auch bei anderen Völkern die Kinderlosigkeit des Königs gefordert.

c. Philosophische Lehren u. Schulen. Analog zur Übertragung generativer Bezeichnungen auf den Vorgang des Lehrens (= Zeugen) u. auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis (*Abt) findet sich auch die Vorstellung eines Ererbens von Lehrinhalten (Symm. ep. 1, 3, 2; 1, 15, 2; Claud. Mam. ep. 2 [CSEL 11, 205]). Bemerkenswert ist diese h.-Terminologie in Anwendung auf die Philosophenschulen (vgl. Speyer 1183; Glucker; Fellermayr 133/7 [Lit.]), deren Lehren (Claud. Mam. ep. 2 [CSEL 11, 204]), Leitung (Cic. Brut. 332: [Academiae] heres Aristus; vgl. ac. 1, 17; dazu Glucker 27. 100. 103; Mart. 9, 47, 3) u. *Bibliothek bzw. Besitz (zur möglichen Ausdeutung von Ciris 15 auf *Epikurs Testament R. Reitzenstein: Hermes 48 [1913] 252f). Ansonsten dominiert hierfür jedoch die successio (διαδοχή)-Terminologie (zB. Gell. 1, 9, 1). Augustinus wertet die successionis series bzgl. der hippokrateischen Schriften bezeichnenderweise als Echtheitskriterium (c. Faust. 33, 6; dazu W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 189f), wie auch umgekehrt in der innerchristl. Auseinandersetzung eine ‚fehlende Bezeugung durch die apostolischen Kirchen' als Zeichen von Fälschung verstanden wurde (ebd. 186/90).

d. Aufgaben u. Verpflichtungen. Von P. Valerius Poplicola heißt es: quo (scil. cognomine) populi colendi velut hereditaria cura sibi a maioribus tradita esset (Liv. 3, 18, 6). In vulgäretymologischer Weise werden die Person u. die von den maiores als Erbverpflichtung übernommene Aufgabe (Beseitigung des Königtums) geradezu gleichgesetzt (zum erblichen cognomen vgl. o. Sp. 628). Neben Verbindungen mit bellum (Liv. 42, 11, 5), amicitia (37, 53, 7) u. crimen (Ovid. ars 3, 459) fällt die häufige Verbindung mit odium auf (zB. Nep. Hann. 1, 3; Sen. ira 2, 34, 3; Tac. ann. 16, 28; Vell. 1, 1, 2), allerdings mit Bezug zum folgenden.

e. Einstellungen u. Fähigkeiten. Die hierfür zentralen Wertbegriffe virtus (W. Eisenhut, Virtus Romana [1973]) u. *gloria in ihrer Verschränkung von objektivem (von den Vorfahren empfangen) u. subjektivem (selbst erworben bzw. gemehrt) Verständnis verbindet besonders Cicero mit der h.-Terminologie, indem er über die zum röm. Wesen (genus et semen) gehörige virtus sagt: vobis tamquam hereditatem maiores vestri reliquerunt (Phil. 4, 13), u. indem er die gloria virtutis rerumque gestarum als die optima hereditas für die Kinder bezeichnet (off. 1, 121; vgl. 1, 78: hereditas huius gloriae et factorum imitatio). Die hereditas gloriae (Knoche 109f mit Belegen) impliziert die imitatio u. den Wettstreit mit den maiores (s. Speyer 1188f [Lit.]) besonders der eigenen gens als Erbverpflichtung für die Nachfahren. Daneben ist auch von einer cupiditatum hereditas (off. 2, 28) u. eloquentiae hereditas (Val. Max. 8, 3, 3) die Rede. Zur ‚Vererbbarkeit körperlicher u. geistig-seelischer Eigenschaften' s. Speyer 1187.

B. Christlich. I. In der lat. Bibel. a. Der Erbgedanke. Wie die Forschung (Foerster/Herrmann; Dreyfus; A. van den Born, Art. Erben: H. Haag [Hrsg.], Bibel-Lex.^{2} [1968] 406/8) gezeigt hat, kennt das AT, abgesehen vom israelit. Erbrecht, Kanaan u. Volk Israel als Erbbesitz Jahwes zur Kennzeichnung seiner bleibenden Fürsorge (Ex. 15, 17; Dtn. 9, 26/9) u. Kanaan als von Jahwe den Erzvätern verheißenes Land (zur Erbthematik in der Abrahamsverheißung [Gen. 15] Dreyfus 21/6), das schließlich Erbbesitz Israels wird (Foerster/

Herrmann 769/71; Betonung des unumkehrbaren Besitzrechts ebd. 774f. 778f). In späterer Zeit tritt dann eine Eschatologisierung ein (Dreyfus 47: ,spiritualisation de l'héritage'; vgl. ebd. 34/6. 44/9), wobei zB. Jahwe selbst als das Erbe Israels oder des Gerechten (Ps. 16 [15]) gesehen wird. Im NT (Foerster/Herrmann 781/6; Langkammer) ist der Erbgedanke durchwegs heilsgeschichtlich-eschatologisch geprägt u. als Ergänzung zur *Gotteskindschaft (vgl. Gal. 4, 1/11) zu sehen, so wenn das zukünftige Heil in mannigfachen Formulierungen (Hammer 130/42) als Erbe erscheint, zu dem die Gläubigen auf Grund der durch Christus vermittelten Sohnes- u. Erbenstellung (Rom. 8, 17/23) Zugang haben. Paulus sieht die Abrahamsverheißung in Christus realisiert (zu Gal. vgl. Conrat), an dessen Erbe die Gläubigen Anteil erhalten (Gal. 3, 29; Rom. 8, 17). Zum möglichen Verlust dieses Erbteils (1 Cor. 6, 10; Gal. 5, 21) vgl. Schirr 74/8.

b. Die hereditas-Terminologie. Die Vetus-Latina-Versionen, in der Regel um Wörtlichkeit bemüht, zeigen im Unterschied zur Vulg. eine Vorliebe für das Verbum hereditare (Kornhardt 2643/5; Matzkow 45; H. Rönsch, Itala u. Vulgata[2] [1965] 155f; aufschlußreiche semasiologische Überlegungen bei Aug. in Ps. 118 serm. 23, 7) in Wiedergabe von κληρονομεῖν (163 mal in LXX [Foerster/Herrmann 776/9]), das sonst auch mit (hereditate) possidere, habere; accipere, consequi (Matzkow 45f) übersetzt wird. H. (Kornhardt 2642f) bildet das Äquivalent zu κληρονομία u. heres (ebd. 2655f) zu κληρονόμος (Foerster/Herrmann 781/6). Ausgangspunkt für die h.-Terminologie der Vulg. des AT sind hauptsächlich die hebr. Verbformen nāḥal (naḥ[a]lāh), yāraš u. gôrāl (ebd. 768/75; Dreyfus 5/15), wobei auffällt, daß sich im Gegensatz zu LXX mit ca. 520 Belegen griech. Erbtermini (Lohmeyer 97/101) in der Vulg. (hier inklusive nicht-hieronymianischer Bücher) nur an ca. 200 Stellen die h.-Terminologie findet. Die ntl. Vulg. gibt fast nur bei der Übersetzung von κλῆρος (durchgehend sors; zu κλῆρος - sors - h. vgl. Aug. en. in Ps. 67, 19) u. von κληρονομεῖν (12:6) die Erbterminologie auf, die im griech. Text an ca. 60 Stellen vorliegt. Das scheinbare Abweichen der Vulg. (zu ihrer Affinität zum röm. Rechtsdenken Ullmann, Grundfragen 15/7) von der hebr. Erbterminologie mag daraus resultieren, daß die Erbvorstellung zum Teil nur einen Aspekt der hebr. Verben ausmacht.

II. Bei den Kirchenvätern. a. Im eigentlich erbrechtlichen Zusammenhang. Als Beispiel für die enge Vertrautheit mancher Kirchenväter mit dem röm. **Erbrecht sei hier *Ambrosius angeführt, der in der Leichenrede auf seinen Bruder Satyrus die gegenseitige Erbeinsetzung der Brüder (exc. Sat. 1, 15) erwähnt, dann mit weiteren Termini technici von einem geistigen Erbe (ebd. 1, 19) spricht u. schließlich mit einer Fülle von Fachausdrücken die Hochherzigkeit u. Gerechtigkeit seines Bruders preist, weil dieser ihn als ,Rechnungsführer' bei der Verteilung des Vermögens unter die Armen bestellt hat: ... indivisum patrimonium docet nec distributa aut delibata, sed reservata hereditas. Etenim pietatem sibi causam negavit esse testandi. ... sibi ... fuisse ... nec testamenti faciendi voluntatem, ne nostrum in aliquo arbitrium laederetur. ... qui enim ,dispersit, dedit pauperibus, iustitia eius manet in aeternum'. Ergo dispensatores nos, non heredes reliquit; nam hereditas successori quaeritur, dispensatio pauperibus obligatur (ebd. 1, 59f; zu Mt. 19, 21 vgl. Selb 180). Biblische (Ps. 112 [111], 9 [dispersit] scheint in dispensator aufgegriffen) u. juristische Sprache wird kombiniert. Der Arme (*Armenpflege) wird als coheres betrachtet u. seine portio mehrt die Aussicht auf die eigene Anteilhabe an den himmlischen Gütern (vgl. Ambr. exc. Sat. 2, 13 u. Selb 180). Von einer lediglich moralischen Verpflichtung über ein legatum (Cod. Theod. 16, 2, 4; Selb 175), die Kinder- u. Sohnesquote (portio) für Christus (E. F. Bruck, Kirchenväter u. soziales Erbrecht [1956] 81) führt der Weg bis zu den rigorosen Forderungen (Antithese irdische Enterbung – himmlisches Erbe) eines Salvian (vgl. J. Badewien, Geschichtstheologie u. Sozialkritik im Werk Salvians v. Marseille [1980] 143f) u. zu Mißbrauch (Selb 176. 181); *Gütergemeinschaft.

b. Rezeption u. Umformung des biblisch-heilsgeschichtlichen Erbgedankens. Zur Übersicht über die Zitationen, Paraphrasierungen u. Kommentierungen bei den Vätern vgl. das Zettelmaterial des Vetus-Latina-Instituts, Beuron, bzw. die Vetus-Latina-Ausgabe. Hier seien nur einige exemplarische Punkte vorgestellt. Einen wichtigen Anknüpfungspunkt für Ambrosius bildet die Gestalt *Abrahams (Gen. 15) u. ihre paulinische Ausdeutung auf Christus hin (zB. Gal. 3, 15. 18. 29; 4, 1/7; Rom. 4, 13f) in De Abraham, wo der Glaubensgehorsam u. die von Jahwe er-

haltene Segenszusage in vielerlei Variationen mit der h.-Terminologie verknüpft sind u. die *fides teilweise verobjektiviert u. juristisch interpretiert wird: 1, 3, 19/21 (Verbindung von hereditas fidei u. Christus als heres); 1, 4, 27 (veri seminis hereditas). 31; 2, 7, 39/41; 2, 8, 48 (fidei hereditas [= heredes]); 2, 9, 62; 2, 11, 93; patr. 1, 2 (paternae benedictionis hereditas); Cain et Ab. 1, 6, 24 (hereditatem omnem fidei suae detulit [scil. Abraham, bezogen auf Christus; vgl. Ambrosiast. in Gal. 3, 18, 3f; Mar. Vict. in Gal. 3, 20. 22. 26. 29; 4, 1. 7. 30]). In Auslegung von Gal. 4, 1/7 verbindet Ambrosius auctoritas, juristisch verstanden als ,Verfügungsgewalt', mit h. (ep. 75, 4; dazu Ring 119f). Auffallend gern rezipiert u. in einem juristischen Kontext ausgedeutet wird Ps. 119 (118), 111 (Hilar. in Ps. 118 nun 19 [CSEL 22, 485f]; Aug. in Ps. 118 serm. 23, 7; Fellermayr 29/33), der Ambrosius (in Ps. 118 tract. 14, 41) mit Kategorien des röm. Erbrechts (Bortolucci 441f) das Erlösungswerk Christi so verstehen läßt, daß trotz Erbenmehrzahl alle Erben des ganzen u. ungeteilten Erbes teilhaftig sind (vgl. Aug. serm. 88, 18; en. in Ps. 49, 2). Ausgehend von Eph. 1, 18 (vgl. 1, 14) spielt Mar. Vict. in Eph. 1, 18 mit den genuin röm. Begriffen gloria (s. o. Sp. 630) u. h. Die Wiedergabe des hebr. b^erît mit διαθήκη (*Diatheke; *Gottesbund) bzw. testamentum legt für die Väter den juristischen Konnex von testamentum u. h. nahe (Aug. en. in Ps. 67, 19f; serm. 1, 2: die Orthodoxie im Besitz der h., die Manichäer exheredati), so daß Lactantius unter Berufung auf Jer. 31, 31f; 12, 7f u. in Anlehnung an Hebr. 8, 7/13; 9, 16f die heilsgeschichtliche Erwählung bzw. Verwerfung mit zahlreichen Fachausdrücken als endgültige Erbeinsetzung bzw. Enterbung (vgl. Leo M. serm. 26, 2) deuten kann: Iudaei vetere (scil. testamento) utuntur, nos novo: sed tamen diversa non sunt, quia novum veteris adinpletio est et in utroque idem testator est Christus, qui pro nobis morte suscepta nos heredes regni aeterni facit abdicato et exheredato populo Iudaeorum, sicut Hieremias propheta testatur ... (vgl. inst. 4, 20, 5/8. 11; Fellermayr 25/7). Zum Ausdruck heres novi testamenti vgl. Aug. in Joh. tract. 30, 7; in Gal. 40, 5; gest. Pelag. 5, 14; civ. D. 21, 15. Zu Ps. 2, 8 s. u. Sp. 638, zu Joh. 14, 27 s. u. Sp. 637.

c. Glaube u. Lehre. Die durch die biblische Abrahamsthematik vorgegebene Verbindung des Erbgedankens mit *Glaube u. Verheißung sowie die schon im NT erkennbare Tendenz zur Verdinglichung des Glaubens als ,das anvertraute Gut' (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 12. 14; *Depositum), ein sprachlicher Reflex einer aus der Vergeschichtlichung des Christentums resultierenden theologischen Entwicklung, führten dazu, daß auch Kategorien u. Termini der antiken Umwelt rezipiert wurden, wenn man etwa Glaube u. Heil als res interpretierte u. das Anliegen der Ursprungstreue oder der Anteilhabe am Heil (wahren Glauben) mit der h.-Terminologie umschrieb (Fellermayr 34/103). So versteht bereits Tertullian den Glauben als res bzw. possessio (praescr. 35, 3; 37; vgl. Stirnimann 124; Beck 30f) u. den rechtsgültigen Erwerbsgrund für *fides u. scripturae (praescr. 19, 2) sieht er in der Erbeinsetzung durch die *Apostel (*Auctoritas; vgl. Ring 50. 64/6. 73f; Lütcke 56f): Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus, quorum fuit res. Ego sum heres apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adiuraverunt, ita teneo. Vos certe exheredaverunt semper et abdicaverunt ut extraneos, ut inimicos (praescr. 37, 4/6). Die Apostel haben die Erben (apostolische Gemeinden [?]; s. u. Sp. 642f) mit einem Fideikommiß (Stirnimann 118f), d. h. mit der Verpflichtung zur Weitergabe, belastet u. gleichzeitig die Häretiker (*Häresie) enterbt (vgl. die Abqualifizierung des ,Gefallenen' als exheredem fidei factum durch Novatian [Cypr. ep. 30, 2]), so daß hier zweifellos eine überlegte, juristische Diktion vorliegt. Die Gläubigen nennt Tertullian hereditarii discipuli et apostolici seminis frutices (scorp. 9, 3), um ihre Verpflichtung u. ihr Anrecht zu betonen. Hilarius v. Poitiers wünscht inmitten der arianischen Wirren die Bewahrung des Glaubens von Nicäa: inter haec fidei naufragia, caelestis patrimonii iam paene profligata hereditate (Hilar. ad Const. 7, 1 [PL 10, 568B]). Mit dem Bild vom Schiffbruch (vgl. Ambr. fid. 1, 6, 46; 3, 1, 3) verbindet er die Vorstellung vom vergeudeten väterlichen Erbe, wozu sich das patrimonium des ,Verlorenen Sohns' u. des eschatologischen Erbes (Hilar. in Mt. 27, 6; Ambr. sacr. 1, 2, 8: fides enim aeternum patrimonium est; Aug. in Gal. 40, 4: non admittuntur ad hereditatem spiritualem caelestis patrimonii) ebenso assozieren läßt wie der juristische Fachausdruck (Hist. Aug. vit. Ael. 4, 5). In dem arianerfreundlichen Kaiser **Constan-

tius II sieht Hilarius im Vergleich zu seinem Vater *Constantin einen paternae pietatis haeres rebellis (c. Const. 27 [PL 10, 603A]). Ambrosius (spir. 2, 13, 155) stellt die Apostel u. ersten Missionare Kaiser *Gratian als Vorbilder für fides et *devotio (vgl. A. Stuiber: o. Bd. 3, 858f) vor Augen, indem er die Glaubenslehre seiner Zeit durch den h.-Begriff mit der apostolischen Zeit verknüpft. Auch in dem auf Bitten Gratians verfaßten Werk De fide ruft er zur Bewahrung der orthodoxen Trinitätslehre auf u. beruft sich dabei auf den in der Taufe empfangenen u. in Nicäa definierten u. ‚besiegelten' Glauben (vgl. 7 Siegel von Apc. 5): Servemus igitur praecepta maiorum nec hereditaria signacula ausi rudis temeritate violemus (3, 15, 128). Der Ausdruck praecepta maiorum nec hereditaria signacula u. die gesamte Unverletzlichkeitsterminologie lassen die röm.-juristische Überformung einer biblischen Metapher u. eines theologischen Anliegens des 4. Jh. erkennen. Ganz ähnlich beschwört ein Brief an Kaiser Theodosius die haereditariae communionis iura (ep. 14, 7 [PL 16², 995C]), um im Kontext des antiochenischen Schismas die zeitliche Tiefendimension u. den Verpflichtungscharakter von *Gemeinschaft zu betonen. Der Höhepunkt der Verknüpfung von Glaube u. h. zeigt sich in der Leichenrede auf Kaiser Theodosius vJ. 395: Die Söhne Arcadius u. Honorius gelten dem Redner als pietatis heredes des verstorbenen Kaisers (obit. Theod. 2), womit die persönliche Haltung ebenso wie die rechte Glaubenslehre als Gegenstand des Erbes u. der Verpflichtung impliziert sind. Weiter zurück führt Ambrosius die Glaubenstradition der Kaiser, wenn er, nach den Baugesetzen eines *Enkomion, Constantin als den eigentlichen Erblasser ins Spiel bringt: ... quod primus imperatorum credidit et post se hereditatem fidei principibus dereliquit (ebd. 40). In Constantin, in dieser Stellung vergleichbar mit Abraham (s. o. Sp. 632f), wurde gleichsam der Glaube der späteren Kaiser schon mitübernommen u. die, von Ambrosius freilich etwas geschönte, Traditionskette begründet: inde reliqui principes Christiani ... inde Gratianus et Theodosius (obit. Theod. 51). Daß Glauben hier tatsächlich ‚als eine Sache, die nach den Vorstellungen des röm. Erbrechts in Besitz genommen u. vererbt werden kann' (Stockmeier 106; zur jurist. Seite Bonamente), erscheint, erhellt schließlich auch aus der Verknüpfung dieser Glaubenstradition mit der Weitergabe des geradezu als Unterpfand (vgl. K. Groß, Die Unterpfänder der röm. Herrschaft [1935]) gesehenen kaiserlichen Diadems u. Zügels: Utroque usus est Constantinus et fidem transmisit ad posteros reges (obit. Theod. 47; Heumann 592: transmittere als erbrechtlicher Terminus technicus). Es legt sich nahe, die Linie der Traditionskette noch weiter zurückzuverfolgen, da Ambrosius unter Anknüpfung an Hebr. 11, 2 die fides der Theodosius-Zeit auch als Erbe der Stammväter-Zeit betrachtet: ... seniores nostri Abraham, Isaac, Iacob ... hereditatem nobis fidei reliquerunt (obit. Theod. 9). Steidle 98 spricht deshalb treffend von ‚drei Glaubenstraditionen'. Ebenfalls biblisch inspiriert ist die Stelle, wo das ‚Erbe des Himmelreiches' von Mt. 25, 34 den Redner veranlaßt, einen fast rechtlich zu verstehenden Besitz in der als promissa interpretierten fides bzw. sponsio zu sehen: Tamquam enim possessionem hereditariam recipimus, quae promissa sunt nobis; ‚fidelis' enim ‚deus' ... (obit. Theod. 28). Insgesamt gilt für diese vier h.-Stellen: Es werden die Gedanken von Kontinuität, Verpflichtung, Anrecht u. Unterpfand betont. Ansonsten fällt bei den vorgestellten Ambrosius-Stellen auf: Die Adressaten sind durchwegs die Kaiser bzw. das Kaiserhaus, die Bezugspunkte (Erblasser) sind die Vorgänger, Constantin bzw. Nizäa, die apostolische Zeit, die Patriarchen des AT; den theologiegeschichtlichen Kontext bilden die dogmatischen Auseinandersetzungen des 4. Jh. Gerade bei Ambrosius u. angesichts seiner Adressaten müßte zum tieferen Verständnis auch auf antik-heidnische Komponenten verwiesen werden: Pontifex-Maximus-Titel des Kaisers, Bedeutung der Religion für die Existenz des Reiches, juristische Überformung u. erbrechtliche Implikationen im Bereich der röm. Religion. Eine interessante wechselseitige Illustration von successio- u. h.-Terminologie findet sich bei Pelagius, wo es von der wohl als fidei depositum (in 1 Tim. 6, 20 [PL Suppl. 1, 1359]) verstandenen fides heißt: quae ad te successionis institutione quasi hereditario iure descendit (in 2 Tim. 1, 5f [1360]; vgl. Hilar. in Ps. 66, 8: successionis hereditate). Bezugnehmend auf Rom. 8, 17 schreibt Papst Cölestin iJ. 432 nach Kpel: (Nestorius) vobis legitimis dei filiis hereditatem conabatur auferre (ep. 25, 1 [AConcOec 1, 2, 91]), wobei sich in h. deutlich die rechtmäßige Glaubenslehre u. das durch

sie zu erlangende Heil (bibl. Erbbegriff) überlagern. Im Rahmen des für Vinzenz v. Lerin typischen åntiquitas-Denkens ist es aufschlußreich, wenn die Konzilsväter v. Nizäa als apostolicae et catholicae veritatis heredes (comm. 8) bezeichnet werden (vgl. auch u. Sp. 642f). Umgekehrt enthält der Codex Encyclicus, eine nach-chalkedonische Briefsammlung, mehrere Belege dafür, daß die Bischöfe verschiedener Regionen, beinahe in einer Art Fortführung von Ideen des Ambrosius, im Kaiser (Leo) den culturae a vobis hereditatae susceptor et fidelissimus conservator (AConcOec 2, 5, 33, 3) erblicken. Er muß deshalb die paterna hereditas (ebd. 2, 5, 73, 8) Kaiser Constantins bewahren u. schützen u. wird als successor u. heres von imperium u. fides seiner Vorgänger (ebd. 2, 5, 41, 20f), ja gewissermaßen auch der Apostel betrachtet (Grillmeier 398f. 407). Im Blick auf den röm. Erbprinzipat u. die Überlegungen zu Ambrosius ist hier besonders die enge Verbindung von Reich u. Glauben mit der h.-Terminologie bemerkenswert (vgl. Fellermayr 442f).

d. Pax u. unitas (ecclesia). Angeregt durch das Friedensvermächtnis von Joh. 14, 27, interpretieren verschiedene Väter die pax (*Friede), die in ihren vielschichtigen Implikationen auch die Bewahrung von Glaube, Lehre u. Einheit intendiert, als eine h. (Fellermayr 104/15). Deutlich wird diese Verknüpfung von Schriftwort u. h.-Terminologie bereits in *Cyprians Kampf gegen das novatianische Schisma (unit. eccl. 24; s. E. Dinkler, Art. Friede: o. Bd. 8, 471). Besonders stark juristisch überformt wird der hier sichtbare Verpflichtungsgedanke dann in einem Dekretale des Siricius vJ. 386, wo durch eine unterschwellige Gleichsetzung von statuta maiorum (ep. 5, 1) u. Christi pax-Vermächtnis ([pacem] haereditario iure nobis reliquit, dicens ...: ep. 5, 4 [PL 13, 1161B]) die anschließend aufgeführten Kirchengesetze geradezu als Erbverfügung des scheidenden Christus erscheinen. Im Kontrast zu Lc. 12, 13f (Jesus wird als ‚divisor hereditatis‘ angerufen) gilt für Augustinus das Erbe von Joh. 14, 27 als in einzigartiger Weise unteilbar (util. ieiun. 11, 13; ebenso serm. 47, 13, 22 mit einer Häufung juristischer Termini), wodurch er den pax-Auftrag u. damit die Kirche u. ihren Heilsbesitz von den übrigen, irdischen hereditates abgrenzt. Dieser Ablehnung der Unteilbarkeit entspricht die Androhung der Enterbung für die Donatisten (en. in Ps. 124, 10). Daß hier die exheredati im Unterschied zur Sanktion einer materiellen Enterbung der Häretiker (Selb 176) natürlich von Christus u. seiner Friedens- u. Heilszusage ausgeschlossen sind, zeigt auch PsAug. serm. 97 (PL 39, 1931). Ähnlich wie pax u. wohl in Anlehnung an die Sicht Israels als Erbteil Jahwes (s. o. Sp. 630f) wird die Kirche als h. Christi verstanden (Fellermayr 116/30). Im Mittelpunkt der Argumentation steht dabei Ps. 2, 8 (Vulg.: Et dabo tibi gentes hereditatem tuam) u. gleichzeitig die Polemik gegen den *Donatismus. Bei Lucifer v. Calaris richtet sich die Polemik allerdings gegen den arianerfreundlichen Kaiser Constantius II. Dabei wird analog zu Israel als Erbteil Jahwes (AT) die Kirche als hereditas dei gegenüber Angriffen von seiten der *Arianer in Schutz genommen (non conv. 5; Athan. 1, 37. 43). Ausgehend von Ps. 2, 8 setzt Optatus den gesamten Erdkreis gleich mit der h. Christi, die als *Gemeinschaft durch die afrikanische Teilkirche der Donatisten geschmälert werde (c. Parm. 2, 1; vgl. 3, 1). Augustinus spricht von der Kirche u. den Gläubigen als der hereditas dei (en. in Ps. 5, 1; 78, 3; vgl. Hilar. in Ps. 67, 12) u. besonders häufig als der h. Christi: Aug. c. Petil. 2, 31, 71; 2, 39, 94; en. in Ps. 47, 7; 81, 7; 126, 9; ep. 23, 2; 43, 21. 24; 49, 3; 52, 4; 53, 6; 69, 1 (ab exheredata praecisione fugientes ... hereditati Christi cohaerere); 87, 9; 157, 39. Damit soll die kath. Kirche als Besitz u. Erbteil Christi u. ihr Anspruch auf universitas u. unitas erwiesen werden. Daß hierbei, weit über einen oberflächlichen Bezug zu Ps. 2, 8 hinaus, die h.-Terminologie teilweise in juristischem Sinn angewandt wird, zeigt die Bezeichnung des Schriftverses bzw. der Schrift als testamentum dominicae haereditatis (Aug. in ep. Joh. 3, 7), vera et plenaria lex illius hereditatis (c. Petil. 1, 12, 14; c. Cresc. 3, 24, 27) oder (sanctae) tabulae (serm. 358, 2; vor der Konferenz in Karthago vJ. 411; vgl. Wischmeyer), d. h. Testamentsurkunde (Heumann 577), aus der es zum Erweis der causa possessionis lediglich zu ‚rezitieren‘ gelte. Primär Christus, sekundär auch die Katholiken sind dabei die Besitzer dieser Urkunde über eine universale possessio. Dem gegnerischen Vorwurf der traditio begegnet er so: huic hereditati qui non communicat, quoslibet libros teneat, exheredatum se esse cognoscat; hanc hereditatem quisquis expugnat, alienum se esse a familia dei satis indicat (ep. 43, 25; zur Terminologie Fellermayr 126f).

Nicht der formale Besitz, sondern das inhaltliche huic hereditati communicare sei entscheidend (c. Petil. 2, 8, 20; vgl. 2, 58, 132). Wie bei der pax-Thematik erscheint auch hier die Vorstellung einer Enterbung (*Exkommunikation): hereditas enim Christi in omnibus gentibus constituta adversus omnes exheredatas haereses tuta est (c. Petil. 1, 26, 28; vgl. 2, 8, 20; ep. 43, 25; en. in Ps. 49, 4).

e. Unheil, Unglaube, Irrglaube, Schisma. Vorrangig ist hier die an die antiken Philosophenschulen erinnernde u. als Pendant zu den Ketzerstammbäumen (zu den in den Ketzerfiliationen erkennbaren Tendenzen s. Brox 284f u. Grillmeier 237/41) zu verstehende Terminologie bezüglich einer Erbverflechtung innerhalb der *Häresien zu behandeln (Fellermayr 131/213). Wie die Verwendung der *Genealogie in der Invektive lehrt (s. Speyer 1190), mag dabei auch der Einfluß antiker Rhetoriker erkennbar sein. Im übrigen ist ‚im Glauben an die Vererbbarkeit von Segen u. Fluch' (ebd. 1203) im AT auch der geeignete Anknüpfungspunkt für die Idee von einer Erbsünde (vgl. J. Groß, Geschichte des Erbsündendogmas 1 [1960]) zu suchen, womit sich auch die genealogische Einbindung des Teufels (vgl. Speyer 1243f; Schirr 21/36) verknüpfen läßt. So fand die h.-Terminologie in der Erbsündenthematik der Väter (s. Speyer 1218; A. Schindler, Art. Gnade: o. Bd. 11, 412/40) eine sprachlich differenzierte Ausprägung (Kornhardt 2641, 67/71): hereditas prima (Filastr. haer. 120, 6), in hanc hereditatem praevaricationis succedere (Ambrosiast. in Rom. 7, 24), obligatio hereditatis obnoxiae (Ambr. apol. Dav. 1, 13, 63; vgl. ep. 45, 13. 16; fid. 5, 5, 60; in Lc. 5, 24; spir. 3, 11, 74: hereditarius nexus), hereditarii debitores (Aug. c. Iul. op. imperf. 6, 21). In der Auseinandersetzung mit dem Arianismus bildet die h.-Terminologie ein sprachlich auffallendes Kampfinstrument (Fellermayr 169/97; zu den Formen der Häresie-Polemik s. Brox 283/7), dessen juristische Valenz aber meist relativ gering einzuschätzen ist: Lucifer v. Calaris bezeichnet die von Kaiser Constantius II begünstigten Arianer als hereditas antichristi (Athan. 1, 36), um ihre Teufelsverfallenheit u. Abstammung vom *Antichristen von der Kirche als hereditas dei (s. o. Sp. 638) abzuheben. Bischof Phoebadius v. Agen sieht in der häretischen Glaubensformel die malorum haereditas enthalten (c. Arian. 8) u. entdeckt so eine Kontinuität der Häresie. Sein Landsmann Hilarius v. Poitiers, der mit dem Ausdruck haereditaria infidelitas (in Mt. 2, 1) auch die Juden in eine vom Satan anhebende Erbfolge des Unglaubens einordnet, konstruiert geradezu eine von Arius abgeleitete Sukzession der Arianer-Häupter (zu den Sektengründern s. W. Speyer, Art. Gründer: o. Bd. 12, 1162f): (Arii) haereditas omnis ad Valentem, Ursacium, Auxentium, Germinium, Gaium successit (c. Aux. 5), aus der er dann Auxentius als haeres Arii (11) noch gesondert hervorhebt. Etwa zur selben Zeit stellt ein Brief italischer Bischöfe bei Photinus v. Sirmium eine partiaria hereditas des Sabellius fest (CSEL 65, 158, 14). Im schroffen Gegensatz zu der schon dargestellten Erbfolge im rechten Glauben spricht Ambrosius in De fide auch von einer arianischen Erbfolge: Arius u. Sabellius gelten ihm gleichermaßen als gentilis erroris heredes (fid. 5, 8, 105), bei dem Arianer Valens liegt der hereditarius sermo des magister u. pater Arius vor (ebd. 3, 16, 132) u. führende Homöer betrachtet er als perfidiae heredes des Auxentius (ebd. 1, 6, 45). Auch in der Folgezeit ist noch von einer impia hereditas (Gesta conc. Aquil. 63 [SC 267, 374]) die Rede, die Palladius von Arius übernommen habe, u. es gibt immer noch (Arii) impietatis heredes (Coll. Avell. 2, 7, 12 [CSEL 35, 1, 9f]; vgl. Filastr. haer. 132, 7 [CSEL 38, 102]: heredes impietatis paternae et inmanitatis). Im Bereich der rhetorisch gewählten Schimpfwörter verbleiben die Ausdrücke Grunnianae factionis heredes (Hieron. in Hes. comm. 10, 33, 23/33) u. haereditarii catuli (ebd. 6 praef.), womit Hieronymus die Anhänger des Rufin treffen will, während mit haeres Ioviniani (adv. Pelag. 2, 24) der pelagianische Dialogpartner beschimpft u. als heterodox verurteilt werden soll (laut I. Opelt, Hieronymus' Streitschriften [1973] 173f eine ‚anklagende Täterbezeichnung'). Rufin selbst sieht dagegen bei den Simonianern eine hereditaria simulatio (h. e. 2, 1, 12) des Ketzervaters Simon Magus vorliegen. Im Verlauf des donatistischen Streits (vgl. o. Sp. 638; Fellermayr 197/211) erscheint die h.-Terminologie bei beiden Parteien auffallend stark verknüpft mit dem genealogischen Denken u. der pater-filius-Terminologie (vgl. ebd. 204/11. 256/62). Die Bedeutung dieser beiden Punkte für den Sukzessionsgedanken zeigt Wischmeyer am Beispiel der Konferenz v. Karthago (411) detailliert auf. Gemäß dem für den gesamten Streit konstitutiven Axiom: ‚Die

rechte origo u. die unanfechtbare Sukzessionsreihe der Väter im Bischofsamt garantieren die ecclesia. Ist die origo inkriminiert u. die reine Kette der Sukzession durchbrochen, ist Häresie da‘ (Wischmeyer 76), greift auch Optatus auf diesen Ursprung zurück: de divisione agitur: et in Africa sicut et in ceteris provinciis una erat ecclesia, antequam divideretur ab ordinatoribus Maiorini, cuius tu hereditariam cathedram sedes (Optat. c. Parm. 1, 15). Optatus beschuldigt Parmenian, auf der hereditaria cathedra des Maiorinus zu sitzen, die etwa 50 Jahre zuvor anläßlich des Streits nach dem Tod des Bischofs Mensurius v. Karthago von Maiorinus bzw. seinen Ordinatoren, den auctores huius mali (1, 15), widerrechtlich geschaffen u. weitervererbt worden sei. Bischofsamt (s. u. Sp. 643f), Sukzession u. Kathedra (vgl. Fellermayr 291/5) als bischöflicher Ehrenstuhl sind in dem Ausdruck hereditaria cathedra umschlossen, hier allerdings mit dem Ziel der Disqualifizierung als cathedra pestilentiae (2, 5; vgl. Ps. 1, 1). Die Tendenz einer Disqualifizierung der zeitgenössischen Gegner durch die aus dem röm. Erbverständnis resultierende Identifizierung mit dem einstigen Erblasser, d. h. schon längst verurteilten *Gründer der Häresie zeigt sich auch darin, daß Optatus Parmenian (u. seine Gemeinde) als heredes traditorum et scismaticorum (1, 10) bezeichnet (vgl. 1, 28: et tu ipsorum heres ...). Quasi als oberster heres repräsentiert Parmenian für seine Gemeinde nicht die Verbindung mit der cathedra Cypriani, sondern die schuldhafte Trennung von ihr als Inhaber einer cathedra, quae ante ipsum Maiorinum originem non habet (1, 10). Dieser Maiorinus gilt als avus (1, 10) u. Donatus als pater (3, 3) Parmenians. Die Donatisten insgesamt bilden die heredes sceleris (2, 5), indem sie die hereditas scismatis (3, 4) höher schätzen als die zur unitas mahnenden Lehren Christi. Von diesen Belegen abzuheben sind zwei Stellen, wo der Ausdruck hereditaria macula (7, 1) eine Entlastungsfunktion erfüllt, da nun (um 385) zwischen Vätern u. Söhnen unterschieden wird. Auch bei Augustinus findet sich in einem fingierten Dialog mit dem Donatisten Petilian der Ausdruck heres nequioris traditoris (c. Petil. 2, 8, 17) als Bezeichnung für Augustinus, der so mit Judas, dem ersten traditor, identifiziert werden soll, um ihm gleichzeitig den Anspruch auf den episcopatus streitig zu machen. Unter Rückgriff auf Rom. 8, 17 u. Gen. 22, 18 (Gal. 3, 29) nimmt er aber das Schlagwort des Gegners geschickt auf u. beurteilt den als traditoris heres, der nicht als traditi coheres (2, 8, 20), d. h. als Glied der in Christus verkörperten, universalen Kirche befunden wird. Juristischer u. biblisch-heilsgeschichtlicher Erbbegriff erscheinen hier kombiniert. Zur Enterbungsterminologie als Kampfinstrument gegen die Häretiker s. o. Sp. 638; *Donatismus; **Africa II.

f. Bischofsamt u. Sukzession. Ähnlich wie im antiken Rom *Herrschaft u. **Amt nur zT. vom dynastischen Prinzip getrennt wurden, gelang es auch im Christentum erst im Laufe der Zeit, Priester- u. Bischofsamt (Ven. Fort. carm. 4, 8, 8: venit ad heredem pontificalis apex) in Abhebung von weitverbreiteter antiker Praxis vom Erbprinzip zu lösen (Selb 183f). In seiner Kritik an dieser Vererbung im eigentlichen Sinn (Fellermayr 214/62) verwendet Rufin als Übersetzer des Origenes eine Diktion, die stark an Aussagen der Historia Augusta (s. o. Sp. 629) erinnert: Sed discant ecclesiarum principes successores sibi non eos, qui consanguinitate generis iuncti sunt, nec qui carnis propinquitate socientur, testamento signare neque hereditarium tradere ecclesiae principatum ... Propinquis agrorum et praediorum relinquatur hereditas, gubernatio populi illi tradatur, quem Deus elegit (Orig. in Num. 22, 4 [GCS Orig. 7, 208f]). Auch Papst Hilarus (461/68) klagt noch mit ähnlichen Worten: nonnulli episcopatum ... non divinum munus sed haereditarium putant esse compendium (ep. 15, 3 [162 Thiel]), obwohl der Kampf gegen das ‚Erbrecht der Bischöfe‘ aus Sorge um das Kirchenvermögen schon längst im Gange war. Entsprechend der schon in der Bibel beginnenden Spiritualisierung natürlicher Generationsbezeichnungen (Fellermayr 256/62), die schließlich dazu führte, daß Augustinus (en. in Ps. 44, 32) u. PsHieronymus (brev. in Ps. 44) die *Apostel als ‚Väter‘ der Kirche u. die *Bischöfe als ‚Söhne‘ der Apostel bezeichneten, wurde die h.-Terminologie für die Weitergabe des geistigen u. juristischen Gehalts des Bischofsamtes inklusive des Glaubenserbes (Fellermayr 263/346) u. als Ergänzung für die ansonsten dominierende successio-Terminologie verwendet. Beide Terminologien, deren enge Zusammengehörigkeit aus dem röm. Erbrecht (s. o. Sp. 627) u. der griech. διαδοχή-Terminologie (Kreller 57/9; Woess 270; Fellermayr 274/6) erhellt, dienen nun dazu,

,einen eisernen Bestand von Glaubenswahrheiten' u. ein ,sehr erhebliches Maß von Regierungsgewalt' als ,das apostolische Erbe' ,von Hand zu Hand' weiterzugeben (A. v. Harnack, Vicarii Christi vel dei bei Aponius: Festschr. H. Delbrück [1908] 40). Den Verständnishorizont (vgl. Fellermayr 270/98) dieser Terminologien bilden jüdisches u. heidnisch-antikes Sukzessionsdenken (Tradententreihen, Herrscherdynastien, Medizin-, Rechts- u. Philosophenschulen), apostolische Sukzessionenreihen, *Bischofslisten u. Kathedra-Idee. Das Anliegen besteht in der Offenlegung der origines (vgl. Tert. praescr. 32, 1; dazu Ring 77) u. in der Wahrung von Identität u. Kontinuität mit dem Ursprung. So wird auch Tertullians berühmtes Wort ,Ego sum heres apostolorum' (praescr. 37; s. o. Sp. 634) von manchen (v. Campenhausen 190; Y. M.-J. Congar, Composantes et idée de la succession apostolique: Oecumenica 1 [1966] 61/80, bes. 72) auf die apostolische Sukzession bezogen. Ambrosius nennt die luciferianischen Bischöfe Sardiniens fidei heredes (exc. Sat. 1, 47) des Lucifer v. Calaris. Steht hier noch die *fides im Zentrum der als Erbfolge interpretierten schismatischen Sukzession (vgl. auch o. Sp. 641), so rücken im folgenden Text neben der Verantwortung der Bischöfe für die Bewahrung u. Weitergabe der fides vera (Ambr. in Ps. 36, 19: hereditas maiorum fides vera est [in Anlehnung an den Text vom Weinberg des Naboth, 1 Reg. 21]; zu maiores vgl. fid. 3, 15, 128 [u. Sp. 635] u. Fellermayr 38. 313f) durch die namentliche Nennung von bischöflichen Vorgängern des Ambrosius auch das bischöfliche Amt u. die Sukzession mehr in den Vordergrund: Absit ut tradam hereditatem patrum, hoc est, hereditatem Dionysii, qui in exilio in causa fidei defunctus est, hereditatem Eustorgii confessoris, hereditatem Myroclis atque omnium retro fidelium episcoporum (c. Aux. 18). Hier wird im Kampf gegen den wieder auflebenden Arianismus in Mailand, ausgehend vom Weinberg des Naboth, die umstrittene Mailänder Kirche, quasi die Manifestation der fides vera, als hereditas Christi bezeichnet u. in rückläufender (retro), freilich nicht vollständiger Reihung ein Teil der Mailänder Bischofsliste (H. Leclercq, Art. Milan: DACL 11, 1, 989/93) entrollt. Eindeutig auf das bischöfliche Amt (honor) u. eine konkrete Nachfolge bezieht sich die h.-Terminologie in einem Brief des Ambrosius an Bischof Anysius v. Thess. (vJ. 383): tenemus ergo te sanctae memoriae Acholii dudum discipulum, nunc successorem, haeredemque eius vel honoris vel gratiae ... Quaeritur in te Acholius (ep. 16, 1 [PL 16², 1000B]). Da Acholius auch melotis (Schaffell, Mantel) u. infulae sacerdotii (ep. 15, 9 [PL 16², 998B]) als Amtssymbole an Anysius übergeben u. ihn so offenbar designiert hat, läßt sich der h.-Begriff hier auch in ambivalenter Weise (s. o. Sp. 642f) verstehen. Aufschlußreich für den Stellenwert des Begriffs ist der unmittelbare Kontext (discipulus, successor), die Klimax u. die aus dem Erbgedanken resultierende Idee einer Repräsentation (in te; vgl. 15, 11: se ipse in discipulo repraesentat). Vergleichbar mit diesem Befund ist eine Stelle bei Paulinus v. Nola, wo der Presbyter Felix als natus sedisque heres (carm. 15, 123f) von Bischof Maximus gefeiert wird. Das mit honor (vgl. F. Klose, Die Bedeutung von honos u. honestus, Diss. Berlin [1933] 35/9. 82/6; Fellermayr 321f) vergleichbare Wort sedes zeigt, daß auch hier h. (vgl. natus) das Verhältnis zwischen Amtsvorgänger u. -nachfolger beschreibt. Ein ganz ähnliches Objekt zu h. findet sich noch in dem Ausdruck sacerdotii heredes bei PsMaximus (serm. 7, 2) in Anwendung auf den ,Priestervater' Eusebius v. Vercelli. Klar abzugrenzen von diesen Belegen sind zwei Texte bei Papst Cölestin (422/32), in denen das Bischofskollegium in einer Erbenbeziehung zu den Aposteln gesehen wird: hereditario in hanc sollicitudinem iure constringimur quicumque per diversa terrarum eorum vice nomen domini praedicamus (ep. 7, 2). Da die Bischöfe (apostolorum) vice (Cic. leg. 2, 48: vicis [Genitiv] für die ,Stelle' des Erben!) handeln, gilt für sie auch dieselbe Sorge (sollicitudo) bezüglich Bewahrung u. Verkündigung des Glaubens. Ähnlich wird den heredes sancti (ep. 26, 5), den Konzilsvätern v. Ephesus, die Aufgabe zugewiesen, den Glauben der ,Väter' u. ,Großväter' zu bewahren.

g. Hereditas Petri. Der eminent wichtige Ausdruck hereditas Petri war auch bereits Gegenstand der Forschung (Schmidt; Maccarrone; Corti; Monachino u. bes. Ullmann; weitere Lit.: Fellermayr 5. 347/416), wenn auch die ins Zentrum der Papstidee zielende Frage nach dem Rechtstitel für diese Bezeichnung bisher keine abschließende Antwort fand (W. Ullmann, The significance of the ,Epistola Clementis' in the Pseudo-Clementines: JournTheolStud NS 11 [1960] 314

will in der ,Epistola Clementis' eine Art Erbeinsetzungsbericht sehen; *Clemens Romanus II). Auf jeden Fall sollte diese Bezeichnung vor dem Hintergrund der Verehrung für das Petrusgrab, der Stammvater- (Köhler) u. Gründer-Idee (vgl. Speyer, Gründer aO. [o. Sp. 640] 1167f), der successor-Petri- u. vicarius-Terminologie (Stell-vertretung), der sogenannten in-Formeln (Fellermayr 375/9) u. auch des princeps-Petrus-Titels (Batiffol; Gmelin) interpretiert werden, damit die Folgerichtigkeit der durch die h.-Terminologie implizierten Idee einer Personenidentität (s. o. Sp. 627f) zwischen Petrus, qui in propria sede et vivit et praesidet (Petr. Chrys.: AConcOec 2, 3, 1, 6), u. Papst (Bischof v. Rom), der somit einen ,identischen principatus' (Ullmann, Leo 40) innehat, sichtbar wird. Von den sieben einschlägigen Stellen sprechen drei von einer hereditas (patrum, Petri, sedis), zwei von heredes (administrationis, soliditatis) u. zwei von einem heres (impar, indignus): Hieronymus dürfte in seinem Brief (376/77) an Bischof Damasus v. Rom mit patres noch die Väter v. Nizäa gemeint u. keineswegs eine ,moralis personae identitas' (Marini 200) zwischen Damasus u. Petrus behauptet haben: Profligato a subole mala patrimonio apud vos solos incorrupta patrum servatur hereditas (ep. 15, 1, 2). Damasus-Nachfolger Siricius erhebt dagegen in seinem ersten Dekretale (vJ. 385) bedeutend höhere Ansprüche: Portamus onera omnium qui gravantur: quin immo haec portat in nobis beatus apostolus Petrus, qui nos ... administrationis suae protegit et tuetur haeredes (ep. 1, 1). Mit dem Gedanken eines petrinischen Fortlebens u. einer Schirmherrschaft erscheint hier, mit beachtenswerter Schlußbetonung, das Erbesein bzgl. der administratio (Beck 135_2: ,Sprache des öffentlichen Rechts') verknüpft. In der Verwaltung der Kirche (vgl. 1 Cor. 12, 28), zu der, wenn auch unausgesprochen, die potestas von Mt. 16, 18f gehört, gilt nun der Papst als der direkte Rechtsnachfolger des Apostels Petrus (zur Vererbung der ,potestas iurisdictionis' in den Forschungen Ullmanns vgl. Fellermayr 345. 393. 396; Gessel 86). Im Blick auf die Novatianer spricht wenige Jahre später Ambrosius (paenit. 1, 7, 32f) denen die Petri hereditas ab, die mit der Petri sedes in Rom nicht in communio leben. Sie besitzen damit nicht die claves regni (ebd.), so daß die Petri hereditas nun eindeutig das ius (1, 8, 36; ep. 11, 4) von Mt. 16, 18f umfaßt. Zweifellos ist damit dieses ius nicht exklusiv an Rom verliehen, da es auch Ambrosius um claves ... communicandas ceteris (Optat. 7, 3) geht. Beinahe in Anlehnung an den juristischen Grundsatz: Heredem eiusdem potestatis iurisque esse, cuius fuit defunctus (Dig. 50, 17, 59), beansprucht Papst Zosimus im Brief an die Synode in Karthago vJ. 418 für sich die sedis hereditas (ep. 12, 2), unter der er expressis verbis die par potestatis conditio des Petrus versteht. Ob man bereits in Papst Leos I Sprechweise vom tam impar (serm. 2, 2) bzw. indignus heres (ebd. 3, 4) die ,Absonderung des objektiven Rechts vom subjektiven Träger des Amtes' (Ullmann, Grundfragen 21) erblicken kann, erscheint zumindest zweifelhaft. Jedenfalls gerät bei Leo der hohe Anspruch der Personen- (vgl. serm. 3, 3 u. a.) u. Rechtsidentität mit Petrus in eine, möglicherweise auch nur rhetorisch zu wertende, Spannung zur eigenen Person. Daß er als indignus heres des Petrus trotzdem die *dignitas Petri besitzen soll (ebd. 3, 4), erklärt sich daraus, daß diese apostolica dignitas (ebd. 4, 2; ep. 5, 2) als die dem Petrus verliehene potestas zu verstehen ist, die auch auf einen persönlich ,unwürdigen' heres als Rechtsnachfolger des Apostels übergeht (vgl. G. F. Puchta, Pandekten[9] [1863] 646f). So dauert im Papst auch die petra-Funktion des Petrus fort, qui sedi suae praeesse non desinit ... Soliditas enim illa ... in suos quoque se transfundit haeredes (serm. 5, 4). Der erbrechtliche Terminus transfundere (Heumann 591; Ullmann, Leo 39) verdeutlicht den Übergang auch der mit der soliditas (vgl. serm. 5, 2; Fellermayr 412/4) u. dem Petrusbekenntnis verbundenen potestas. So bleibt, abgesehen von der Hieronymusstelle, bei den anderen Belegen eine mehr oder weniger starke Verbindung von h. mit dem weithin juristisch verstandenen Bibelwort Mt. 16, 18f (J. Ludwig, Die Primatworte Mt. 16, 18f in der altkirchlichen Exegese [1952]) festzuhalten. Möglicherweise ließe sich die gesamte hereditas-Petri-Thematik auch als Interpretationshilfe für die päpstliche Unfehlbarkeit sichtbar machen (Fellermayr 380/2. 385. 414f), zumal noch eine Enzyklika vJ. 1846 die Päpste doctrinae, dignitatis, honoris ac potestatis heredes des Petrus nennt (Denz./S. nr. 2781).

h. Auffallende Konstanten. 1) Das Anliegen der vera fides (Ursprungstreue, Verpflichtung, Autorisierung, Legitimierung

bzw. Disqualifizierung) in der Auseinandersetzung mit der Häresie bildet hauptsächlich den Kontext der vorgestellten h.-Terminologie. 2) Daneben tritt der Aspekt der Begründung u. Übertragung von Amt u. (Voll-)Macht hervor. 3) Sowohl biblischer wie auch römischer Erbgedanke liegen der h.-Terminologie der Väter zugrunde. 4) Ambrosius ist der weitaus wichtigste Vertreter dieser Terminologie (R. J. Hebein, St. Ambrose and Roman Law, Diss. St. Louis [1970]).

E. ALBERTARIO, Sepulchra familiaria e sepulchra hereditaria: Filangieri 35 (1910) 492/506. – P. BATIFFOL, Princeps apostolorum: RevScRel 18 (1928) 31/59. – A. BECK, Römisches Recht bei Tertullian u. Cyprian = Schr. Königsberg. gel. Ges. 7, 2 (1930). – J. BÉRANGER, Principatus (Genève 1973). – A. BERGER, Enc. dict. of Roman law (Philadelphia 1953). – G. G. BLUM, Tradition u. Sukzession = ArbGeschTheol-Luthertum 9 (1963). – G. BONAMENTE, ‚Fideicommissum‘ e trasmissione del potere nel ‚De obitu Theodosii‘ di Ambrogio: VetChr 14 (1977) 273/80. – P. BONFANTE, Scritti giuridici varii 1 (Torino 1916). – G. BORTOLUCCI, La h. come universitas: Atti del Congr. Intern. di Diritto Rom. 1, 1 (Pavia 1934) 431/48. – N. BROX, Art. Häresie: o. Bd. 13, 248/97. – H. v. CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh. = BeitrHistTheol 14^2 (1963). – M. CONRAT, Das Erbrecht im Galaterbrief (3, 15/4, 7): ZNW 5 (1904) 204/27. – G. CORTI, Pietro, fondamento e pastore perenne della chiesa: ScuolCatt 84 (1956) 321/35. 427/50; 85 (1957) 25/58. – F. DREYFUS, Le thème de l'héritage dans l'AT: RevScPhilosThéol 42 (1958) 3/49. – J. FELLERMAYR, Tradition u. Sukzession im Lichte des röm.-antiken Erbdenkens (1979) (weitere Lit. 423/40). – W. FOERSTER/J. HERRMANN, Art. κλῆρος κτλ.: ThWbNT 3 (1938) 757/86. – W. GESSEL, Rez. Fellermayr: ByzZs 76 (1983) 85f. – J. GLUCKER, Antiochus and the late academy = Hypomnemata 56 (1978). – U. GMELIN, Auctoritas. Römischer Princeps u. päpstlicher Primat (1936). – A. GRILLMEIER, Mit ihm u. in ihm (1975). – A. HÄGERSTRÖM, Der röm. Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen röm. Rechtsanschauung Bd. 2 Beilage 5 = Skr. utgivna av K. Humanist. Vetensk. Samf. Uppsala 35 (1941). – P. L. HAMMER, The understanding of inheritance (κληρονομία) in the NT, Diss. Heidelberg (1958). – W. HARTKE, Römische Kinderkaiser (1951). – H. HEUMANN/E. SECKEL, Handlex. zu den Quellen des röm. Rechts[9] (1907). – M. KASER, Das röm. Privatrecht = HdbAltWiss 1/2 (1955/59). – U. KNOCHE, Der röm. Ruhmesgedanke: Philol 89 (1934) 102/24 bzw. ders., Vom Selbstverständnis der Römer = Gymn Beih. 2 (1962) 13/30. – W. KÖHLER, Omnis ecclesia Petri propinqua: SbHeidelberg 28 (1938) nr. 3. – H. KORNHARDT, Art. h. u. heres: ThesLL 6, 3 (1953) 2630/43. 2645/56; Beiträge aus der Thesaurus-Arbeit 6. h.: Philol 95 (1943) 287/98. – H. KRELLER, Erbrechtliche Untersuchungen aufgrund der graeco-aegypt. Papyrusurkunden (1915/19). – B. KÜBLER, Vocabularium iurisprudentiae Romanae 3, 1 (1910). – H. LANGKAMMER, ‚Den er zum Erben von allem eingesetzt hat‘ (Hebr. 1, 2): BiblZs NS 10 (1966) 273/80. – H. LÉVY-BRUHL, Heres: RevIntDroitsAnt 3 (1949) 137/76. – E. LOHMEYER, Diatheke = UntersNT 2 (1913). – K.-H. LÜTCKE, ‚Auctoritas‘ bei Augustin = TübBeitrAltWiss 44 (1968). – M. MACCARRONE, L'antico titolo papale ‚Vicarius Petri‘ e la concezione del Primato: Divinitas 1 (1957) 365/71. – A. MANIGK, Art. Hereditarium ius: PW 8, 1 (1912) 622/48. – N. MARINI, Beatus Hieronymus doctrinae de Romanorum Pontificum primatu penes Orientalem Ecclesiam testis et assertor: Miscellanea Geronimiana (Roma 1920) 181/217. – W. MATZKOW, De vocabulis quibusdam Italae et Vulgatae Christianis quaestiones lexicographae (1933). – L. MITTEIS, Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians 1 (1908). – V. MONACHINO, La perennità del primato di S. Pietro in uno studio recente: ArchHistPont 5 (1967) 325/39. – TH. G. RING, Auctoritas bei Tertullian, Cyprian u. Ambrosius = Cassiciacum 29 (1975). – J. SCHIRR, Motive u. Methoden frühchristlicher Ketzerbekämpfung (1976). – K. D. SCHMIDT, Papa Petrus ipse: ZKG 54 (1935) 267/75. – W. SELB, Art. Erbrecht: JbAC 14 (1971) 170/84. – A. N. SHERWIN-WHITE, Roman society and Roman law in the NT (Oxford 1963). – W. SPEYER, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1145/268. – W. STEIDLE, Die Leichenrede des Ambrosius für Kaiser Theodosius u. die Helena-Legende: VigChr 32 (1978) 94/112. – J. K. STIRNIMANN, Die Praescriptio Tertullians im Lichte des röm. Rechts u. der Theologie = Paradosis 3 (Fribourg 1949). – P. STOCKMEIER, Glaube u. Religion in der frühen Kirche (1973). – W. ULLMANN, Leo I and the theme of papal primacy: JournTheolStud NS 11 (1960) 25/51; Grundfragen des mittelalterlichen Papsttums. Papst u. König = Dike 3 (Salzburg 1966) 9/41. – W. WISCHMEYER, Die Bedeutung des Sukzessionsgedankens für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites: ZNW 70 (1979) 68/85. – F. v. WOESS, Das röm. Erbrecht u. die Erbanwärter (1911).

Josef Fellermayr.

Hermaphrodit.

Vorbemerkung. Echter Hermaphroditismus, der auch die Fähigkeit der Fortpflanzung ohne fremde Geschlechtszellen einschließen würde, ist für Vertebraten biologisch bisher nicht nachzuweisen (B. Breitner, Problem der menschlichen Bisexualität: Universitas 8 [1953] 383/7). Während für menschliche H. deshalb stets der Zwiespalt zwischen einem wirklichen Geschlecht u. der Ausbildung psychophysischer Merkmale des Gegengeschlechts kennzeichnend ist, wobei die Bestimmung der vorherrschenden Chromosomen, des tatsächlichen Geschlechts also, durchaus zweifelhaft bleiben kann, rechnen Mythos u. Legende mit echter Doppelgeschlechtigkeit. Im folgenden geht es nur um mythische H. Dabei wird, wie in geisteswissenschaftlichen Texten zumeist die Regel, nicht zwischen männlichen Wesen mit sekundären weiblichen Geschlechtsmerkmalen (Androgynie) u. weiblichen Wesen mit sekundären männlichen (Gynandrie) unterschieden, sondern H. u. Androgyn ohne Bedeutungsunterschied für echt u. ps-doppelgeschlechtige göttliche u. menschliche Wesen gebraucht (vgl. u. Sp. 662). Für lebende oder in geschichtlicher Zeit lebend vorgestellte H. s. *Zwitter.

A. Heidnisch. I. Naturvölker. Eine an das geteilte Welt-*Ei, an die Zwillings- oder Zwitternatur des Urwesens anschließende Mythologie erscheint vor allem bei den Volksgruppen, die im Einflußbereich der archaischen Hochkulturen liegen (Baumann 343/55, bes. 352f mit Karten der Verbreitungsräume; zur Vorstellung des kosmogonischen Paares als einer totalen bisexuellen, später getrennten Einheit ebd. 180f; zur Entfernung jeder Spur einer ursprünglichen Androgynität bei Neugeborenen, durch Circum- u. Excision ebd. 235/54; 82/128). Der festliche Trachtenwechsel zwischen Mann u. Frau kommt bei den Naturvölkern wie in Hochkulturen vor (ebd. 52). Beim Schamanismus werden die kulttransvestitischen Bräuche bis zum äußersten getrieben (ebd. Kap. 1, 15/21. 41/4 mit Karte 1; K. Meuli, Scythica: Hermes 70 [1935] 127/37 bzw. ders., Ges. Schriften 2 [Basel 1975] 824/34; M. Eliade, Chamanisme et techniques archaïques de l'extase [Paris 1951] 317 bzw. ders., Schamanismus u. archaische Ekstasetechnik [Zürich 1957] 336f; Delcourt, Hermaphrodite 59/63).

II. Archaische Hochkulturen. Die Mythologien des Gebietes zwischen Mittelmeer u. Indien lassen Spuren der bisexuellen Vorstellung erkennen: makrokosmische Entstehung der Welt, mikrokosmische Entstehung der Geschlechter durch Spaltung einer ursprünglichen Einheit; androgynische Auffassung gewisser Gottheiten, manchmal implicite in Mythen, in denen eine weibliche (Mesopotamien, Griechenland) oder männliche (Indien, Iran, Germanien) allein zu zeugen vermag. Wachstumsgottheiten werden oft als H. dargestellt: aus solcher Urgestalt konnte sich hier ein Gott, dort eine Göttin entfalten, die manchmal als ein Zwillingspaar erscheinen. Ägyptische Gottheiten werden im Akt der Selbstzeugung dargestellt. ‚Allen, gleichgültig welche Gestalt sie wählen, ist grundsätz-

lich die Schöpfungskraft beider Geschlechter eigen' (H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten [1941] 91. 162f. 184. 219. 228. 256. 431; vgl. E. Hornung, Der Eine u. die vielen[2] [1973] 165 u. das Beispiel bei J. Leclant, Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes: Syria 37 [1960] 7f; zur Zwitternatur des Mondes Th. Hopfner, Plutarch. Über Isis u. Osiris 2 [Prag 1941] 194f; J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride [Oxford 1970] 463f). – Die indische Himmel-Erde-Ureinheit wurde von Indra gespalten (W. Staudacher, Trennung von Himmel u. Erde [1942] 18). Prajapātis Zweigeschlechtigkeit ist manchmal konkret (H. Oldenberg, Weltanschauung der Brahmana-Texte [1919] 147/82), manchmal in einem abstrakten Sinn aufgefaßt (H. v. Glasenapp, Entwicklungsstufen des indischen Denkens [1940] 413; zu Brahmas u. Shivas Teilung in Mann u. Weib vgl. H. Meinardt, Shivaismus: BässlArch 12 [1928] 27/9). Die shivaitische Religion schuf das Zwillingsbild des Gottes u. der aus ihm entstandenen Shakti (H. v. Glasenapp, Buddhistische Mysterien [1940] 38/40. 159/62; Baumann 150). – Zur iranischen Kosmo- u. Anthropogonie aus dem Urriesen Gayomard vgl. R. Reitzenstein/H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus [1926] 91. 205/40; H. H. Schaeder, Die islam. Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft u. ihre dichterische Gestaltung: ZsDtMorgGes 79 [1925] 192; zum alleinzeugenden Gott Zervan J. Bidez/F. Cumont, Les mages hellénisés [Paris 1938] 2, 86/92. 110f; A. Ghirshman, Notes iraniennes 8. Le dieu Zurvan sur les bronzes du Luristan: Artibus Asiae 21 [1958] 37; H. H. Schaeder, Der iran. Zeitgott u. sein Mythos: ZsDtMorgGes 95 [1941] 293; F. Cumont, Die Mysterien des Mithra[3] [1923] 98 mit Anm. 1).

III. Mesopotamien u. Vorderasien. Eine Himmel-Erde-Trennung erscheint in der sumerischen Kosmogonie (S. N. Kramer, Sumerian myths: MemAmPhilosSoc 21 [1944] 37/41. 52. 68/72). Die jüngere akkadische Schöpfungsgeschichte des Berossos (Eus. chron. 1, 14 [Schoene]; Berossos: FGrHist 680 F 1, 6) läßt im dunklen Urwasser Mischehen u. doppelte Menschen mit männlichen u. weiblichen Genitalien entstehen. Aus Bels Entzweispaltung entstehen Himmel u. Erde. Über den hurritischen alleinzeugenden Gott Kumarbi vgl. H. S. Güterbock, The Hittite version of the Hurrian Kumarbi myths: AmJournArch 52 (1948) 123/34. Jedem babyl. Gott ist ein weibliches Wesen beigestellt, dem syr. Baal die Baalat, dem karthagischen die Tanit, dem phönizischen die Astarte, dem kanaanäischen seine Schwester Anat (C. H. Gordon, Canaanite mythology: S. N. Kramer, Mythologies of the ancient world [New York 1961] 181/214), was wohl auf ein ursprüngliches doppeltes Wesen hindeutet. Die westsemitischen u. kleinasiatischen Muttergottheiten, ebenso wie ihre Geliebten u. Priester, haben entschieden androgyne Züge. Ob es bei den Galli (*Gallos) bis zu einem Geschlechtswandel im schamanistischen Sinne ging, bleibt fraglich. Was Firmicus Maternus über die weibischen Priester der Luft, die ,Assyrier u. ein Teil der Afrikaner ... in ausgedachter Form verehren', mitteilt (err. 4, 1f), scheint auf einen Geschlechtswandel hinzudeuten: von einer Entmannung ist nicht die Rede; diese Priester prophezeien wie Schamanen. Was wir von den androgynen, mit der kleinasiatischen Großen Mutter verbundenen Gottheiten, Agdistis, *Attis, *Adonis-Tammuz, Mise, wissen, erreicht uns nur aus griech. Quellen u. in halbgriech. Einkleidung. In diesen Berichten des späten Synkretismus ist es bisher kaum möglich, echtes vorderasiatisches Eigengut von griech.-röm. Anschauungen zu trennen. Doch scheint sich die ursprüngliche Bisexualität sowohl der Muttergöttin als auch ihres Consors erschließen zu lassen. Dies weist auf eine ursprüngliche Identität beider, die schon der früheste Mythos nicht mehr festhalten konnte (C. Colpe, Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- u. Osiris-Überlieferungen: lišān mithurti, Festschr. W. v. Soden [1969] 23/44, bes. 33/40).

IV. Griechisch. Trotz tiefsitzenden Abscheus vor dem lebenden (Ps-)H., einem Abscheu, der überhaupt jeder angeborenen Mißgestalt galt, hat wohl kein anderes Volk als das griechische die androgyne Idee zu einer göttlichen Gestalt erhoben. Neben diesem scheinbaren Widerspruch, der aber nur die Ambivalenz von Portenta beweist (vgl. W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1177f), gibt es noch zahlreiche Spuren der bisexuellen Idee in Mythen u. Riten wie auch Hinweise auf eine von der Philosophie mehrfach variiert gestaltete Auffassung der Welt u. des Menschen als ursprüngliche Einheiten, die erst nachträglich gespalten wurden. In Zusammenhang damit konnte der Gedanke einer Wiedervereinigung der Gegensätze, insbe-

sondere der beiden *Geschlechter, im spätantiken Synkretismus (s. u. Sp. 668/71) u. in der frühen Kirche (s. u. Sp. 678f. 681) zu einem Symbol für Erlösung u. Heil werden.

a. Kosmogonien. Der Gedanke, das Urelternpaar sei aus einer geteilten Einheit hervorgegangen, ist Hesiods Theogonie fremd, wenn auch entstellte Spuren einer solchen Spaltung in der Entmannung des Uranos sich noch erraten lassen (W. Staudacher, Trennung aO. [o. Sp. 651] 61). Klar zeigt sich die Trennung in den sog. orphischen Kosmogonien. Entweder werden Uranos u. Gaia, zuerst μορφὴ μία, voneinander geschieden, was sie zeugungsfähig machte (Eur. Melan. frg. 484 Nauck²; Apollon. Rhod. 1, 494 unter Hinweis auf Orpheus), oder die Welt entsteht in einem großen Ei, welches die beiden Naturen in sich schließt (Orph. frg. 55f Kern). Aus dem geborstenen Ei läßt die häufigere Version der orphischen Kosmogonien den wunderschönen, geflügelten H. (oder Zwitter?) Phanes hervorgehen u., außer ihm, Erikepaios, ,Weib u. Erzeuger u. mächtiger Gott' (ebd. frg. 81), Protogonos, *Eros, Zeus, Dionysos u. Pan. Hesiod (theog. 896) hält Metis für die erste Geliebte des Zeus, der sie verschlingt, als sie schon mit *Athena schwanger ging. Eine von Proklos angeführte orphische Dichtung stellt sie, H. wie Zeus, dem Phanes gleich (Procl. in Plat. Tim. 1, 336, 6/16. 451, 10/4 Diehl). Bei Hesiod steht am Anfang der Dinge eine Eins, das Chaos, aus dem ein zweites Neutrum, das Erebos, u. die weibliche Nyx hervorgehen. Später entstehen Gaia u. Eros. Gaia allein zeugt Uranos, die Berge u. die Nymphen u., ,immer ohne Mitwirkung der zarten Liebe', den Pontos (theog. 116/32). Ungeachtet der ausdrücklichen mütterlichen Prägung der Erde im religiösen Denken der Griechen (Plat. Menex. 238a) erscheint die alleinzeugende Gaia so, als besäße sie, wie die kleinasiatische Mater Magna, beide Potenzen. – Nach dem von Plat. conv. 189d/92d halb im Scherz, halb im Ernst mitgeteilten Mythos bevölkern H., d. h. nicht nur ein einzelnes Wesen, sondern neben Männern u. Frauen eine dritte Spezies Mensch, die urzeitliche Welt. Große Kraft u. geistige Stärke erweisen sie als Übermenschen, die es wagen dürfen, sogar die Götter anzugreifen. Ihre Verwandtschaft mit dem Mond (ebd. 189e) deutet vollends auf jene Art göttlicher Wesen hin, die seit dem 5. Jh. vC. in der griech. Welt immer wieder in Weltentstehungsmythen auftauchen u. auf ein neubelebtes Interesse an androgynen Gottheiten hindeuten (Jessen 716; W. Speyer, Eine rituelle Hinrichtung des Gottesfeindes: RhMus 123 [1980] bes. 200f).

b. Bisexualität bei Gottheiten. Die orphischen Hymnen bezeichnen verschiedene Gottheiten als διφυής, δίμορφος, ἄρσην καὶ θῆλυς, κοῦρος καὶ κόρη: nicht nur Protogonos (auch Erikepaios u. Phanes genannt, Orph. hymn. 6 Quandt), sondern ebenso Dionysos (ebd. 30), Selene (9), Eros (58), Adonis (56), den Korybas (39), Mise (42) u. sogar Athena (32). Ob es sich hier um religiöses oder philosophisches Denken oder nur um künstlerische Ausschmückung handelt, läßt sich schwerlich entscheiden, besonders weil die Orphik, die sich zwar bis ins 7./6. Jh. vC. zurückverfolgen läßt, ihre theologische Rolle erst viel später entfaltete. Vom philosophischen Denken wurden Zeus erst später beide Potenzen als Zeichen seiner Allmacht zugeschrieben (Orph. frg. 21. 168 K.), was als orphisch gilt, da göttliche Bisexualität für diese Schule kennzeichnend ist (vgl. u. Sp. 663). In Dichtung u. Kunst haben Hermaphroditismus u. bisexuelle Züge immer an Dionysos u. Eros gehaftet. *Hera, eine der wenigen Göttinnen mit griechischem Namen, bringt, obschon das Hochzeitsbett unter ihrem Schutze steht, Hephaistos (Hesiod. theog. 927) u., aus Rache an Zeus, der Athena ohne Zutun eines zweiten Prinzips das Leben geschenkt hatte, Typhaon allein hervor (Hymn. Hom. Apoll. 306/17), was ebenfalls als orphisch angesehen wird. Auf den Vasen ist Zeus, der Athena hervorbringt, als Wöchnerin von *Eileithyien umgeben, die bei der Geburt des Dionysos aus Zeus' Schenkel fehlen. Der orphische Hymnus an Aphrodite (55 Qu.) spielt auf die Zweigeschlechtigkeit der Göttin nicht an; diese ist aber durch den Kult bezeugt (s. u. Sp. 655). Die meisten kultischen Belege stammen aus hellenisierten Gebieten.

1. Zeus. Die Waffe des Karischen Zeus, den die Griechen Stratios nannten (V. Gebhard, Art. Stratios nr. 1: PW 4A, 1 [1931] 256/62; H. Schwabl, Art. Zeus 1. Epiklesen: ebd. 10A [1977] 361), war die Doppelaxt, deren religiöse Bedeutung umstritten bleibt. Ein archaisches, in Labranda entdecktes Standbildchen stellt ihn mit vier Reihen Brüsten dar, die wie ein Gürtel auf dem Gewand angebracht sind. Auf einer Widmung des karischen Königs Idreus u. seiner Schwester u. Gattin (Mitte des 4. Jh. vC.) erscheint er bär-

tig mit sechs Brüsten in einem Dreieck auf dem Leib angeordnet (Ch. Picard, Manuel d'archéologie grecque. La sculpture 4, 1 [Paris 1954] 75f Abb. 32; 5 [ebd. 1966] Reg. s. v. Labranda, Labrandeus [Zeus]). Weder Herodot (5, 119) noch Strabo (14, 2, 23) noch Plutarch (quaest. Gr. 45, 301F/2B) erwähnen diese Eigentümlichkeit. Zeus Stratios ist sicher nicht als androgynes Gegenstück der kleinasiatischen Muttergöttin aufzufassen. Die Polymammia soll wohl dazu dienen, die Allmacht des Gottes symbolisch auszudrükken (W. Deonna, Essai sur la genèse des monstres dans l'art: RevÉtGr 28 [1915] 341; ders., À propos de quelques articles récents: RevArch 22 [1913] 336). Es bleibt jedoch zu erwähnen, daß Plutarch die Doppelaxt mit den **Amazonen u. mit Omphale, also mit männlich bewaffneten Frauen, in Zusammenhang bringt. Die karische Dynastie übte den adelphischen Inzest, der öfter mit der bisexuellen Auffassung verbunden erscheint (Baumann 75; Delcourt, Hermaphrodite 30/3).

2. Aphrodite. Die Kyprier verehrten ein Standbild, das die Göttin bärtig darstellte, in weiblichem Gewande, cum sceptro ac statura virili (Macrob. Sat. 3, 8, 1/3). Beim Opfer vertauschten beide Geschlechter ihre Kleider (L. R. Farnell, Cults of Greek states 2 [Oxford 1896] 628 mit Anm. 113a). Diesen Aphroditos genannten H. soll Aristophanes (frg. 702 Kock = 325 Kassel/Austin) erwähnt u. Philochoros dem androgynen Monde gleichgesetzt haben (FGrHist 328 F 184 mit Komm.). Eine bärtige Aphrodite wurde auch in Pamphylien verehrt (Joh. Lyd. mens. 4, 64 [116 Wünsch]).

3. Dionysos. Die alten Vasenmaler stellen ihn kräftig, bärtig, männlich dar, von ithyphallischen Satyren umgeben. Dichtung u. Kult nennen ihn ταυροφυής, ἔνορχυς, orphische Hymnen διφυής (30 Quandt), setzen ihn dem Zwitter Erikepaios gleich (52 Qu.). Im Drama bezeichnen ihn seine Feinde verächtlich als γύννις (Aeschyl. frg. 61 Nauck^2 = 72 Mette), als θηλύμορφος (Eur. Bacch. 353), bevor sie von seiner schrecklichen Kraft erfahren müssen. Seine Gefolgschaft besteht jedoch vorwiegend aus Frauen. So wurde das Weibliche in seiner Natur immer deutlicher ausgedrückt. Einige Standbilder könnten ebensowohl einen H. als einen Dionysos darstellen (Reinach, Rép. stat. 1, 373 Taf. 671, 3; Delcourt, Hermaphroditea 29; L. Laurenzi, Art. Ermafrodito: EncArteAnt 3 [1960] 423), was aber eher dem herrschenden Geschmack für mädchenhaft schöne Jünglinge als einem religiösen Gedanken entspricht. Lateinische Dichter (Ovid. met. 4, 20; Sen. Oed. 409) stellen ihn als einen Weichling dar: das utrumque wird zum neutrum herabgesetzt (*Effeminatus). Christen haben ihn öfter als androgyn angegriffen (Mart. Ign. Ant. 3, 7 [2, 222 Funk]; Pass. Ign. Ant. 5, 7 [2, 264 F.]; Greg. Naz. or. 39, 4 [PG 36, 337C]; dazu PsNonn. schol. in Greg. Naz. or. 39, 3 [ebd. 1068D]); es läßt sich aber nicht entscheiden, ob ein Zwitter oder ein cinaedus gemeint ist.

4. Eros. In der hesiodischen Theogonie (120) ist *Eros als Urwesen nach Chaos u. Gaia aufgezählt. Nach dieser kurzen Erwähnung aber setzt sich ohne seine Mitwirkung die Weiterzeugung fort (s. o. Sp. 653). Die Orphiker dagegen haben ihn als kosmogonisches Wesen angesehen, den Zwittern Erikepaios u. Phanes gleichgesetzt (so auch Aristoph. av. 639). Die hellenist. u. die röm. Kunst stellen ihn als einen Knaben dar; die Androgynie aber erscheint auf den zahlreichen Terrakotten, die vorwiegend in Gräbern gefunden wurden u. für eine häusliche Verehrung zeugen. Die Flügel allein lassen Eros vom H. unterscheiden. ,Das Geflügeltsein u. die Zweigeschlechtigkeit weist auf denselben vormenschlichen, ja vorkindlichen, noch völlig undifferenzierten Urzustand zurück' (C. G. Jung/K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie [Zürich 1951] 85; vgl. 84/100).

5. Kleinasiatische Gottheiten. Durch den hellenist. Synkretismus sind manche androgyne Gottheiten in Griechenland heimisch geworden (s. o. Sp. 652). Agdistis entstammt als H. aus dem Samen des schlafenden Zeus (Paus. 7, 17, 9/12; Arnob. nat. 5, 5) u. wird von den erschrockenen Göttern entmannt, was wohl einer archaischen Auffassung des Doppelwesens als mächtig entspricht. Aus dem Glied wächst ein Mandelbaum, durch dessen Frucht eine Nymphe den Attis empfängt. Attis ist auch ein H.; dies wird von Adonis nur ausnahmsweise berichtet (zB. Ptol. Chenn.: Phot. bibl. cod. 190 [3, 66 Henry]). Die hl. Mise, ἄρρητος ἄνασσα, ἄρσην καὶ θῆλυς, wird in Eleusis als Iacchos, auf Zypern mit Kytherea, in Ägypten mit ihrer Mutter Isis, in Phrygien als Gefährtin der Großen Mutter verehrt (Orph. hymn. 42 Quandt), von der sie vielleicht eine neue Ausformung darstellt. Der Name, der vielleicht tabu u. geheim war, stimmt mit dem des Königs Midas

überein (O. Kern, Art. Mise: PW 15, 2 [1932] 2040f; S. Eitrem, Art. Midas nr. 1: ebd. 1533).

6. Gepaarte Namen. Götternamen wie Zeus-Dione oder Hekatos-Hekate weisen noch Spuren von Zwillingsbildungen auf. Aber weder Mythos noch Kult stellen die beiden Wesen als zwei Aspekte einer Einheit dar, ausgenommen vielleicht, was die Hyperboräer Hyperochos-Hyperoche, Laodochos-Laodoche, Loxias-Loxo betrifft (L. Radermacher, Mädchen aus dem Hyperboräerland: RhMus 93 [1949/50] 325).

c. Kleidertausch. Ein Kleidertausch erscheint bei einigen Hochzeitsbräuchen, in Festen (Nilsson, Feste 369/74) u., stilisiert, in Sagen (Delcourt, Hermaphrodite 7/24). Diese Feste lassen sich auf den gemeinsamen Nenner von Initiationsriten bringen. Da Eingeweihte allein in die Hochzeitsklasse zugelassen wurden, läßt sich die Verkleidung im privaten wie im öffentlichen Leben als eine Vereinigung der beiderseitigen Lebenskräfte zugunsten der Begattung u. Zeugung deuten (Baumann 52). Sie nimmt manchmal (in Argos, bei den eleusinischen Aischrologien, bei den Tänzen der Artemis in Sparta [Nilsson, Feste 186f]) eine wilde Form an. Einige Eigentümlichkeiten bleiben rätselhaft: Plut. vit. Thes. 20; quaest. Gr. 58, 304C/E; Val. Max. 2, 6, 15.

d. Ritueller Geschlechtswandel. Wichtigstes Indiz für ursprünglich geübten rituellen Geschlechtswandel dürften mythisierende Erzählungen über wunderbare Geschlechtsänderungen enthalten. So wird der Kreter Siproites in eine Frau verwandelt, weil er die nackte *Artemis gesehen hat (Anton. Lib. 17). Von Sithon, modo vir modo femina, wissen wir nichts (Ovid. met. 4, 280), u. die bunten Abenteuer der Mestra haben anscheinend der Einbildung des Dichters alles zu verdanken (ebd. 8, 852/74). Die Geschichte der kretischen Leukippe, Aition der Ekdysia, hat Ovid zu einem Roman entwickelt (9, 666/797; vgl. F. Bömer im Komm. zSt., bes. S. 467/73). Durchsichtiger sind die Fälle des Teiresias u. des Kaineus (Anton. Lib. 17, 4f; Apollod. bibl. 3, 6, 7 [126/9 Wagner]; epit. 1, 22; Delcourt, Hermaphrodite 1, 51/64), da sie Ähnlichkeit mit dem rituellen Geschlechtswandel aufweisen, jedoch mit dem Unterschied, daß der im Mythos erzählte bei den Griechen nie vom Menschen aus eigenem Antrieb, sondern von einem Gott als Strafe (für einen Mann) verhängt oder als Gnade (für eine Frau) gewährt wird. Der Prophet Teiresias lebt bis zu einem sagenhaften Alter, wobei sich wohl Spuren eines archaischen Schamanentums erraten lassen. Der unverwundbare Kaineus verachtet die Götter: der Schamane erscheint öfters als ‚goddefier' in den nach olympischer Götterauffassung umgemodelten Mythen (J. Lindsay, Clashing rocks [London 1965] 131/5).

e. Der Gott Hermaphrodit. 1. Name. So klar die Bedeutung, so rätselhaft ist der Ursprung des auf ungewöhnliche Weise gebildeten Namens. Ihn als *Herme des Aphroditos zu verstehen, ist unhaltbar (Jessen 717f). Vielleicht handelt es sich um religiöse Umsetzung von ἀνδρόγυνος, da Hermes u. Aphrodite die volle Männlichkeit u. Weiblichkeit personifizierten u. oft gemeinsam als Schützer der Ehe verehrt wurden (Plut. coniug. praec. 138C; zur kultischen Verbindung vgl. Jessen 717f). Etruskisch sind dies Turms u. Turan, wohl zwei Aspekte desselben Urwesens. Das Wort H. wurde adjektivisch gebraucht für menschliche u. tierische Zwitterbildungen (ebd. 718f) u. als Synonym für das häufigere ἀνδρόγυνος, welches auch ‚beiden Geschlechtern gemeinsam' bedeuten konnte (Hippocr. vict. 1, 28 [CMG 1, 2, 4, 144] mit Jolys Komm. zSt. [ebd. 252f]). Wie γύνανδρος, γύννις, ἡμίανδρος u. dgl. wurde ἀνδρόγυνος früh verächtlich verwendet (Plat. conv. 189e), später als Synonym entweder von Eunuch (so auch ἀνδρόθηλυς, Philostr. vit. soph. 1, 8 [2, 8 Kayser]) oder von cinaedus, letzteres öfter bei den christl. Schriftstellern (zB. Tat. or. 34 [6, 136 Otto]). Die religiöse Dichtung bezeichnet ein göttliches Doppelwesen als ἀρρενόθηλυς, ἀνδρόθηλυς, διφυής.

2. Mythos. H.s Eltern sind Hermes u. Aphrodite (Jessen 716). Diod. Sic. 4, 6, 5 schreibt verschiedenen Personen (οἱ μὲν … ἔνιοι δέ) die Verehrung des doppelgeschlechtigen Gottes u. zugleich Abscheu für die Zwitterbildung zu; beide Empfindungen konnten wohl bei ein u. derselben Person bestehen. Bei dem einzigen Mythos, der von H. handelt, wußte Ovid den Widerspruch zu überbrücken (met. 4, 285/388): Der Sohn der beiden Götter wird männlich geboren, später aber, wider seinen Willen, von der Nymphe Salmakis ins Wasser hinabgelockt u. zur Liebe gezwungen. Auf ihren Wunsch wuchsen beide zu einem einzigen Zwitterwesen, einem semivir, zusammen.

3. Kult. Als einziges epigraphisches Zeugnis wurde eine Widmung (Φ)ανὼ Ἑρμαφρω(δί)τῳ εὐξαμένη (um 385 vC.) im Demos von Anagyros, wo die Große Mutter verehrt wurde, nicht weit von der Varigrotte, wo man Darstellungen des Hermes u. der Aphrodite fand, entdeckt (J. Kirchner/S. Dow, Inschriften vom attischen Lande: AthMitt 62 [1937] 7). Die kleine Votivfigur ist verloren; mehrere dieser Art wurden aber anderswo ausgegraben (s. u. Sp. 660), die einen öffentlichen Kult implizieren. Nur aus dem Demos Alopeke ist durch Alkiphron (2, 35 [52 Schepers]) ein besonderes Heiligtum des H. bekannt: eine junge Witwe bringt dem Gott eine eiresione (mit Wolle umwundener Oliven- oder Lorbeerzweig), sicherlich in der Hoffnung, einen zweiten Gatten zu finden. Ob das angedeutete Heiligtum mit dem Kult der Aphrodite v. Alopeke in Verbindung steht, bleibt ungewiß. – Das älteste Zeugnis für einen Privatkult gibt möglicherweise um 400 vC. Theophrast (char. 16, 10 mit Komm. von P. Steinmetz). Jeden vierten Tag des Monats bringt der Deisidaimon Myrrhe, Wein u. Kränze mehreren H. im Hause an (vgl. H. Bolkestein, Theophrasts Charakter der Deisidaimonia [1929] 44/50). Der vierte Tag war *Hermes gewidmet, manchmal auch der Aphrodite u. darum, sagt Proklos (in Hesiod. op. 800 [798: 3, 360 Gaisf.]), günstig für eine Ehe (Theophrasts ταῖς ἑβδομάσι erlaubt, da vermutlich korrupt, keine Folgerung). Zahlreiche ausgegrabene Terrakotten zeugen von einem solchen Kult. Es dürfte wohl für den einheimischen Charakter des Gottes sprechen, daß der ‚Abergläubische' nur echt griechische Bräuche u. Riten ausübt. ‚Er steht ganz u. gar auf dem Boden des Volksglaubens u. des Volkskultes' (Bolkestein aO. 50). Die ersten Belege eines Kultes deuten also auf Athen u. auf den Beginn des 4. Jh. Der Krieg hatte eine Wiederbelebung von halbverschollenem Volksglauben (Murray's ‚inherited conglomerate') u. weiter allgemeine Verarmung u. schwere Verluste an männlicher Bevölkerung im Gefolge. In einer solchen Lage glaubte man an die Hilfe einer Gottheit, die wie H. Fruchtbarkeit für Menschen, Tiere u. den Boden verbürgte.

4. Darstellungen. Ohne Rücksicht auf künstlerische Gesichtspunkte sollen die Denkmäler doppelt klassifiziert werden: 1) nach den Orten, an denen sie aufgestellt waren: Straßen, Häuser oder Gärten, Gymnasien, Baderäume (Anth. Pal. 2, 102; 9, 783) oder Gräber, u. 2) nach der Verwandtschaft mit anderen göttlichen Gestalten. Folgende Typen lassen sich summarisch unterscheiden (Delcourt, Hermaphroditea 12/39): a) *Hermen: die meisten sind klein, mit weiblichem Kopf u. Oberkörper u. männlichem Glied auf dem Schaft. Einige sind als echte Kultbilder anzusehen, andere mehr künstlerische Interpretationen, wohl für einen Garten bestimmt (Reinach, Rép. stat. 1, 367 Taf. 666, 2; H. Wrede, Die spätantike Herme: JbAC 30 [1987] 119_{13}). – b) Demeter-Typus: Mehrere Marmorbilder, vermutlich von den Kulthermen abgeleitet, stellen eine ernste mütterliche Gottheit dar, die das Kleid aufhebt, um den Phallus zu enthüllen (Reinach, Rép. stat. 1, 371 Taf. 667, 2. 668, 3; 372 Taf. 670, 1; 2, 1, 526, 1). Das Anasyrma bleibt rätselhaft (Delcourt, Hermaphroditea 18/20). Einige sind ithyphallisch (Reinach, Rép. stat. 2, 1, 73, 8; 2, 2, 791, 8; 4, 331, 4). Auf einem dem Demetertyp verwandten Standbild ist an der Brust ein winziges Kind zu sehen (ebd. 1, 372 Taf. 670, 3; Delcourt, Hermaphroditea 21/3). – c) Aphrodite-Typus: H. trägt oft Hals- u. Armbänder, bindet sich das Strophium um u. blickt hinter sich wie die Kallipygos. Die meisten Darstellungen, die Aphrodite mit männlichem Glied zeigen, haben anscheinend wenig religiöse Bedeutung u. beweisen eher die Gewandtheit des Künstlers. Einige, die eine große Muschel oder eine Schale vor sich tragen, u. von denen eine mingens wohl als Brunnen diente, waren in Gärten aufgestellt (Reinach, Rép. stat. 2, 2, 437, 8; 2, 1, 177, 7; 3, 54, 3). – d) Dionysos-Typus: Beim schönen H. von Berlin (ebd. 1, 372 Taf. 669, 2f) wiegt das Männliche vor, mit dem Weiblichen so harmonisch vereint, daß man dabei an eine Replik des berühmten Hermaphroditus nobilis des Polykles denken darf (Plin. n. h. 34, 80). Zum selben ephebischen Stil gehört eine Bronzestatue aus Épinal (Reinach, Rép. stat. 2, 1, 176, 2). Drei verwandte Reliefs (ders., Rép. rel. 2, 352, 4; 3, 161, 1. 108, 2) stellen einen tanzenden, hinter sich blickenden H. mit dem Thyrsos dar. Anderswo erscheint er als Gärtner, eine aufgehobene Schürze voll Obst vor sich tragend, manchmal mingens (Delcourt, Hermaphroditea 30/2 Abb. 3). – e) Priapos-Typus: Ithyphallische H. sind selten, erscheinen eher auf späteren Gemälden, wo sie öfters den Priapos zum Gesellen haben. Lucian. dial. deor. 23, 1 (1, 148 Jacobitz) unterscheidet die drei Söhne

der Aphrodite, den schönen Eros, den H. ϑῆλυς καὶ ἡμίανδρος, den Priapos πέρα τοῦ εὐπρεποῦς ἀνδρικός. Die Darstellungen bestätigen diesen Unterschied. – f) Eros-Typus: In den Gräbern wurden zahlreiche Terrakotten gefunden, die einen tanzenden Jüngling mit weiblichen Brüsten u. Hüften, von Laub u. Blumen gekrönt, darstellen. Ein u. dieselbe Figur existiert manchmal geflügelt u. flügellos. – g) Liegender H. (Reinach, Rép. stat. 1, 153, 1/3. 371 Taf. 668; 2, 1, 177, 9. 178, 1. 5; Delcourt, Hermaphroditea 33/5): Die Schlafenden (Endymion, Ariadne) liegen gewöhnlich auf dem Rücken; H. liegt auf einer Seite, mit dem Bauch gegen den Boden, was man wohl als einen ἱερὸς γάμος erklären würde, wäre nicht H. ein Doppelwesen ohne Zeugungskraft. – Attribute: Manchmal steht neben H. ein Krug mit einem gefalteten Tuch, der dem Lutrophoros der ehelichen Riten gleicht; bei dem Bronze-Original fehlte jedoch vermutlich der Krug (Reinach, Rép. stat. 1, 372 Taf. 669, 2f. 670, 3. 373 Taf. 671, 1; 3, 54, 6). Ephebische Bilder tragen ein der calvatica ähnliches Kopftuch (ebd. 1, 372 Taf. 669, 2f. 367 Taf. 666, 3; 370 Taf. 666F, 2; 2, 1, 176, 1. 8; 3, 54, 6). Die calvatica, die dem Kopftuch der Isis gleicht, war eine weibliche Kopfbedeckung (E. Wuescher/E. Becchi, Palliolum: BullComm 29 [1901] 109/23).

5. *Bedeutung.* Die Bräuche des Kleidertausches lassen H. als Beschützer der menschlichen Begattung erscheinen, die Denkmäler eher als Förderer der irdischen Fruchtbarkeit. Bildhauer geben ihm eine Verwandtschaft mit *Demeter u. Dionysos, d. h. mit den beiden Hauptpotenzen des Pflanzenreiches. Sein Bruder Priapos läßt Herden u. Felder gedeihen, hat aber mit der menschlichen Fruchtbarkeit nichts zu tun; er ist apotropäisch, was H. nicht ist; im Hause u. in den Gräbern wird sein Bild nicht aufgestellt, wohl aber die Bilder des H. (H. Herter, De Priapo [1932] 311).

f. Philosophisches. Der Gedanke einer stufenweise erfolgten Entwicklung des Menschengeschlechtes findet sich mythisch ausgedrückt in den mesopotamischen Kosmogonien, denen die empedokleische Anthropogonie merkwürdigerweise in großen Zügen entspricht. Hier wie dort entstehen zuerst mißratene monströse H., unfähig zu zeugen u. sogar zu leben. Empedokles läßt aus der Erde Mischwesen u. vereinzelte irrende, gegenseitige Vereinigung suchende Glieder entstehen (VS 31 B 57f. 61). In ihrer Lebensuntüchtigkeit kommen sie einfach um. Eine ähnliche Auffassung, entweder direkt aus Empedokles oder aus einer uns unbekannten Stelle Epikurs entlehnt, drückt Lukrez aus: multaque tum tellus etiam portenta creare conatast ... androgynem, interutrasque nec utrum ... (5, 837/9). – Platon läßt im Symposium (189d/92d) den Aristophanes eine phantastische Anthropogonie entwickeln, die dahin zielt, die verschiedenen Arten der Liebe als Ergebnis eines ererbten Urzustandes zu erklären u. damit zu rechtfertigen. Die kugelrunden doppelten Menschen der Vorzeit waren entweder H. oder die einen männlich, die anderen weiblich, die Genitalien rückwärts tragend. So übermütig waren sie, daß Zeus sie in der Mitte durchschnitt. Jede Hälfte suchte sehnsüchtig ihre andere Hälfte, um mit ihr in den alleinbefriedigenden Zustand der Ganzheit zurückzukehren, bis Zeus die Geschlechtsorgane nach vorn brachte u. die Fortpflanzung ermöglichte. Bisher hatte jedes Geschlecht sich durch Zeugen in die Erde hinein fortgepflanzt, wie die Heimchen. Jeder heutige Mensch ist das σύμβολον eines ursprünglichen Ganzen u. sucht immer seine von ihm losgerissene Ergänzung. Von einem H. stammen die Heterosexuellen; von den Ganzmännern u. Ganzweibern stammen die Homosexuellen beiderlei Geschlechts. – Diese Darstellung bietet manches alte mythologische Motiv: runde Gestalt der Urmenschen, Fortbewegung durch Radschlagen, Ableitung der Ganzmänner von Helios, der Ganzweiber von Gaia, der H. von der androgynen Selene, Zeugung der Urwesen aus der Erde. Die Versetzung der Geschlechtsorgane ist bei kulturalten Naturvölkern ein in vielen Variationen auftauchender Erzählungsstoff (Baumann 180). Gleiches kann man von den hippokratischen Zeugungsvorstellungen sagen. Jedes Geschlecht hat in sich Keimgut vom anderen (Hippocr. vict. 1, 28 [CMG 1, 2, 4, 144]; R. Joly, Recherches sur le traité pseudo-hippocratique Du régime [Paris 1960] 83; vgl. Parmenid.: VS 28 B 18). Dieser bisexuellen Potenz des Keimgutes entspricht die Identität der Psyche, d. h. des Lebensprinzips, ein Gedanke, der nicht nur mit der mythogenen Psychologie der Völker des Zweistromlands (E. Lesky, Zeugungs- u. Vererbungslehren der Antike [1950] 82), sondern auch mit der Idee der bisexuellen Seele (s. o. Sp. 650) in Zusammenhang zu bringen ist. – Eine tiefre-

ligiöse Erkenntnis hat früh die Figur des Zeus zu einem höchsten Gott entwickelt. Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός führt Clem. Alex. strom. 5, 114, 4 aus einem Drama des Aischylos (frg. 70 Nauck[2] = 105 Mette) an. In einem abstrakteren, hochgeistigen Hymnus wird Zeus vom Stoiker Kleanthes als φύσεως ἀρχηγέ angerufen. Die ps-aristotelische Schrift De mundo, in der sich vielleicht das Weltbild u. die Religiosität des Poseidonios erkennen lassen, zitiert als orphisch (Orph. frg. 168 [206 Kern]) ein Gebet mit demselben Thema: das All ist aus Zeus gemacht, Zeus ist das All. Während bei Aischylos γῆ u. οὐρανός als Pole die Ganzheit beschreiben, wird sie hier als Mann u. Weib, Vater u. Mutter bezeichnet. Zeus ist auch metropator (Orph. frg. 248, 5 [265 K.]), hat also nicht nur die gleiche Ausdehnung wie die Welt, sondern ist auch deren Ursache. Doppelgeschlechtigkeit ist hier ein bloßes Sinnbild der coincidentia oppositorum. In dieser Form mag wohl das Gebet jünger als der Hymnos des Kleanthes sein u. eine stoische Auffassung der göttlichen Einheit u. Polyonymie ausdrücken. Ob Platon eine ältere Fassung (leg. 4, 715e) kannte, bleibt unsicher. Eine längere zitiert Eus. praep. ev. 3, 9, 2 (GCS Eus. 8, 126f) nach Porphyrios. Die kosmogonische orphische Idee des Eins wird da philosophisch übersetzt u. die sagenhaften alten Sänger als Philosophen dargestellt (Diog. L. 3 prooem.). Das Urprinzip ist für Chrysippos Zeus αἰθήρ, πατὴρ καὶ υἱός unter ein u. derselben Form (SVF 2 nr. 1078), aber er warnte vor einer wörtlichen Interpretation der geschlechtlichen Symbole (ebd. nr. 1076 [2, 315, 11]); so auch Diogenes v. Seleukia (ebd. 3 nr. 33) u. Apollodoros (Joh. Lyd. mens. 4, 34 [93, 2f Wünsch]; vgl. o. Sp. 654 u. u. Sp. 669f).

V. Italisch. Wie in Griechenland (s. o. Sp. 652) so erweckte auch in Italien u. Rom angeborene Mißgestalt religiösen Abscheu. Dennoch schwanken, wenngleich weniger ausgeprägt, auch manche lat. Gottheiten zwischen beiden Geschlechtern.

a. Göttliche Paare. Die Formel sive mas sive femina in manchen Anrufungen läßt auf eine gewisse geschlechtliche Unbestimmtheit schließen. Manche scheinen das eine wie das andere Geschlecht zu haben. So war Pales männlich, bevor er eine Göttin wurde; Pomo wurde zuerst geehrt, Pomona später; Tellumo u. Tellurus bestanden neben Tellus (W. Aly, Über das Wesen röm. Religiosität: ArchRelWiss 33 [1936] 57/74, bes. 73f). Bei Paaren wie Faunus-Fauna, Liber-Libera, Ruminus-Rumina läßt sich sicher mehr als eine bloße Unbestimmtheit erkennen. Solche gepaarten Wesen (vgl. Freyr-Freyja) sind ausnahmslos, wie H. in Griechenland, Begünstiger der Fruchtbarkeit u. dabei selbst steril (Baumann 166).

b. Jupiter. Eine verlorene *Herme des Iuppiter Terminalis, von einem gewissen Valerius Antonius geweiht, trug auf dem Schaft die Symbole beider Geschlechter (E. Gerhard, Der Gott Eros: AbhBerlin 1848, 261/98 Taf. 3, 3). – Ein Jupiter genitor genitrixque (s. u. Sp. 663) entspricht eher einer philosophischen als einer religiösen Auffassung.

c. Venus. Vergil läßt Aeneas Troja ducente deo (Aen. 2, 632), d. h. unter Führung der Venus, verlassen, wobei er sicher nicht an Aphroditos (s. o. Sp. 655), wohl aber an die Gottheit im allgemeinen dachte. Vielleicht lassen sich jedoch bei Venus noch Spuren der oben erwähnten Unbestimmtheit nachweisen. Der Dichter Laevius (um 100 vC.) beschreibt einen, der Venerem igitur almum adorans, sive mas sive femina est, ita ut alma Noctiluca est (frg. 26 Morel = Macrob. Sat. 3, 8, 3). Laevius ging auf Seltenheiten aus. Diese Bezeichnung der Venus scheint jedoch nicht aus der Luft gegriffen. Turan, die etruskische Venus, trug den Tutulus, ein Sinnbild des Phallus, anscheinend nicht ohne Verwandtschaft mit Mutunus Tutunus, einem im cubiculum aufbewahrten Priapus, dem die Frauen opferten u. auf dessen Fascinum die Neuvermählten gesetzt wurden (Lact. inst. 1, 20, 36). Ob diese Gottheit mit dem Doppelnamen als H. aufzufassen ist, bleibt ungewiß (Wissowa, Rel.[2] 243; ders., Art. Calva: PW 3, 1 [1897] 1408; R. Thurneysen: RhMus 77 [1928] 335; K. Vahlert, Art. Mutunus Tutunus: PW 16, 1 [1933] 979/87). Eine mannweibliche kahlköpfige Göttin mit Bart u. Kamm wurde als Venus Calva verehrt (C. Koch, Art. Venus: PW 8A, 1 [1955] 874f). Hist. Aug. vit. Maximin. d. 33, 2 u. Lact. inst. 1, 20, 27 sprechen von einem Tempel in Rom, was aber aus einem Aition herausgesponnen scheint. Pecten wie κτείς bedeuten sowohl Kamm als weibliche Scham, so daß ersterer auf zahlreichen Darstellungen als deren Symbol erscheint. Die Venus Calva wurde als Beschützerin der Neugeborenen angerufen, was zu einem H. wohl paßt. An ihrer Zweige-

schlechtigkeit ist nicht zu zweifeln (jedoch F. Börtzler, Venus Calva: RhMus 77 [1928] 188; R. Schilling, La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'aux temps d'Auguste [Paris 1954] 65); die spätere Spekulation kennt eine Venus arrhenothelys παρὰ τοῖς θεολόγοις (Joh. Lyd. mens. 2, 11 [32, 14 Wünsch]). Die Philologia des Martianus Capella (2, 181) steigt zu Venus, der Beschützerin ihrer Ehe mit Merkur, empor, die auf geschorenem Kopf eine mit Schlangen umwundene Perücke trägt u. die ihre doppelte Natur (ambifarium genitalis) den Blicken der Philologia zu entziehen versucht (J. Préaux, Nouveau texte sur la Vénus androgyne: AnnInstPhilOrientSlav 13 [1953] 479/90). Die Arithmologie des Nikomachos v. Gerasa (Phot. bibl. cod. 187, 144ab [3, 46 Henry]) bringt die Pentas u. die Hexas mit der Aphrodite Gamelia u. mit der Androgynie in Zusammenhang (s. u. Sp. 668). Der Kult mag wohl den Philosophen vorgearbeitet haben, in Rom wie in Griechenland.

d. Kleidertausch. Ein Kleidertausch erscheint bei den Quinquatrus minusculae (Plut. quaest. Rom 55, 277E/8B; F. Altheim, Art. Talarius Ludus: PW 4A, 2 [1932] 2061/3; Delcourt, Hermaphrodite 24), beim Kult des Hercules Victor (F. Boehm, Art. Hercules nr. 1: PW 8, 1 [1912] 566f; J. Bayet, Origines de l'Hercule romain [Paris 1926] 147. 314; Delcourt, Hermaphrodite 33/9). Im Falle des *Caligula (Suet. vit. Cal. 52) u. des *Commodus (Hist. Aug. vit. Commod. 9) scheint es sich um Theomanie zu handeln (O. Weinreich, Menekrates Zeus u. Salmoneus [1933] 17. 37; zur bisexuellen Theomanie ebd. 52; Delcourt, Hermaphrodite 35). Der kegelförmige Stein des Gottes Elagabal auf einem aureus des Usurpators Uranius Antoninus trägt den κτείς an der Basis (RevNum 8 [1843] Taf. 11): so läßt sich die Vorliebe des Kaisers (Hist. Aug. vit. Elagab. 5) für weibliche Kleider erklären (M. Pietrzykowski, Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal: ANRW 2, 16, 3 [1986] 1806/25, bes. 1814f; *Elagabal). Auf einer Münze dJ. 265/66 erscheint der Kaiser Gallienus mit der Inschrift Gallienae Augustae. Er war in Eleusis eingeweiht worden u. setzte sich der Gottheit gleich (A. Alföldi, Das Problem des weiblichen Kaisers: ZsNum 38 [1928] 56; L. Wickert, Art. Licinius [Egnatius]: PW 13, 1 [1926] 367f).

e. Der Gott Hermaphrodit. Für einen Kult gibt es keine Belege. Der einzige Mythos über H. wurde aber von einem lat. Dichter erfunden (s. o. Sp. 658). Die Art u. Weise jedoch, wie Ovid den ohnmächtigen Zwitter darstellt, beweist, wie sehr der alte Glaube an einen jede Zeugung u. Fruchtbarkeit fördernden doppelgeschlechtigen Gott verschüttet war. Das utrumque, das die religiöse Philosophie zu einem höheren neutrum erhoben hat, war da zu einem neutrum degradiert; Zeugnisse dafür bietet die italische Kunst. Die meisten Standbilder sind bloß Repliken griechischer Originale. Die süditalischen Wandgemälde stellen H. als einen Weichling dar, öfters von Eros, Faunen u. Satyrn umgeben. Bisexuelle Darstellungen, meistens klein u. volkstümlich grob, waren zahlreich, wie Ausgrabungsfunde bestätigen, nicht nur für Rom, sondern auch für entfernte Provinzen (zB. E. Bergthol, Le Panthéon gréco-romain au mont Hérapel: CahLorrains 16 [1937] 1/6; A. Merlin/L. Poinssot: BullArch 1938/40, 356f; G. Calza, Santuario della Magna Mater di Ostia [Roma 1947] 221; E. Diez, Ein bakchisches Triptychon: JhÖsterrInst 41 [1954] 90/6).

f. Philosophisches. Varro führt in seinem Logistoricus über die Verehrung der Götter zwei Verse des Valerius Soranus an, in denen, vermutlich nach einer griech. Vorlage, Jupiter als progenitor u. genetrix angerufen wird, was an Orph. frg. 21a Kern erinnert, u. erklärt sie der stoischen Lehre gemäß: Jupiter ist männlich, indem er den Keim hervorbringt, weiblich, indem er ihn empfängt (Val. Soran. frg. 4 Morel = Aug. civ. D. 7, 9), wie die Erde Tellumo als Hervorbringende, Tellus als Empfangende heißt (ebd. 7, 23; vgl. F. Leo, Geschichte der röm. Literatur 1 [1913] 432_1; B. Cardauns, Varros Logistoricus über die Götterverehrung [1960] 16/9. 59/61). In seinem verlorenen Buch über den Aberglauben (Aug. civ. D. 6, 10) tadelt Seneca jede körperliche Darstellung der Gottheiten, besonders diejenige mixto sexu, u. erinnert dabei an den Abscheu gegen die menschlichen Zwitter (vgl. M. Lausberg, Untersuchungen zu Senecas Fragmenten [1970]; *Götterbild).

B. Alttestamentlich-frühjüdisch. I. Altes Testament. Der prophetische Monotheismus hat den mythologischen Hintergrund alttestamentlicher Überlieferungen systematisch zurückgedrängt oder ganz beseitigt. Das gilt wahrscheinlich auch für die Doppelgeschlechtigkeit des ersten Menschen. Im masoretischen Text lautet Gen. 1, 27: ,Gott

schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde der Gottheit schuf er ihn ('ōtô), als Mann u. Frau schuf er sie ('ōtām)' (vgl. Gen. 5, 1f). Die Zugehörigkeit beider Wendungen zur Priesterschrift könnte bedeuten, daß 'ōtām nicht ursprünglich ist (F. Schwally, Die biblischen Schöpfungsberichte: ArchRelWiss 9 [1906] bes. 169/73). Das zu vermutende ursprüngliche 'ōtô müßte aber schon früh verdrängt worden sein, weil die Vorstellung eines androgynen Urmenschen schon der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams (Gen. 2, 21/4) im alten Schöpfungsbericht des Jahwisten widerspricht (vgl. die Rekonstruktion der ,Vorlage' bei R. Graves, Adam's rib [London 1955]; C. Westermann, Genesis = BiblKommAT 1, 1 [1974] 312/8). Auch im übrigen AT findet ein Urandrogyn keine Stütze.

II. Rabbinisches Schrifttum. Dagegen haben Rabbinen anscheinend noch eine in den Hss. selbst nicht belegte LXX-Version: ,Als Mann u. Frau erschuf er ihn', gekannt (bMegillah 9a; Mekilta 14 [1, 111f Lauterbach]; Gen. rabbah 8, 1 [1, 49 Mirkin]), doch auch die Spekulationen, die einige besonders seit Beginn des 3. Jh. nC. an Gen. 1, 26/8 knüpften (vgl. Delling 787), sagen gegen Schwally aO. 174 nichts über die ursprüngliche Textgestalt aus, weil die verwandte griechischsprachige Terminologie deutlich die Herkunft der Spekulationen aus dem Hellenismus verrät. Im Talmud findet sich nur ein Urmensch mit zwei Gesichtern (dyô parṣûf: b'Erubin 18a; bBerakot 61a; dîprôsopôn: Gen. rabbah 8, 1 [1, 49 M.]). Erst in der Haggada begegnet das Mannweib ('andrôginôs: ebd.), nach der Aneinanderreihung der Aussprüche an der genannten Stelle wohl ebenfalls ein Wesen mit zwei Gesichtern, das Gott so auseinandersägt, daß aus den Trennflächen beider Rükken werden (ebd.; für weitere Belege Meeks 186f u. auch, zur letztlich gnostischen Herkunft des doppelgeschlechtigen Urmenschen einiger Rabbinen, E. L. Dietrich, Der Urmensch als Androgyn: ZKG 58 [1939] 313f).

III. Philon. Quaest. in Gen. 1, 25 u. opif. m. 151 belegen androgyne Interpretationen der bibl. Menschenschöpfungserzählung auch für das alex. Judentum des 1. Jh. nC. Dessenungeachtet wurzelt Philons eigene Erklärung in dem atl. begründeten Abscheu, gattungsmäßig verwandte Dinge verschiedener Art miteinander zu vermischen (Dietrich aO. 325f). Scharf unterscheidet er zwischen dem ersterschaffenen himmlischen u. dem zweiten, als Mann u. Frau erschaffenen irdischen Urmenschen (leg. all. 1, 53/5; 2, 4f), kennt ersteren nur als geschlechtsloses Neutrum (opif. m. 134; vgl. u. Sp. 676) u. unterstreicht damit, daß der Mythos vom Urandrogyn im Judentum zZt. des Zweiten Tempels allenfalls zur Lösung eines exegetischen Problems diente. Erst in der Kabbala gelangte er zu viel höheren Ehren (vgl. Dietrich aO. 318/25), ohne daß seine spekulative Verwendung anders als in Gnosis (s. u. Sp. 679f) u. mystischen Traditionen des Christentums tiefgreifende ethische Spuren wie die Diskriminierung oder Überwindung von Einehe u. Geschlechtlichkeit hinterlassen hätte.

C. Spätantiker Synkretismus. I. Philosophie. Für die Neupythagoreer ist das Eine in Anlehnung an eine bereits von Aristoteles bezeugte Tradition eine coincidentia oppositorum: ἀρτιοπέριττος, ἀρρενόθηλυς (Aristot. met. 1, 5, 986a 19f. 23/5; vgl. ders., Pyth. frg. 9 Ross). So spottet Photios (bibl. cod. 187, 143a [3, 42 Henry]) über Nikomachos v. Gerasa, der um 100 nC. das arithmetische Wissen der Schule kodifiziert u. in seiner arithmetischen Theologie die Monade als νοῦς, ... καὶ ἀρσενόθηλυς, καὶ θεός, καὶ ὕλη ..., καὶ πανδοχεὺς ..., καὶ χάος ... umschrieben hatte, was Jamblichos (theol. arithm. 3, 5f de Falco) dann mit eigenen Erklärungen der einzelnen Ausdrücke wiederholt (Festugière 4, 43/51). Hippolytos führt ref. 4, 43, 8 eine angeblich ,ägyptische', in Wahrheit jedoch neupythagoreische Zahlentheorie an, nach der die Welt, aus männlichen u. weiblichen Elementen gebildet, selbst mannweiblich ist. Ebenso verwenden die Neuplatoniker das androgyne Symbol. Die Gottheit bedient sich der vier Elemente, um eine mannweibliche, d. h. vollkommene Welt zu schaffen. Proklos bewundert in seiner Erklärung des platonischen τὰς φύσεις τῶν γυναικῶν τοῖς ἀνδράσιν παραπλησίας συναρμοστέον die Übereinstimmung der Geschlechter u. fügt hinzu, diese seien den Göttern so harmonisch verschmolzen, daß ein u. derselbe Gott mannweiblich heißen könne, zB. Helios, *Hermes u. andere, für die es vorher weder im Kult noch bei Dichtern u. anderen Künstlern entsprechende Zeugnisse gibt (in Plat. Tim. 18c [1, 45/8 Diehl]; vgl. A. J. Festugière, Proclus. Commentaire sur le Timée 1 [Paris 1966] 77/9, bes. 77_2). Seine androgyne Interpretation von Tierkreis u. Zahlen (in Plat. Crat. 118 [70 Pasquali]; in Plat. remp. 44 Kroll) bleibt symbolisch. – Allge-

mein gewinnt das androgyne Sinnbild im philosophisch-religiösen Denken der Zeit an Raum, wobei aber der ursprüngliche Begriff der doppelten Potenz als Förderer der Fruchtbarkeit, obschon im Volksglauben immer lebendig, zurücktritt. Jede Spekulation verwendet sexuelle Gleichnisse, unterwirft sie aber ihren eigenen Auffassungen. Männlich ist das Höhere, der Geist, das Gute, das ποιοῦν, das Aktiv-Übergreifende, weiblich das Niedrige, die Materie, das Schlechte, das πάσχον, das Rezeptiv-Bewahrende. Die drei oberen Planeten Helios, Zeus u. Kronos sind männlich, die drei unteren, Selene, Aphrodite u. Ares, weiblich; Hermes ist ein Zwitter, was keinem alten griech. Glauben entspricht. In der Hermetik u. in der Gnosis wurden ähnliche Allegorien maßlos erweitert. Coincidentia oppositorum bedeutete Vollkommenheit u. Ruhe, ihre Trennung zeigte den nachträglichen Bruch des Kosmos an, den das mystische Wissen heilen sollte.

II. Hermetik. Der mystische Genius der Zeit ergießt sich in Kosmo- u. Anthropogonien, in denen ein Urwesen, das alle Keime in sich enthält, andere Wesen aussendet, wobei sich die diesem gleichenden Doppelschöpfungen in zwei einander entgegengesetzten Wesen teilen. Wie Hermes seinen Jünger Asklepios unterweist, verfügt Gott, wie immer sein Name lauten möge, denn eigentlich habe er gar keinen, oder er habe sie alle, über die Fruchtbarkeit beider Geschlechter u. erzeugt fortwährend im Überfluß alles, was er beschließt. Früher hätten auch alle belebten u. unbelebten Wesen beide Geschlechter besessen, doch dann habe Gott, der in seiner Gnade unablässig neue Wesen erzeuge, für die heute auf Erden Lebenden, die nur ein Geschlecht haben, das mysterium procreandi gestiftet (Corp. Herm. Ascl. 20f [2, 320/3 Nock/Festugière]). Poimandres lehrt in seinen Offenbarungen, ein androgyner, Licht u. Leben in sich fassender Nus habe am Anfang der Welt durch sein Wort einen Nus Demiurgos erzeugt, der dann die Geister der sieben Sphären schafft. Der erste Nus aber erzeugt als sein Lieblingskind einen ihm gleichen H., den Urmenschen, der sich über die Welt neigt u. mit der ihn liebenden u. ihn umarmenden Physis sieben H. zeugt, die den Planeten entsprechen. Später entschließt sich der erste Nus, die Doppelwesen zu spalten, u. befiehlt den so entstandenen Männern u. Frauen, sich zu vermehren (ebd. 1, 9/18 [1, 9/13]). Manchmal lassen hermetische Schriften die Zwittergestalt in konkreter Vorstellung erscheinen: Eine sonst unbekannte Kosmopoiia beschreibt Aphrodite als männlich oberhalb der Hüften, weiblich unterhalb (Joh. Lyd. mens. 4, 64 [116, 17/9 Wünsch] bzw. Corp. Herm.: 4, 145 N./F.). Anderswo aber warnt Nus den Hermes vor allzu menschlicher Auffassung des göttlichen Befruchtungsaktes (ebd. 11, 14 [1, 152 N./F.]). – Im großen Ganzen bleibt die hermetische Gnosis dem platonischen Geiste treu u. einem durch u. durch pessimistischen Dualismus fremd. Zwei hermetische Sinnbilder, der Uroboros u. der Phoenix, erscheinen auch in ihr als Verheißung einer Erneuerung (ἀνανέωσις) der Welt. Im selben Sinne wird der H. zum Exponenten der doppelten Potenz u. ihrer Fähigkeit, sich selbst zu verewigen (vgl. Festugière 4, 46f). Zum gleichsam sich selbst begattenden Heliodromos s. Cyran. 3, 15 (206 Kaimakis). Deshalb wechselt in der Literatur das Wort arrhenothelys mit autopator, autometor, autogenos, suus pater oder suus filius. Sie werden ihm gleichgesetzt, da eine göttliche Androgynie eine Monogynie oder Autogynie zur Folge hat (vgl. W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1235f). In einem altgnostischen Werk wird die neunte Tiefe wie der sechste Vater autopator genannt (GCS Kopt.-Gnost. Schr. 1[3], 337, 6. 340, 38f). – *Hermetik.

III. Alchemie. Eine ähnliche Grundanschauung beherrscht die *Alchemie, die von einer κατασκευή zu einer μεταβολή u. einer γένεσις wurde, einem Zweig der Theurgie. Das Quecksilber, das bald als πνεῦμα φεῦγον männlich, bald als ἀργύριον ὕδωρ weiblich war, das sich mit dem roten Sperma des Arsens vereinigte, um den Zinnober zu zeugen, wird dem androgynen Hermes gleichgestellt, besonders im 4. Jh. nach Entdeckung der Destillation des Quecksilbers. So faßte die spätere Alchemie den entschieden zwitterhaften Mercurius philosophorum als genius dieser Kunst auf (E. O. v. Lippmann, Entstehung u. Ausbreitung der Alchemie [1919] 83. 315/8. 343. 374. 660f. 607. 676; I. Lindsay, The origins of alchemy in Graeco-Roman Egypt [New York 1969] 278/80. 376. 379). Wie der H. Phanes im orphischen Weltei, entsteht im hermetischen Gefäß das androgynische Wesen als Mercurius filius u. als Zentralgestalt des alchemistischen Denkens (C. G. Jung, Psychologie u. Alchemie[2] [1952] 278 bzw. ders., Ges. Werke 12 [1976] 237; ders., Stu-

dien über alchemistische Vorstellungen: ebd. 13 [1978] 237f), dessen Hauptfigur ein H., Sonnen- u. Mondkind, ist, das der Rebis, ein Doppelgeschöpf, darstellt.

IV. Magie. Auch die Zauberpapyri zeugen für das Fortwirken der heidn.-gnostischen Mystik u. ihrer Neigung, die Allmacht als androgyn zu betrachten, was durch Neubildungen wie die einer Hermhekate bewiesen wird (PGM² III 47f; IV 2609f). In der Mantia Kronike des großen Pariser Zauberbuches wird Kronos als arrhenothelys u. Stifter der Welt angebetet (ebd. IV 3102f; S. Eitrem, Kronos in der Magie: AnnInstPhilHistOrientSlav 2 [1934] 351/60).

V. Gnosis. Die breiteste Ausgestaltung erfuhr das Mythologem vom göttlichen u. menschlichen H. in der Gnosis (Delling 790/4; Speyer, Genealogie aO. 1251/4; *Gnosis II). Während doppelgeschlechtige Wesen in der griech.-röm. Mythologie überwiegend nur eine kosmologische Rolle spielen, gewinnen sie hier endgültig zentrale soteriologische Bedeutung. In etlichen Richtungen gilt die Trennung von Mann u. Frau, Männlich u. Weiblich als Grundsymbol oder sogar als mythisch-exemplarischer Erklärungsgrund des gegenwärtigen Unheilszustandes u. die Herstellung der ursprünglichen Einheit, die Wiedervereinigung des Getrennten, entsprechend als Inbegriff des Heils (vgl. bes. Ev. Philipp. [NHC II, 3] 68, 22/6. 70, 10/5; Ev. Thom. [NHC II, 2] 37, 29f. 52, 20/5). Trotz verschiedener Annäherungsversuche auf beiden Seiten führte der mit der bibl.-jüd. Auffassung von Gottheit u. Schöpfung unvereinbare Gedanke einer vom transzendenten Urgrund stufenweise zur Materie herabgleitenden Emanation, der diesen soteriologischen Vorstellungen zugrunde liegt, auch zu Kosmo- u. Anthropogonien, die für vereinbar mit den jüd. u. christl. hl. Schriften angesehen wurden (s. u. Sp. 677).

a. Simon. Der sog. Erzketzer Simon, der schon im 1. Jh. zu einer fast mythischen Gestalt wurde, läßt in der wahrscheinlich von ihm verfaßten durchaus gnostischen ‚Apophasis Megale‘ eine erste unentstandene große Dynamis sich selbst nach oben u. unten scheiden, indem sie sich selbst zeugt, mehrt, sucht u. findet, ihre eigene Mutter u. ihr eigener Vater, Bruder, Gatte u. Sohn, Vater u. Mutter zugleich u. Wurzel des Alls ist (Hippol. ref. 6, 17, 3). Aus ihr entstehen sechs Auswüchse, von denen die beiden ersten, der alles einrichtende, von oben erscheinende, dem Himmel entsprechende Nus u. die alles gebärende, von unten erscheinende, der Erde entsprechende Epinoia, den endlos unbegreiflichen Zwischenraum erscheinen lassen. Über sechs paarweise geordneten Kräften herrscht als siebente eine latente Dynamis, die zugleich als der Kyrios des AT, als Vater, ἑστώς, στάς, στησόμενος erscheint u. alles, was Anfang u. Ende hat, nährt u. unterstützt. Wie die große Dynamis ist dieser Vater zweigeschlechtig, da er u. seine Epinoia ein einziges Wesen bilden (ebd. 6, 18, 4). Nun beginnt das Siebentagewerk. Der Mensch wird, diplus auch er, aus Lehm gebildet (ebd. 6, 14, 5), doch wie Nus u. Epinoia, voneinander ungetrennt, eins sind, sich aber als zwei gestalten, so wird auch das aus ihnen Erscheinende, der Mensch, obwohl eins, als zwei, mannweiblich, erfunden (ebd. 6, 18, 7). Vgl. J. Frickel, Die ‚Apophasis Megale‘ in Hippolyt's Refutatio (6, 9–18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons (Roma 1968).

b. Ophiten. Ihr Urmenschensystem gleicht dem des Poimandres. Das höchste Wesen ist der Archanthropos Adamas, den sie als Vater u. Mutter, Zeuger der Aionen, als zugleich psychisch u. engelhaft (d. h. er besitzt wie Jesus, der Sohn Marias, Fleisch, Seele u. Pneuma) besingen u. anrufen (Hippol. ref. 5, 6, 4/6). Durch die Berührung mit der Materie fällt er in ein männliches u. ein weibliches Geschlecht auseinander, um später durch sexuelle Enthaltsamkeit der Erlösung würdig zu werden u. den männlichen Teil in den Himmel zurückzuretten. Die Naassenerpredigt (ebd. 5, 7, 3/9, 11), worin R. Reitzenstein (Das iran. Erlösungsmysterium [1921] 94 mit Anm. 2; ders., Poimandres [1904] 82f; vgl. J. Frickel, Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung [Leiden 1984] bes. 2/6) einen iran. Weltmythos nachzuweisen suchte, stellt diese Rettung mythologisch dar, bei einer allegorischen Deutung eines Kultliedes auf Attis (Hippol. ref. 5, 9, 8); wenn die Mutter der Götter den Attis verschneidet u. zum Geliebten nimmt, ruft die selige Natur der überkosmischen u. ewigen Wesen die männliche Kraft der Seele zu sich herauf. Denn der Mensch ist zweigeschlechtig. Darum stellt ihre Lehre den Beischlaf des Mannes mit dem Weibe als schuldhaft u. verboten dar. Attis ist verschnitten worden, d. h. die irdischen Bestandteile der Schöpfung wurden von ihm abgeschnitten u. er steigt zur ewigen Essenz

empor, wo es weder Weib noch Mann gibt, aber eine neue Schöpfung, einen neuen Menschen der arrhenothelys ist (ebd. 5, 7, 13/5). Aus dem ,Evangelium der Ägypter' sollen sie diese Gleichsetzung des utrumque u. des neutrum geschöpft haben (ebd. 5, 7, 9. 15), wobei das neutrum als ein erhöhter Zustand erscheint.

c. Peraten. Die erste nach dem Chaos erschienene Dynamis, wie die hl. Bücher der den Ophiten nahe stehenden Peraten lehrten, ist die des grundlosen Sumpfes, der wässerigen ruhelosen Konvulsion, worin die Unwissenden den gefesselten Kronos zu erkennen glaubten: sie ist die mannweibliche Thalassa. Was die Unwissenheit Eros nennt, ist ebenso eine nie alternde androgyne Dynamis (ebd. 5, 14, 10).

d. Valentinianer u. Verwandte. Die valentinianischen u. ptolemäischen Systeme stellen an den Anfang einen das bewußtlos in ihm ruhende Ganze einschließenden Autopator (oder Bythos), den man den ewig jungen H. *Aion nennt (Epiph. haer. 31, 5f). Aus seiner eigenen Ennoia (oder Sige) zeugt er die anderen Aionen paarweise. Jedes Paar wird als ein androgynisches Wesen aufgefaßt u. öfter mit dem männlichen Namen allein bezeichnet, denn in dem männlichen Prinzip ist das weibliche, womit es sich vereinigen kann, enthalten. Die erste Zeugung beschreibt Irenäus realistisch, vielleicht spöttisch. Da Bythos den Beginn aller Wesen auszusenden beabsichtigt, legt er diese προβολή als einen Samen in die Gebärmutter der mit ihm existierenden Ennoia-Sige; diese wird schwanger u. gebiert den seinem Vater ähnlichen u. gleichen Nus u. die mit ihm existierende Aletheia (Iren. haer. 1, 1, 1 [SC 264, 28/32]). Andere Valentinianer behaupteten im Gegenteil, der Urvater sei über jedes Geschlecht erhaben; allein hätte er, selbst ἀσύζυγος, ἀθήλυντος, den Horos nach seinem Bild erzeugt (ebd. 1, 2, 4 [42]). Die einen sagten, er sei geschlechtslos, andere hielten ihn für einen H., andere vermählten ihn mit der Sige, damit so die erste Ehe zustande komme (ebd. 1, 11, 5 [178/80]). Bei solchen Schwankungen, die dem Irenäus lächerlich vorkommen, läßt sich eine allgemeine vergeistigende Bestrebung, das utrumque als neutrum aufzufassen, erkennen. Während die Δοκηταί das Hippolytos allen Aionen die Zweigeschlechtigkeit zuschreiben (ref. 10, 16, 1), belehrt die Tetras den Markos: ,Als sich der vaterlose Vater, weder männlich noch weiblich, entschloß, sein Unaussprechbares sprechbar, sein Unsichtbares sichtbar zu gestalten, öffnete er den Mund u. sandte den ihm gleichenden Logos aus' (ebd. 6, 42, 4; Epiph. haer. 34, 4, 3; Iren. haer. 1, 14, 2 [SC 264, 206]). Dabei tritt das Bild der Zeugung hinter den Begriff der schaffenden Kraft des gesprochenen Wortes zurück (vgl. Corp. Herm. 1, 9 [1, 9 N./F.]). Bei den Ophiten u. Kainisten erscheint die mannweibliche Sophia Prunikos, die ohne ihren Syzygos den Ialdabaoth (wie *Hera den Typhaon) zeugt, worüber Irenäus (haer. 2, 12, 4 [SC 294, 102]) u. Tertullian (adv. Val. 10) spotten. Bei den *Barbelognostikern rankt sich ein ganzer Mythos um die Geschichte dieser Sophia. – In einem eher neuplatonischen als mythologischen System faßt der Araber Monoimos den Anthropos auf als eine Monade, die alles erzeugt, αὕτη μήτηρ, αὕτη πατήρ (Hippol. ref. 8, 12, 5).

e. Iranische Systeme. Spuren von androgynen Vorstellungen sind in den iran. Formen der Gnosis erkennbar. Der Dritte Gesandte der Manichäer erscheint wie eine strahlende arrhenike Parthenos in der Sonne, bald weiblich für die männlichen Dämonen, so daß sie ihren Samen, d. h. das verschlungene Licht, ergießen, bald männlich für die weiblichen, so daß sie abortieren (vgl. H. Ch. Puech, Le Manichéisme [Paris 1949] 80 mit Anm. 324f). Die zwölf göttlichen Wesen der Mandäer sind bisexuell (Reitzenstein, Erlösungsmysterium aO. 156).

f. ,Geheimnis des Brautgemachs'. Die überragende Rolle, die Doppelwesen im Selbstverständnis gnostischer Gruppen gespielt haben müssen, ergibt sich daraus, daß die Seele mannweiblich vorgestellt wurde (Exeg. an. [NHC II, 6] 127, 23; vgl. ebd. 128, 27/9, 2) u. Rituale zur Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit bekannt sind, wobei allerdings nach dem bisherigen Kenntnisstand Unterschiede zwischen (tatsächlich oder nur symbolisch vollzogenem) *Geschlechtsverkehr u. Handlungssymbolen androgynen Charakters verschwimmen. So läßt Irenäus' Beschreibung des im ,Brautgemach' vollzogenen Ritus (haer. 1, 21, 3; vgl. 1, 13, 2f [SC 264, 298/302. 190/6] bzw. Epiph. haer. 34, 20, 1. 2, 6/11) mancherlei Ähnlichkeiten mit dem ,Geheimnis des Brautgemachs' (Ev. Philipp. [NHC II, 3] 65, 1/66, 4. 70, 5/9 u. bes. 58, 33/59, 6. 63, 30/64, 5; vgl. H.-G. Gaffron, Studien zum kopt. Philippusev. unter beson-

derer Berücksichtigung der Sakramente, Diss. Bonn [1969] 191/217) erkennen, das, ob nun als Sterbesakrament oder als signum constitutivum der Elite der Vollendeten gefeiert, in der Vereinigung des ,Abbildes des Engels', des Gnostikers, mit seinem Urbild bestand, wodurch das wiedervereinigte Abbild mit seinem wahren, himmlischen, androgynen Selbst schwanger wurde (ebd. 217; ergänzend Meeks 190f mit Anm. 111). Ein ähnlicher Gedanke scheint hinter Hippolyts Zitat aus Simons Apophasis Megale u. dem terminus technicus ,Um- oder Rückgestaltung nach dem Bild' zu stecken (ref. 6, 17, 1; vgl. Meeks 190/3). Eher metaphorisch im Sinne einer Überwindung der Geschlechtlichkeit überhaupt scheint die ,Wiedervereinigung von Männlich u. Weiblich' im Thomasevangelium (bes. log. 22 [NHC II, 2] 37, 20/35) u. im enkratitischen Christentum Syriens (Meeks 193. 196f u. u. Sp. 679) verstanden worden zu sein.

D. Christlich. I. Frühe Kirche. Die Wiedervereinigung der getrennten Geschlechter gehörte in der frühen Kirche, zumindest in den paulinischen Gemeinden, wahrscheinlich als Bestandteil der Taufliturgie, zu den zentralen Symbolen für das endgültige Heil (Gal. 3, 28; dazu Meeks, bes. 165f. 180/3; für die spätere Zeit Max. Conf. quaest. ad Thal. 48 [PG 90, 436 A]). Es gibt aber kein Indiz dafür, daß diese Vorstellung rituell etwa durch Kleidertausch (Transvestismus) dargestellt worden wäre. Die ntl. Aussagen zur Mütterlichkeit Christi (Mt. 23, 37 par Lc. 13, 34; 1 Cor. 1, 24. 30) haben keinerlei Beigeschmack von Bisexualität (B. Fischer, Jesus, unsere Mutter: Geist u. Leben 59 [1985] 148f). Vielleicht schwingen in der Bezeichnung tertium genus (Kerygma Petr.: Hennecke/Schneem. 2[3], 62; Tert. nat. 1, 8, 1), die den Christen als Schimpfname angehängt, bald aber von ihnen selbst als Ehrenbezeichnung aufgegriffen wurde, noch Anklänge an das τρίτον γένος, die in den Christen wiederhergestellte (androgyne) Spezies Mensch am Beginn der Schöpfung nach Plat. conv. 189e mit (vgl. aber Harnack, Miss.[4] 1, 259/67. 281/9, bes. 286 mit Anm. 4; J. C. Fredouille, Art. Heiden: o. Bd. 13, 1133f). Die Auseinandersetzung mit der Gnosis zeigt aber, daß in der sich herausbildenden Großkirche göttliche u. menschliche doppelgeschlechtige Wesen abgelehnt wurden.

II. Großkirchliche Verwerfung der Emanationslehre. Dem Begriff eines doppelgeschlechtigen Gottes liegt, ausgesprochen oder nicht, die Vorstellung einer Schöpfung im Sinne von *Emanation zugrunde. Mit der Bezeichnung Metropator, meint Clemens v. Alex. (strom. 5, 14, 126), habe Orpheus den Anstoß zur Emanationslehre gegeben, die mit der hl. Schrift, der zufolge Jahwe die Welt nicht zeugt, sondern schafft, unvereinbar ist. Strenggenommen hätte die Auslegung von Gen. 1, 26/8 im Sinne einer Androgynie des nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen eine göttliche Androgynie zur Voraussetzung, was aber mit der bibl.-jüd. Auffassung von Gottheit u. Schöpfung in schroffem Widerspruch stünde. Mit der Emanationslehre wurde deshalb zugleich jede geschlechtliche Auffassung der höheren Wesen abgewiesen (vgl. Speyer, Genealogie aO. 1235/7). – PsClem. Rom. recogn. 1, 69, 6f; 3, 9, 7 warnt vor einer androgynen Auffassung der Person Christi. Die Elemente sowie die Gestirne sind geschlechtslos, lehrt Hippolyt (ref. 10, 33, 2/5), denn nur τὰ ἐπὶ γενέσει πληθύνοντα sind männlich u. weiblich geschaffen. So denkt auch Laktanz (inst. 1, 9, 6f), der vor jeder anthropomorphen Darstellung eines zeugenden Gottes warnt. ,Sollen wir etwa wie Orpheus einen androgynen Gott annehmen, als ob es ihm unmöglich wäre, ohne Begattung mit sich selbst das Schöpfungswerk zu vollbringen?' (ebd. 4, 8, 3/5). Denselben Irrtum habe auch Hermes Trismegistos begangen (dessen religiösen Scharfsinn Laktanz bewundert: inst. 1, 6, 4; 2, 8, 48; 7, 4, 3; epit. 4, 4: qui et doctrina et vetustate philosophos antecessit), indem er Gott autopator u. autometor nennt. Wenn es richtig wäre, hätte ihn ja der Prophet nicht nur als Vater, sondern auch als Mutter angerufen (zum ,Weiblich-Mütterlichen' im christl. Gottesbild W. Speyer: Kairos NF 24 [1982] 151/8). – *Clemens v. Alex. nimmt eine allegorische Deutung der göttlichen Androgynie an: τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατήρ, τό δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε μήτηρ (quis div. salv. 37, 2). Origenes, der die Unkörperlichkeit der göttlichen Monas betonte, konnte Gen. 1, 27, wie Philon, nur in einem symbolischen Sinne auffassen (in Gen. hom. 1, 15 [SC 7bis, 66/8]). An Philon knüpft auch Gregor v. Nyssa an, wenn er einen nach dem Bilde Gottes geschlechtlosen Urmenschen im Unterschiede zum irdischen annimmt, der aber nur in der Idee u. im Plan Gottes Existenz besitzt (hom. opif. 16f [PG

44, 177 D/92 A]). – Noch ausdrücklicher weist Augustinus (civ. D. 4, 18. 32; 6, 7. 10) jede göttliche Geschlechtlichkeit u. dabei jeden Begriff einer Zeugung zurück: creaturam Deus nec genuit nec protulit de substantia sua, sed fecit ex nihilo (c. Secundin. 1 [CSEL 25, 2, 934, 20f]); flatus Dei qui hominem animavit, factus est ab ipso, non de ipso (c. adv. leg. 1, 14, 22 [PL 42, 614]). Varros Deutung der Verse des Val. Soranus billigt er (civ. D. 7, 9; s. o. Sp. 666). Jede konkretere Auffassung solcher Sinnbilder weist er als lächerliche (civ. D. 7, 7) u. betrügerische Erfindungen böser Lehrer oder Dämonen zurück (ebd. 4, 32). Die Erschaffung des Menschen wird in De trinitate besprochen. 1 Clem. 33, 5 u. Iustin. dial. 62, 1 hatten Gen. 1, 26/8 angeführt, ohne am Übergang von der Einzahl zur Mehrzahl Anstoß zu nehmen. Eusebius vergleicht die Teilung des Urmenschen im Buch Genesis u. im Symposium Platons; er nimmt an, Platon habe Moses nachgeahmt, ohne ihn recht zu verstehen, die Teilung sei ja eine Wendung zum Besseren u. keine Strafe (praep. ev. 12, 12). Den Übergang von eum zu eos, den Eusebius nicht bespricht, erklärt Augustinus als Zusammenfassung des duo in carne una: er hatte sichtlich gegen Reminiszenzen an etliche doppelte Urwesen zu kämpfen. ‚Etliche fürchten sich nicht, zu sagen: fecit eum masculum et feminam, ne quasi monstruosum aliquid intelligeretur sicuti sunt quos hermaphroditos vocant‘ (trin. 12, 6, 8). Civ. D. 14, 22 schreibt er ausdrücklicher: die zwei Geschlechter wurden zuerst in zwei verschiedenen Wesen hervorgebracht; die Einzahl deutet auf ein Einziges, entweder, weil die Ehe die beiden zu einer Einheit bringt, oder weil die Frau de masculi latere entnommen wurde. Dabei fragt er sich, ob man glauben dürfe, die lebenden H. (Plinius führt er an u. beschreibt vom Hörensagen ein ‚siamesisches Paar‘) stammten wirklich von Adam ab, was er bejaht u. wobei er die Anwesenheit von Mißgeburten in der göttlichen Schöpfung zu rechtfertigen sucht (ebd. 16, 8). Eine unpassende, täuschende Anwendung von sexuellen Gleichnissen läßt an eine fleischliche Verwandtschaft denken, als ob der Hl. Geist die Mutter des Sohnes wäre. Die Dreiheit Vater-Mutter-Kind ist kein Gegenbild der Dreifaltigkeit (trin. 12, 5, 5; vgl. 12, 7, 12 [CCL 50, 359f. 366f]). Der Mystizismus der Zeit sah im Phoenix ein Sinnbild der Unsterblichkeit, was die Christen auf die Auferstehung des Herrn u. des Fleisches anwendeten, παράδοξον σημεῖον ἀναστάσεως, sagt 1 Clem. 1, 2 (*Clemens Romanus I), der dabei nur bringt, was er bei Herodt. 2, 73 u. Plin. n. h. 10, 3/5 gelesen hat; so auch Tertullian (res. 13 [CCL 2, 936]), Claudianus (carm. min. 27 [MG AA 10, 311/5] bzw. J. Hubaux/M. Leroy, Le mythe du Phénix [Paris 1939] XXI/XXIII) u. die Physiologi (Texte ebd. XXXII/XXXV; vgl. A. Rusch, Art. Phoinix nr. 5: PW 20, 1 [1941] 414/23; Festugière 3, XIf; Th. van den Broek, The myth of the phoenix according to classical and early christian traditions [Leiden 1972]). Laktanz aber betont die Androgynie des Wundervogels u. deutet sie als Geschlechtslosigkeit: femina seu mas sit seu neutrum seu sit utrumque / felix quae Veneris foedera nulla colit / ... ipsa sibi proles, suus est pater et suus heres (Phoen. 163/7 [Hubaux/Leroy aO. XV u., mit abweichender Lesart, CSEL 27, 146f). Augustin weigerte sich, ein Gleichnis anzunehmen, das gefährlich an die Emanationslehre erinnerte. Gegen Zeno v. Verona (1, 2, 20f [CCL 22, 20]) u. die Pelagianer, die in dem Phoenix ein Vorbild der Wiedererstehung der Seele sahen, weist er ungeduldig solche Beweise als lächerlich ab: die Gleichmachung von utrumque u. neutrum ist haltbar; geschlechtslos kann der Phoenix unmöglich sein, wenn er beide Genitalien besitzt. Wenn es wahr wäre, was man erzählt, wäre seine Wiederbelebung ein Sinnbild der Auferstehung der Körper, ohne Bedeutung für die Seele: entweder ist diese unkörperlich, oder sie hat ein Geschlecht (anim. 4, 20, 33). – Das unaufhörliche Eindringen gnostischer Bilder in die Theologie, besonders in die östliche, hatte auch Gregor v. Naz. zu bekämpfen. Unsere Begriffe der Verwandtschaft u. des Geschlechtes sind auf die Gottheit nicht anwendbar, stellt er in seiner 5. theologischen Rede (or. 31, 7 [SC 250, 286/8]) dem Eunomios entgegen; denn Gott wegen des Namens als männlich, die Gottheit als weiblich, das Pneuma als geschlechtslos auffassen, würde zum Gedanken führen, Gott habe sich mit seiner eigenen Willenskraft vereinigt u. hätte mit ihr einen Sohn gezeugt, ‚was uns einen mannweiblichen Gott erscheinen ließe, gleich dem des Valentinos u. des Markion (irrig für Valentins Schüler Markos, mit dem Gregor ihn wahrscheinlich verwechselt [vgl. Barbel im Komm. zSt. 230_{15}]) in Wiederaufnahme jener wunderlichen Aionen‘.

III. Utrumque/Neutrum. Der androgynen

Vorstellung gegenüber hatten sich die großkirchlichen Denker an zwei Fronten zu erwehren: gegen eine mythisierte Auffassung des göttlichen u. menschlichen Urwesens als einer untergegangenen Totalität, utrumque, u. gegen eine bis zum asketischen Abscheu vor dem Fleisch getriebene Erhöhung zum neutrum. Beide entgegengesetzte Tendenzen waren in den gnostischen Kreisen wirksam. Die Antwort Jesu an die Sadduzäer (Mt. 22, 30 par.), die Lehre des Paulus über den erneuerten Menschen (Gal. 3, 28) sind im Einklang mit der Auffassung eines über jede Sexualität erhabenen Wesens: doch Jesus verheißt nur den Wiederauferstandenen dieses engelgleiche Leben. Clemens v. Alex. deutet den Satz des Paulus richtig, wenn er sagt, der Geist Gottes würde der Menschlichkeit ihre verlorene Einheit u. Vollständigkeit wieder erwirken (protr. 112). Die gnostische Ablehnung der Ehe, die zahlreiche Spuren in den apokryphen Apostelakten hinterlassen hat, hatten die Enkratiten u. Montanisten bis zu einer völligen Verdammung der Ehe getrieben. Wenige Agrapha finden wir öfter angeführt als ein Logion Jesu, das zum ersten Male 2 Clem. 12, 2/6 ohne Quellenangabe erscheint: ‚Auf die Frage, wann das Reich kommen werde, antwortete der Herr: wenn die Zwei Eins sind, das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich mehr ist ... d. h. wenn der Bruder die Schwester sieht, denkt er nicht an sie als an eine Frau, noch sie an ihn als einen Mann. Wenn ihr das tut, kommt das Reich meines Vaters'. Dieselbe Antwort erscheint im koptischen Thomasevangelium (Ev. Thom. log. 22 u. kürzer 106 [NHC II, 2] 37, 20/35. 50, 18/22). Eine abweichende Antwort führt Clemens v. Alex. nach dem Enkratiten Kassian u. dem Evangelium der Ägypter an: ‚wenn ihr das Gewand der Scham mit Füßen tretet u. wenn die Zwei Eins geworden sind, wenn das Männliche mit dem Weiblichen weder männlich noch weiblich ist' (strom. 3, 91/3; vgl. ebd. 3, 63, 1 u. 45, 3; außerdem Exeg. an. [NHC II, 6] 131, 13/2, 2). Ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, eine mystische Deutung zu Gen. 3, 7, erscheint als Logion (Bruchstück ohne Quellenangabe) POxy. 4, 655 (Hennecke/Schneem. 1³, 71). Auf dieselbe Stelle desselben Apokryphon stützen die Naassener ihre Auffassung der καινὴ κτίσις, wo πάντας γενέσθαι νυμφίους ἀπηρσενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος nach dem Vorbilde des entmannten Attis (Hippol. ref. 5, 7, 9. 15; 8, 44) erscheint. Castus primum a castratione nuncupatus, sagt Isidor (orig. 10, 33).

IV. Kleidertausch. Die Acta Sanctorum berichten von hl. Frauen, die entweder nach einem sündigen Leben oder, um sich vor einem solchen zu retten, in ein Männerkloster männlich gekleidet fliehen oder in der Umgebung als Einsiedler sterben. Thekla in den Paulusakten, Mariamne in denen des Philippus, begleiten ihre Meister in Männerkleidern. Pelagia, Marina, Anthosa, Margarita, Anastasia, Eugenia, Euphrosyne, Matrona, Theodora, gehören dem östl. Kreis an, nur Papula ist eine Gallierin u. Hildegunde eine Germanin. Solche Geschichten können unmöglich auf Erlebtem fußen, da die Kirche wie die Schrift (Dtn. 22, 5) Transvestien verbot. In Pelagia u. ihresgleichen sahen Usener ein christl. Fortleben der kyprischen androgynen Aphrodite, Radermacher u. Delehaye eine bloß romanhafte Entwicklung der Geschichte der bekehrten Buhlerin. Später erscheinen aber die bärtigen gekreuzigten Heiligen, Galla, Paula, Wilgeforte, Ohnkummer, deren Legende in einer irrtümlichen Deutung des Volto Santo von Lucca ihren Ursprung hat. Wie die ersteren dank ihrer Verkleidung, so sind die Bärtigen, dank der ihnen von Gott gewährten Entstellung, von der Geschlechtlichkeit befreit worden. Das Erscheinen in männlicher Gestalt oder Gewandung bedeutet für die Frau dasselbe wie die *Kastration für den Mann. Das Konzil v. Nicaea verbot iJ. 325 die Selbstentmannung (cn. 1 [Mansi 2, 668]). Beim Konzil v. Gangra iJ. 340 griff *Basilius v. Caesarea den Enkratiten Eustathius an, der seinen Anhängern die Ehe untersagte, u. betonte, daß es den Frauen verboten sei, sich männlich zu kleiden u. sich das Haupt scheren zu lassen (bes. cn. 1. 13. 17 [Text. Min. 19, 81/3 Jonkers]; Belege M. Delcourt, Complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne: RevHistRel 153 [1958] 1/33; E. Patlagean, L'histoire de la femme deguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance: StudMediev 3ª sér. 17, 2 [1976] 597/623). Die Kirche wollte von einer konkreten Auffassung weder des utrumque noch des neutrum etwas wissen.

V. Symbolische Anwendung. Epigramme des *Ausonius über H. (epigr. 102 [349 Peiper]), über eine Geschlechtsumwandlung (ebd. 76 [340 P.]) u. die Beschreibung eines H. in den Kpler Zeuxipposbädern durch Chri-

stodoros v. Koptos (Anth. Pal. 2, 102/7; vgl. 9, 783) zeugen für eine gemeinsame Gleichgültigkeit der höheren christl. wie heidn. Kreise gegenüber dem alten Volksglauben. Christliches wie heidnisches Denken aber verwandte ‚androgyn' weiter als Sinnbild der göttlichen Coincidentia oppositorum. Dem omnium pater ac mater, tu tibi pater ac filius der Widmung des Firmicus Maternus an Mars (math. 5 praef. 1, 3) entsprechen die christl. Hymnen des Synesios, eines bekehrten Neuplatonikers: σὺ πατήρ, σὺ δ'ἐσσὶ μήτηρ, σὺ ⟨μὲν⟩ ἄρρην, σὺ δὲ θῆλυς (hymn. 5 [2], 63f; vgl. 1 [3], 186 [46. 12 Terzaghi]). – Ein bibl. Mythos von der ursprünglichen Ganzheit u. Herrlichkeit des Menschen wurde später von der Theosophie übernommen, deren Zweck eine Zurückführung zur Einheit des H. u. der Geistleiblichkeit ist, denn alles Geschlechtliche in der Welt ist das Ergebnis eines Sündenfalles. Zu Jakob Böhme u. seinen Nachfolgern, die die androgyne Idee an die Philosophie der Romantik weitergaben, s. E. Benz, Adam, der Mythus vom Urmenschen (1955); E. Wind, Pagan mysteries in the Renaissance[2] (London 1968) 211/7 u. Reg. s. v. Androgyne; die o. Sp. 670f genannten Arbeiten C. G. Jungs Reg. s. v. H.; Androgyn, Ausst.-Kat. Berlin (1986).

H. BAUMANN, Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus u. Mythos (1956). – L. BRISSON, Bisexualité et médiation en Grèce ancienne: NouvRevPsychoanal 7 (1973) 27/48. – M. DELCOURT, Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique = Mythes et religions 36 (Paris 1958); Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique = Coll. Latom 86 (Bruxelles 1966); Utrumque-Neutrum: Mélanges d'histoire des religions, Festschr. H.-Ch. Puech (Paris 1974) 117/23. – G. DELLING, Art. Geschlechter: o. Bd. 10, 780/803. – M. ELIADE, Méphistophélès et l'androgyne (Paris 1962). – W. FAUTH, Art. Hermaphroditos: KlPauly 2 (1967) 1066f. – A. J. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste 3/4 (Paris 1953/54). – J. HALLEY DES FONTAINES, La notion d'androgynie dans quelques mythes et quelques rites (Paris 1938). – J. JESSEN, Art. Hermaphroditos: PW 8, 1 (1912) 714/21. – W. A. MEEKS, The image of the androgyne. Some uses of a symbol in earliest christianity: HistoryRel 13 (1973/74) 165/208. – R. MERZ, Die numinose Mischgestalt = RGVV 36 (1978). – A. D. NOCK/A. J. FESTUGIÈRE, Corpus hermeticum 1/2 (Paris 1945). – S. REINACH, Répertoire des reliefs grecs et romains 1/3 (ebd. 1909/12) Reg. s. v. Hermaphrodite; Répertoire de la statuaire grecque et romaine[3] 1/6 (ebd. 1913/30); Répertoire des vases peints grecs et étrusques 1/2 (ebd. 1922/24) Reg. s. v. Hermaphrodite; Répertoire de peintures grecques et romaines (ebd. 1922) Reg. s. v. Hermaphrodite. – L. S. A. M. v. ROEMER, Die androgynische Idee des Lebens: Jb. f. sexuelle Zwischenstufen 5, 2 (1903) 711/939. – W. SCHULZE, Das androgyne Ideal u. der christl. Glaube, Diss. Heidelberg (Lahr 1940).

Marie Delcourt † (A. C. D)/
Karl Hoheisel (B u. Überarb.).

Hermas.

Vorbemerkung. Die Diskussion über H. hat bisher nicht annähernd zu einer communis opinio geführt. Namentlich die Ansichten über die Autorschaft des ‚Hirten', seine Datierung u. die in ihm enthaltenen theologischen Auffassungen gehen noch weit auseinander. Es war in diesem Art. nicht immer möglich, die verschiedenen Positionen zu erwähnen, geschweige denn die zugrunde liegenden Argumente zu referieren. Einen teilweisen Ersatz bildet die Bibliographie, die eine repräsentative Auswahl der modernen H.-Forschung bieten will. Schon hier sei aber bemerkt, daß im folgenden der ‚Hirt' als Werk eines einzigen Autors behandelt wird, wenn auch mit der Verarbeitung verschiedenartiger, manchmal ungenügend integrierter Stoffe gerechnet wird.

A. Biographisches. H. ist der Vf. des ‚Hirten' (Ποιμήν). Die Schrift ist wohl in das dritte oder vierte Jahrzehnt des 2. Jh. zu datieren; denn ihre Anspielungen auf zurückliegende Christenverfolgungen stimmen am be-

sten überein mit dem, was wir über die Verfolgungen unter Trajan wissen (s. u. Sp. 689). Die Mitteilung Can. Murator. 75/7, H. sei der Bruder des Bischofs Pius v. Rom (etwa 142/55), paßt dazu, stellt aber vielleicht den Versuch einer Spätdatierung dar; denn diesem Kanonverzeichnis liegt daran, dem ‚Hirten' kanonische Geltung abzusprechen. In dem vis. 2, 4, 3 erwähnten Clemens hat man Clemens v. Rom erkennen wollen; aber die Gründe dafür sind unzureichend. Erst recht unglaubwürdig ist die Angabe Orig. in Rom. comm. 10, 31 (PG 14, 1282 B), H. sei der Rom. 16, 14 genannte. Als Wirkungsstätte des H. gilt allgemein Rom; das bezeugen sowohl der ‚Hirt' (vis. 1, 1, 1) als auch Orig. aO. u. Can. Murator. 74 f. Zu Cumae (? vis. 1, 1, 3; 2, 1, 1) s. u. Sp. 691 f. Die Vermutung, H. sei östlicher Herkunft, stützt sich nur auf εἰς Ῥώμην in vis. 1, 1, 1, das aber im Idiom des H. ebensowohl ‚in Rom' als ‚nach Rom' bedeuten kann. Über die Person des H. gibt außer Origenes u. dem Muratorischen Kanon nur der ‚Hirt' Auskunft. Diese erweist sich aber als größtenteils unbrauchbar, weil sie als typologische Aussage über die Gemeinde zu verstehen ist. Nur, daß H. als Freigelassener dem Stand der kleinen Geschäftsleute angehörte, läßt sich glaubhaft machen (Joly, Pasteur 17/21; Erbetta 239 f). Nach der Lesart des Cod. Sinaiticus in vis. 1, 1, 1 hieß H.' ehemalige Herrin Rhode, aber vielleicht ist statt πέπρακέν με Ῥόδῃ τινί, ‚verkaufte mich an eine gewisse Rhode', mit der versio vulgata (‚vendidit quandam puellam') πέπρακε μείρακά τινα, ‚verkaufte ein Mädchen', zu lesen (Lorenzini 93/7).

B. Der ‚Hirt'. Der ‚Hirt' ist eine ursprünglich griech.-christl. Schrift, die ihren Namen vom vis. 5 in Hirtengestalt erscheinenden Engel der Buße herleitet. Sie besteht aus fünf Visionen, zwölf Mandata u. zehn Similitudines, die insgesamt in 114 Kapitel unterteilt sind.

I. Überlieferung. Der griech. Urtext (ed. princeps R. Anger [Leipzig 1856]) ist nahezu vollständig überliefert (nur sim. 9, 30/2 u. sim. 10 fehlen teilweise oder ganz). Es gibt vier Hss.: den Michigan Codex (3. Jh.; enthält sim. 2, 8/9, 5, 1; veröffentlicht von C. Bonner, A papyrus codex of the Shepherd of H. [Similitudes 2–9] with a fragment of the Mandates [Ann Arbor 1934]), den Codex Sinaiticus (4. Jh.; enthält vis. 1, 1, 1/mand. 4, 3, 6; dazu ein neu gefundenes, zZt. noch unveröffentlichtes Blatt mit einem weiteren Frg.), den Papyrus Bodmer 38 (etwa 400 nC.; enthält vis. 1/3; Veröffentlichung durch A. Carlini in Vorb., vgl. dens., Testimone) u. den Codex Athous (15. Jh.; enthält vis. 1, 1, 1/sim. 9, 30, 2), zahlreiche Papyrus- u. Pergamentfragmente u. Zitate bei späteren Schriftstellern, namentlich Clemens v. Alex., PsAthanasius (quaest. ad Ant.) u. Antiochus Monachus. Ferner liegen zwei vollständige lat. Übersetzungen vor: die versio vulgata aus dem 2. Jh. (ed. princeps J. Lefèvre d'Étaples [Paris 1513]; viele Hss.) u. die versio Palatina aus dem 4. oder 5. Jh. (ed. princeps A. R. Dressel [Leipzig 1857]; zwei Hss. u. ein Frg. der Mandata). Nach Mazzini/Lorenzini 49. 58. 70 sind beide Übersetzungen in Wirklichkeit Zusammenfügungen von drei Übertragungen (versio vulgata: vis. 1/5 – mand. 1/sim. 4 – sim. 5/10; versio Palatina: vis. 1/5 – mand. 1/12 – sim. 1/10). Schließlich gibt es eine stellenweise gekürzte äthiopische, Bruchstücke einer achmimischen u. einer sahidischen Übersetzung sowie ein winziges Frg. in Mittelpersisch. Die maßgebenden Ausgaben sind die von M. Whittaker (GCS 48) u. R. Joly (SC 53 bis); sie haben neben der herkömmlichen Einteilung in Visiones, Mandata u. Similitudines eine neue, von R. A. B. Mynors formulierte Zitierweise nach den 114 Kapiteln in durchlaufender Zählung eingeführt.

II. Inhalt u. literarische Einheit. Die ersten vier Visiones enthalten die Unterredungen einer mehrmals erscheinenden Greisin (d. i. die Kirche) mit H. In der 1. Vision ermahnt sie ihn u. sein Haus, sich zu bekehren. In der 2. überreicht sie H. ein Büchlein mit der Botschaft einer neuen, aber einmaligen Möglichkeit der Sündenvergebung u. dem Auftrag, diese Botschaft den Vorstehern der Gemeinde mitzuteilen. In der 3. Vision zeigt u. deutet sie H. den Bau eines Turmes, einen Vorgang, in dem die Botschaft der 2. Vision bildhaft dargestellt wird. In der 4. Vision begegnet H. ein Ungeheuer, das ihm die Greisin auf die kommende Drangsal deutet. In der 5. Vision erscheint ein neuer Offenbarungsträger, ein Engel in Hirtengestalt, der H. befiehlt, seine Gebote u. Gleichnisse niederzuschreiben. Diese finden sich dann in den Mandata u. den ersten neun Similitudines. Sie enthalten allerlei Mahnungen u. Belehrungen, manchmal in bildlicher Form, darunter in der 9. Similitudo überraschend abermals den Turmbau. In der 10. Similitudo erscheint

der Engel nochmals u. wiederholt seinen Auftrag. – Schon diese Zusammenfassung des Inhalts deutet darauf hin, daß der ‚Hirt' nicht ein Werk aus einem Guß ist. Der Wechsel der Offenbarungsträger in vis. 5 sowie die Beschaffenheit einiger Papyruszeugen machen vielmehr wahrscheinlich, daß die ersten vier Visiones ursprünglich als eigene Schrift zirkuliert haben (Hellholm 11/3; Carlini, P. Michigan 130); die 5. Vision sowie die Mandata u. Similitudines sind dann nachträglich hinzugefügt worden. Angesichts dieses Tatbestandes u. anderer kleinerer Widersprüche im Text hat es seit dem 19. Jh. verschiedene Theorien einer unterschiedlichen Autorschaft für einzelne Teile des ‚Hirten' gegeben (so verfocht Giet eine Dreiteilung in ‚H.' [vis. 1/4], ‚Pasteur' [sim. 9] u. ‚PsPasteur' [vis. 5; sim. 1/8. 10]), die aber zu keinem Konsens geführt haben. Der ‚Hirt' weist etliche Inkonsequenzen auf (Snyder 6 spricht von einem ‚masterpiece of inconsistencies'); dennoch läßt die Einheitlichkeit der Thematik u. des Stils, die die ganze Schrift durchläuft, die Annahme eines einzigen Verfassers statthaft erscheinen, womit die unbeholfene Einarbeitung heterogener Stoffe u. die Möglichkeit einer phasenweisen Entstehung der Schrift nicht geleugnet werden sollen (Joly, H. et le Pasteur; Hilhorst 19/31; Wilson 17/39; Martín 333f. 338f; Haas 269f; anders Nijendijk 175/80).

III. Thematik u. literarische Form. Das Hauptthema des Buches ist die Verkündigung einer einmaligen Möglichkeit für Getaufte, die sich schwerer Sünden schuldig gemacht haben, durch eine zweite, radikale u. diesmal bleibende Bekehrung das verlorene Heil wiederzuerlangen. Diese Verkündigung mildert vorsichtig (vgl. mand. 4, 3) eine offenbar vorherrschende rigoristische Strömung, nach der die nach der Taufe begangenen Sünden unvergebbar wären (Joly, Pasteur 22/30. 411/3; gegen Poschmann 134/205 u. a., nach denen die ‚Lehrer' in mand. 4, 3, 1 die Unmöglichkeit einer postbaptismalen Sündenvergebung nur aus pädagogischen Motiven im Hinblick auf die Katechumenen u. Neugetauften verkündeten; in Wirklichkeit verschärfte H. vielmehr die bestehende Bußpraxis, indem er sie auf eine einzige, letztmalige Bußmöglichkeit beschränke). Um dieser Botschaft die unentbehrliche Autorität zu verleihen, stellt H. sie als von himmlischen Offenbarungsträgern u. mittels eines himmlischen Büchleins enthüllt vor. Diese Züge sind in der zeitgenössischen jüd. u. christl. Literatur u. namentlich in der Joh.-Apokalypse konventionell. Ob man den ‚Hirten' deshalb als Apokalypse oder wegen des Fehlens von Enthüllungen über die Endzeit (vgl. jedoch vis. 4) oder die jenseitige Welt als Pseudoapokalypse bezeichnen soll, hängt davon ab, wie man die Gattung Apokalypse definiert (dazu A. Y. Collins, The early Christian apocalypses: Semeia 14 [1979] 61/121, bes. 74f; Hellholm; ders., The problem of apocalyptic genre and the Apocalypse of John: Semeia 36 [1986] 13/64; Osiek, Genre).

IV. Sprache u. Stil. Das Griechisch des H. ist das der niederen Koine, das wir in den meisten Büchern der griech. Bibel, im jüd. u. christl. apokryphen Schrifttum u. bei den Apostolischen Vätern finden. Die wenigen Latinismen im ‚Hirten' deuten wohl nicht darauf hin, daß seine Erstsprache Latein war, oder auch nur, daß er Latein konnte, sondern dürften eingebürgerte Elemente der kaiserzeitlichen Koine sein. Semitismen gibt es in größerer Anzahl, aber vor allem in festen Wendungen, die sich aus der LXX belegen lassen. Es erübrigt sich mithin, H. eine semitische Muttersprache zuzuschreiben; dafür ist bei ihm aber eine starke Vertrautheit mit griechischen biblischen u. damit verwandten Schriften vorauszusetzen (Hilhorst). Bibelzitate fehlen jedoch völlig, einmal wegen der naiven ungelehrten Einstellung des H., dem es fernliegt, mit Texten zu ‚belegen' oder zu spielen, sodann auch, weil sich Zitate nicht mit der literarischen Fiktion einer direkten Offenbarung vertragen. Zu letzterem gibt es übrigens eine Ausnahme in vis. 2, 3, 4, wo die Offenbarungsträgerin aus dem (verlorenen) apokryphen Buch Eldad u. Modat zitiert, einziges Zitat im ‚Hirten'. Die Charakteristik seines Stils, wie sie vor 120 Jahren von Zahn gegeben wurde, gilt noch immer: ‚H. ist ein Mann aus dem Volke, nicht bloß in dem Sinn, in welchem man es von den ntl. Schriftstellern u. vielleicht von der Mehrzahl der ältesten Väter sagen kann, sondern er gehört seiner ganzen Denk- u. Redeweise nach dem Volk auch jetzt noch an, während er schreibt. Keine hervorragende Begabung oder amtliche Stellung hat ihn emporgehoben. Daher ist seine Sprache von vornherein nicht mit dem teilweise gewählten Stil des ebenso weltlich als kirchlich gebildeten Clemens zu vergleichen, vollends nicht mit der affektierten,

buntscheckigen Schreibweise des Barnabas, welche Jeder, dem es darum zu tun war, durch Lektüre u. Nachahmung sich aneignen konnte. Es fehlt ihr andrerseits auch der Stempel einer ganz individuellen Persönlichkeit, wie er den Briefen des Ignatius aufgeprägt ist. Sie hat Charakter, aber nur einen typischen. So, wie H. schreibt, müssen viele gesprochen haben. Sie ist durchaus gleichmäßig u. eintönig; bei aller Menge der Worte ist sie wortarm; die gleichen Redewendungen durchziehen das ganze Buch' (Zahn 486). Es fehlt bei H. jedes literarische Raffinement; von daher läßt sich wenig Interesse an u. Vertrautheit mit der profanen Literatur erwarten.

V. Hermas u. die griech.-röm. Welt. Eine grundsätzliche Stellungnahme findet sich in der 1. Similitudo, nach der der Christ in dieser Welt ,in der Fremde' lebt u. deshalb nicht bestrebt sein soll, sich hier dauerhaft einzurichten; vielmehr soll er sich auf solche Werke verlegen, die ihm in der anderen Welt nützen werden (dazu J. van Oort, Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustinus' De stad van God en de bronnen van zijn leer der twee steden [rijken] [Den Haag 1986] 252/60). Die Nutzlosigkeit eines Aufgehens in der Welt wird nicht von der Erwartung des nahen Weltendes, sondern von der eines individuellen Märtyrertodes her motiviert (sim. 1, 3/6). In der Auslegung der Tiervision dagegen werden diejenigen, die zwar noch in dieser Welt leben, aber ihr doch innerlich entflohen sind, im Zusammenhang damit erwähnt, ,daß diese Welt durch Blut u. Feuer gehen muß' (vis. 4, 3, 3). Aber wie auch immer begründet, eine vollständige Isolierung des Christen erweist sich auch im ,Hirten' als illusorisch: Er hatte sich eben mit der nichtchristl. Umwelt, in deren Mitte er lebte, auseinanderzusetzen. Welche Gestalt diese Auseinandersetzung bei H. sowohl auf gesellschaftlicher als auch kultureller Ebene annahm, ist Gegenstand der folgenden Erörterungen.

a. Praktisches Leben. 1. Heidnische Umwelt. Die *Heiden (τὰ ἔθνη; zum Terminus I. Opelt, Griech. u. lat. Bezeichnungen der Nichtchristen: VigChr 19 [1965] 1/22) werden von H. erwartungsgemäß negativ gewertet. Haben sie doch ,ihren Schöpfer nicht erkannt' (sim. 4, 4) u. den Götzen gedient, wie dies zB. in ihrer Befragung von Orakeln zum Ausdruck kommt (mand. 11, 4). Zusammen mit den Abtrünnigen (vis. 1, 4, 2) u. den Sündern (sim. 4, 4) werden sie einmal hart bestraft werden. Andererseits steht ihnen, anders als den Christen, die Bekehrung bis zum Jüngsten Tag offen (vis. 2, 2, 5). Vor Umgang mit ihnen warnt H. namentlich die wohlhabenderen Glieder der Gemeinde, d. h. die geschäftlich erfolgreichen Freigelassenen (Osiek, Rich 127/32). Offenbar sind sie der Versuchung ausgesetzt, sich von ihren Glaubensgenossen zu distanzieren u. die Gesellschaft der Heiden zu suchen, bei ihnen ,eitlen' Ruhm zu genießen u. manchmal sogar ,die Werke der Heiden zu tun' (sim. 8, 9, 1/3), d. h. wohl Abgötterei zu treiben (vgl. mand. 4, 1, 9, wo mit τὰ ὁμοιώματα τοῖς ἔθνεσιν, ,ähnliche Dinge wie die Heiden [tun]', *Götzendienst gemeint ist [Dibelius, Hirt 507]).

2. Christenverfolgungen. Zu ungesuchten Kontakten mit den Heiden kam es für die Christen, die ihrer Überzeugung gemäß leben wollten, in den Verfolgungen durch die röm. Obrigkeit. H. spielt mehrfach auf sie an (Lelong XXIX/XXXIV; Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums [1980] 252/7). Die Hauptstellen sind vis. 3, 1, 9/2, 1. 5, 2; sim. 8, 3, 6; 9, 28; auch sim. 1, 3/6 ist im Lichte der Verfolgungen zu verstehen; dagegen ist in den Mandata nirgends vom Martyrium die Rede. Eine Sammlung der einschlägigen Angaben ergibt folgendes Bild: Gläubige werden von Glaubensgenossen verraten (vis. 2, 2, 2; sim. 9, 19, 1). Sie werden vor die Behörden geführt u. auf der Folter verhört (ἐξετάσθησαν: sim. 9, 28, 4). Das Vergehen, dessen sie angeklagt werden, ist das Christsein, wie sich aus den vielen Stellen ergibt, wo vom Leiden u. Sterben ,wegen des Namens' (vis. 3, 1, 9. 2, 1. 5, 2; sim. 9, 28, 2f. 5f) oder ,des Gesetzes' (sim. 8, 3, 6f) gesprochen wird; das stimmt überein mit der Rechtslage, die wir aus Plin. ep. 10, 96f kennen (vgl. R. M. Grant, Sacrifices and oaths as required of early Christians: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 12/7). Die Wahl, vor die die Christen gestellt werden, wird sim. 1, 4 so formuliert: λέγει γάρ σοι δικαίως ὁ κύριος τῆς χώρας ταύτης, ,denn mit Recht sagt dir der Herr dieses Landes' (d. h. der Herr dieser Welt, der Kaiser bzw. der röm. Staat oder letztlich der Teufel, vgl. van Oort aO. 258f): ἢ τοῖς νόμοις μου χρῶ ἢ ἐκχώρει ἐκ τῆς χώρας μου, ,entweder lebe nach meinen Gesetzen oder verlasse mein Land' (d. h. das irdische Leben). Manche erleiden bereitwillig, andere

erst nach Zögern den Tod (sim. 9, 28, 4), wieder andere opfern aus Feigheit den Götzen (διὰ τὴν δειλίαν αὐτῶν εἰδωλολατροῦσι; sim. 9, 21, 3) u. lästern den Namen des Herrn (zB. sim. 6, 2, 3f; vgl. Plin. ep. 10, 96, 5: maledicerent Christo). Auf das Fliehen der Amtsträger bei Verfolgung ist möglicherweise sim. 9, 31, 6 zu deuten (Wohlenberg 964). Die Martern u. Todesarten werden vis. 3, 2, 1 aufgezählt: Geißeln, Gefängnis, große Drangsale (θλίψεις μεγάλαι, eine merkwürdig unspezifische Bezeichnung), Kreuzigung, Tierhetze. Die historische Einordnung der Aussagen über die Verfolgungen wird erschwert einmal durch die Unsicherheit darüber, wann die verschiedenen Partien des ‚Hirten' geschrieben wurden, sodann durch ihren Mangel an Konkretheit. Man hat aber, wie Dibelius, Hirt 630 zu vis. 2, 3, 4 u. sim. 9, 21, 2f bemerkt, ‚sehr stark den Eindruck, daß der Verf. meint, zwischen zwei Verfolgungszeiten zu leben'. Die Verfolgungen sind vorüber, wie sich aus den Vergangenheitstempora, in denen H. sie beschreibt, ergibt; die Christen gehen Interessen nach, die eine Verfolgungslage ausschließen, so dem Handel (zB. vis. 1, 3, 1) u. dem Erwerb von Äckern u. Häusern (sim. 1, 1). Aber man sieht aus sim. 9, 28, 3f, ‚daß die Martyriumsfragen noch großen Gegenwartswert besitzen: man weiß noch zwischen Märtyrer u. Märtyrer nach den Motiven zu unterscheiden u. kennt offenbar nach sim. 9, 28, 5 Leute in der Gemeinde, die nur unter inneren Schwierigkeiten zu Konfessoren geworden sind' (Dibelius, Hirt 636). Andererseits rechnet H. mit einer baldigen neuen Verfolgung, vgl. vis. 2, 2, 7f. 3, 4: ἐρεῖς δὲ Μαξίμῳ· ἰδοὺ θλῖψις ἔρχεται· ἐάν σοι φανῇ, πάλιν ἄρνησαι, ‚dem Maximus aber sage: Siehe, Trübsal kommt; wenn es dir gut scheint, verleugne wieder'; vgl. auch 3, 6, 5; sim. 8, 8, 2. In der 4. Vision wird eine große bevorstehende eschatologische Drangsal unter dem Bilde eines Ungeheuers beschrieben (Bauckham). Alles in allem lassen sich die Angaben bei H. am besten mit den Verfolgungen unter Trajan u. Hadrian in Verbindung bringen (Lelong XXXI/XXXIV); der Versuch von Wilson 64/89, sie sämtlich auf die Neronische Verfolgung zu beziehen, muß als gescheitert betrachtet werden. Auf längere Erfahrung mit Verfolgungen weist auch ein teilweise schon ausgeprägtes Vokabular hin, wenn auch die Termini διώκειν, ‚verfolgen', u. μάρτυς, ‚Blutzeuge', u. die davon abgeleiteten Vokabeln fehlen. Die Verfolgung deutet H. mit θλῖψις, ‚Trübsal', an (vis. 2, 3, 4; 3, 6, 5; sim. 9, 21, 3; besonders vis. 2, 2, 7: ἡ θλῖψις ἡ ἐρχομένη ἡ μεγάλη, ‚die kommende große Trübsal'; 4, 1, 1: ἡ θλῖψις ἡ ἐπερχομένη, ‚die herankommende Trübsal'; 4, 2, 5: θλῖψις ἡ μέλλουσα ἡ μεγάλη, ‚die bevorstehende große Trübsal'; 4, 3, 6: ἡ θλῖψις ἡ ἐρχομένη μεγάλη, ‚die große kommende Trübsal'); er gebraucht das Wort aber auch in anderen Bedeutungsschattierungen, s. Bauckham 34 (ebenso θλίβειν sim. 8, 3, 7. 10, 4 ‚martern' im Rahmen der Verfolgungen, sonst allgemein ‚quälen'). Die Märtyrer sind für H. οἱ παθόντες εἵνεκα τοῦ ὀνόματος, ‚die (den Tod) erlitten haben um des Namens willen' (vis. 3, 1, 9; nach B. Kötting, Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche: JbAC 19 [1976] 10 sind hier Bekenner gemeint; aber s. Dibelius, Hirt 457), οἱ παθόντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου, ‚die (den Tod) erlitten haben wegen des Namens des Herrn' (vis. 3, 5, 2), οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες, ‚die für das Gesetz (den Tod) erlitten haben' (sim. 8, 3, 6), die Bekenner οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου θλιβέντες, μὴ παθόντες δὲ μηδὲ ἀρνησάμενοι τὸν νόμον αὐτῶν, ‚die für das Gesetz gemartert worden sind, aber nicht (den Tod) erlitten haben, doch auch ihr Gesetz nicht verleugnet haben' (sim. 8, 3, 7); πάσχειν ist hier überall ‚den Tod erleiden'. Technisch sind schon ὁμολογεῖν, ‚(vor Gericht) seinen Glauben bekennen' (sim. 9, 28, 4), ὁμολόγησις, ‚Bekenntnis des Glaubens (vor Gericht)' (sim. 9, 28, 7), ἀρνεῖσθαι, ‚(vor Gericht) verleugnen' (absolut vis. 2, 2, 8. 3, 4; sim. 9, 26, 3. 5f. 28, 4. 7, sonst mit Objekt; ebenso mit Objekt ἀπαρνεῖσθαι), ἄρνησις, ‚Verleugnung des Glaubens (vor Gericht)' (sim. 9, 28, 7), ἀφίστασθαι, ‚vom Glauben abfallen' (absolut sim. 8, 8, 2, sonst mit Präposition oder Genitiv), ἀποστάτης, ‚Abtrünniger' (vis. 1, 4, 2; sim. 8, 6, 4; 9, 19, 1), βλάσφημος, ‚Gotteslästerer' (sim. 9, 18, 3. 19, 3; mit Präposition 9, 19, 1; ebenso βλασφημία, ‚Lästerung', sim. 6, 2, 3 mit Präposition u. βλασφημεῖν, ‚lästern', vis. 2, 2, 2; sim. 6, 2, 4; 8, 6, 2. 4. 8, 2; 9, 19, 3 mit Präposition oder Objekt).

b. Bildung. Die Belesenheit des H. in der paganen Literatur festzustellen, wird dadurch erschwert, daß er niemals pagane Autoren oder Texte nennt oder unverkennbar aus ihnen zitiert. Man muß sich also damit begnügen, allgemeine Erwägungen gelten zu lassen u. die Berührungspunkte mit paganer Literatur zu sammeln. An allgemeinen Erwä-

gungen läßt sich 1) bemerken, daß manche Bestandteile paganen Ursprungs bei H. Erbbesitz sein mögen u. nicht unbedingt von ihm persönlich paganen Quellen entlehnt sein müssen. Gab es doch schon im hellenist. Judentum vielerart Berührungen mit der paganen Kultur, deren Ergebnisse im Urchristentum übernommen u. fortgeführt wurden. 2) ist für die frühen Christen im Prinzip auch ein direkter Zugang zu paganen Quellen vorauszusetzen. So mag Reitzenstein, Poim. 35 recht haben, wenn er behauptet, H. benutze ‚für die Einkleidung seiner Lehrschrift ebenso unbefangen heidnische Vorlagen wie später der Verfasser des christl. Clemens-Romanes oder die Erfinder apokrypher πράξεις eines Apostels‘. 3) kann man versuchen, aus der Persönlichkeit des Verfassers Rückschlüsse über seine Aufgeschlossenheit für pagane Kultureinflüsse zu ziehen. Die ältere Forschung hatte meist keine hohe Meinung von H.' Intelligenz; dies hat sich jedoch geändert, heute gilt er zumindest als ein ‚schöpferischer Theologe‘. Die Einschätzung seines kulturellen Besitzes hatte schon früher eine ähnliche Wendung durchgemacht. Für Zahn war H. ‚ein Mann aus dem Volke‘, dem man Kenntnis profaner Bildung nicht zutrauen konnte (s. o. Sp. 686f). Schon Reitzenstein hat dagegen Einspruch erhoben, u. wenn auch manche in der Annahme von Benutzung paganer Autoren durch H. viel zu weit gegangen sind, so wird doch das Ergebnis der Abhandlung von Joly, Judaïsme 406: ‚L'élément hellénique est loin d'être négligeable‘, nicht mehr bestritten. Zwar liegen die Klassiker der griech. u. erst recht der lat. Literatur wohl außerhalb seines Gesichtskreises, aber direkte oder indirekte Bekanntschaft mit dem volkstümlichen heidn. oder synkretistischen Schrifttum seiner Zeit kann man bei einem Manne, der die Offenbarungsträgerin in einer unleugbar christl. Vision spontan für die Sibylle hält (vis. 2, 4, 1), ohne Bedenken voraussetzen.

1. Motive. Von den Stellen im ‚Hirten‘, in denen Einfluß paganen Schrifttums vorzuliegen scheint, seien zuerst diejenigen betrachtet, für die keine bestimmte Vorlage nachzuweisen ist.

a. Badeszene. In vis. 1, 1, 2 sieht H. eine Frau beim Bad im Tiber u. verliebt sich in sie. Dieses Motiv findet sich im AT (2 Sam. 11, 2), im apokryphen Schrifttum (Test. XII Rub. 3, 11; Jub. 33, 2f, beide in Erweiterung von Gen. 35, 22; Act. Petr. frg. copt.: Hennecke/Schneem. 2[3], 189) u. in der kaiserzeitlichen nichtchristl. Literatur (PsPlut. amat. narr. 1, 2, 771E; Anth. Gr. 5, 209; vgl. Longus 1, 13. 23f. 32): ein Beispiel aus späterer Zeit ist das Gedicht ‚Fons erat irriguus‘ des Giraldus Cambrensis (Walther, Initia carm. ac vers. nr. 6728). Im ‚Hirten‘ mutet es wie ein Fremdkörper an, das der griech. Romanliteratur entstammen dürfte (Dibelius, Hirt 429f; dazu Leutzsch 20/57). Dazu paßt die entschieden unchristl. Bezeichnung ‚Göttin‘, die H. vis. 1, 1, 7 für die Frau gebraucht (dazu vgl. G. Lieberg, Puella Divina. Die Gestalt der göttlichen Geliebten bei Catull im Zusammenhang der antiken Dichtung [Amsterdam 1962]). Die Möglichkeit, daß gar kein literarisches Motiv vorliegt, sondern ein reales Erlebnis geschildert wird, läßt sich indes nicht ausschließen.

β. Die Sibylle. In vis. 2, 4, 1, einer Nachtragsvision zu der Vision, in der ihm die Greisin erschien, wird H. von einem ‚schönen Jüngling‘ besucht, der ihn fragt, wer denn seiner Ansicht nach die Greisin sei. H. antwortet, daß er sie für ‚die Sibylle‘ halte, worauf ihn der Jüngling belehrt, daß sie die Kirche sei. Die Gestalt der Sibylle bzw. Sibyllen war von alters her bekannt u. offensichtlich auch in volkstümlicheren Kreisen populär, vgl. Petron. sat. 48, 8. Für den jüd.-christl. Bereich ist auf die Oracula Sibyllina hinzuweisen. H. kann die Sibylle somit aus paganen wie aus jüdischen u. christlichen Quellen bekannt geworden sein. Für die Benutzung der Sibyllengestalt als Modell durch H. s. Dibelius, Hirt 451f. Die Konjektur Κούμας, ‚Cumae‘ (vis. 1, 1, 3; 2, 1, 1), für κώμας, ‚Dörfer‘, die sich teilweise auf die Erwähnung der Sibylle stützt, ist wahrscheinlich falsch (Carlini, Passeggiate).

γ. Zwei Wege. In mand. 6, 1, 2/5 verwendet H. das Motiv der zwei Wege, von denen der eine die gute u. der andere die schlechte Lebensführung versinnbildlicht. Dieses Motiv findet sich bei den Griechen (Hesiod. op. 287/92; Prodic.: Xen. mem. 2, 1, 21/34 [VS 84 B 2] u. ö.; vgl. auch die Symbolik des Buchstaben Y; dazu W. Harms, Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges [1970]), im AT (Dtn. 30, 15/20; Prov. 2, 13), im Frühjudentum (Hen. aeth. 91, 18f; Test. XII As. 1, 3/9; 1 QS 3, 20f; 4, 11. 15. 17; Koh. Rabbah zu Koh. 1, 14) u. im frühen Christentum (Mt. 7, 13f; Did. 1/5; Ep. Barn. 18/20). Dennoch un-

terscheidet sich die H.-Stelle von allen anderen, ausgenommen Philo vit. Moys. 2, 138, dadurch, daß sie den guten Weg als leicht (J. R. Michaels, The ‚level ground‘ in the Shepherd of H.: ZNW 59 [1968] 245/50) u. den schlechten Weg als schwer begehbar vorstellt. Gewöhnlich gilt das Umgekehrte, wenn auch manchmal betont wird, daß der gute Weg nur am Anfang schwer zu beschreiten ist (Hesiod; Koh. Rabbah). Vielleicht hat H. für seine Vorstellung sich nur im allgemeinen von dem allgegenwärtigen Bild inspirieren lassen. Wenn es aber eine spezifische Quelle gegeben haben sollte, kommt die Sonderform des ‚Herkules am Scheidewege‘, wie sie zuerst bei Prodikos begegnet, weniger in Betracht, da es sich bei H. nicht um eine Wahl zwischen zwei sich gabelnden Wegen im Laufe einer Reise handelt: die Wege können bei ihm ebensogut diametral entgegengesetzt sein (dazu Lact. inst. 6, 3, 16f), u. die Wahl wird nicht als typisch für ein bestimmtes Stadium während des Erwachsenwerdens vorgestellt. Dagegen spricht für einen jüd.-christl. Einfluß der Umstand, daß H. den guten Weg gerade u. den schlechten krumm nennt (vgl. Prov. 2, 13/5), sowie vor allem, daß mand. 6, 1, 2/5 Teil eines Ganzen ist, das von ethischem *Dualismus durchzogen ist; dieser Dualismus ist dem der Qumrantexte u. der Test. XII Patr. aufs engste verwandt (Martín 316/8. 323; Nijendijk 53/62).

δ. *Ulme u. Weinstock.* In sim. 2 bedient sich H. des Motivs von Ulme u. Weinstock: Wie der Weinstock, wenn er von der Ulme gestützt u. mit dem von ihr gesammelten Wasser genährt wird, reiche Frucht auch für die Ulme bringt, so bringt der Arme, wenn er vom Reichen materiell unterstützt wird, durch sein mächtiges Gebet reiche geistige Frucht auch für den Reichen (Wohlenberg 970 deutet die Ulme auf den Armen u. den Weinstock auf den Reichen; Osiek, Rich 85f). Die Methode des Weinbaus, auf die hier angespielt wird, wurde in Italien vielfach angewandt, u. die röm. Literatur, zB. Catull. 62, 49/58 u. Ovid. met. 14, 661/8, verwendet sie oft als Bild für die Liebe zwischen Mann u. Frau. Man könnte annehmen, daß H. dieses Bild von dort auf indirektem Wege übernommen u. auf die gegenseitige Hilfe von Armen u. Reichen übertragen hätte (diese Übertragung gibt es vor ihm nicht; Osiek, Rich 153). Dennoch fehlte diese Weinbaumethode auch in der griech. Welt nicht (M. Schuster, Art. Ulme: PW 9A, 1 [1961] 548f; Hilhorst 13_2). Somit gab es das Bild vielleicht auch in der griech. Literatur, wenn es auch dort bisher nicht nachgewiesen ist. Schließlich kann H. auch selbst das Bild dem täglichen Leben entnommen haben. Die späteren christl. Schriftsteller übernehmen es ausdrücklich (Orig. in Jos. hom. 10, 1; Caes. Arel. hom. 27: ‚in quodam libro‘) oder stillschweigend (Commod. instr. 1, 30, 16; Op. imperf. in Mt. 13 [PG 56, 701]) vom ‚Hirten‘; ob das Bild bei Clem. Alex. strom. 6, 117, 3 von H. herrührt, läßt sich nicht ausmachen. Zum ganzen vgl. P. Demetz, The elm and the vine. Notes toward the history of a marriage topos: Public. Modern Lang. Assoc. Americ. 73 (1958) 521/32; Osiek, Rich 78f. 146/53; Leutzsch 154/72.

ε. *Arkadien.* In sim. 9, 1, 4 berichtet H., daß er vom Hirten nach Arkadien geführt wird, auf einen Berg, von dem aus er dann eine ausführlich beschriebene Vision erhält. Diese Erwähnung in einem Buch, das sonst nur in oder in der Nähe von Rom spielt, hat seit jeher Schwierigkeiten bereitet. Nach mehreren Erklärungsversuchen früherer Gelehrter (*Arcadia; andere Hypothesen bei Joly, Pasteur 290f. 438) verband Dibelius, Hirt 494/6. 603 die Vorstellung des Schutzengels als Hirten (vis. 5, 2f) mit der vom Schutzgott *Hermes, der als Hirtengott eine besondere Beziehung zu Arkadien habe; dagegen hat man mit Recht eingewandt, daß Hermes nicht im allgemeinen als Schutzgott gelten kann. Schmid 129 bzw. 516 vertrat die Ansicht, Arkadien sei bei H. der ‚Inbegriff jener Welt urtümlichen Hirtentums ..., in die man entrückt werden muß, um die göttliche Stimme zu vernehmen‘; es liege hier ‚eine ins Pneumatische gewendete literarische Reminiszenz aus zweiter u. dritter Hand‘ an das Arkadien der Profanbukolik vor (ders., Art. Bukolik: o. Bd. 2, 788). Dagegen hat Luschnat 64/6 mit Recht geltend gemacht, daß das Arkadien der 9. Similitudo, wenn es auch in der Beschreibung des zehnten Berges (sim. 9, 1, 9) u. in der Jungfrauenszene (9, 10, 6/11, 8) ‚bukolische Oasen‘ enthält, voll eifriger Aktivität ist. Ungleich wichtiger ist aber, daß ‚das Arkadien der Profanbukolik‘ überhaupt nur die Projektion eines modernen, von Sannazaros ‚Arcadia‘ vJ. 1502 ausgehenden Arkadienbildes ist. Im Altertum begegnet ein symbolisches Arkadien nur bei Vergil (E. A. Schmidt, Arkadien. Abendland u. Antike: AntikAbendl 21 [1975] 36/57), u. zwar in einer

Funktion, die für die Erklärung von sim. 9, 1, 4 in keiner Weise fruchtbar gemacht werden kann. Eine befriedigende Lösung des Arkadienproblems bei H. steht somit noch immer aus.

ζ. Jungfrauenszene. In sim. 9, 10, 6/11, 8 beschreibt H., wie er die Zeit während der Abwesenheit des Hirten in dessen Auftrag mit den zwölf Jungfrauen verbringt, die beim Turmbau beteiligt waren (sim. 9, 2/5) u. sich nachher als heilige Geister (9, 13, 2) bzw. Tugenden (9, 15, 1f) erweisen werden. Sobald sie mit H. allein sind, machen sie sich überraschend daran, ihn zu liebkosen, mit ihm zu spielen, zu singen u. zu tanzen. Als er gegen Abend nach Hause will, lassen sie ihn nicht gehen; dafür breiten sie ihre Kleider auf die Erde, lagern ihn darauf u., zweiter Umschwung, beten die ganze Nacht mit ihm. Auch hier dürfte ein Vorgang aus erotischer Literatur (vgl. etwa Theocr. 1, 91; 13, 43/54 u. das Motiv der Liebeswiese; dazu A. Motte, Prairies et jardins de la Grèce antique [Bruxelles 1973]; J. M. Bremer, The meadow of love and two passages in Euripides' Hippolytus: Mnemos 28 [1975] 268/80) unbeholfen übernommen sein, möglicherweise um die Syzygie zwischen H. u. den Tugenden bildhaft darzustellen (Dibelius, Hirt 618f).

2. Quellen. Zu diesen Fällen kommen andere, für die sich bestimmte literarische Vorbilder zu finden scheinen. Namentlich die Hermetischen Schriften u. das ,Gemälde' (Πίναξ) des Cebes sind dafür immer wieder angeführt worden.

a. Hermetica. Vis. 5 zeigt auffällige Ähnlichkeiten mit dem Anfang des ersten Hermetischen Traktats, des Poimandres. An beiden Stellen erscheint dem Erzähler, während er sich geistigen Tätigkeiten widmet, ein eindrucksvolles Wesen, das sich auf die Frage des Sehers als der Hirt bzw. der Menschenhirt (falls dies die richtige Deutung des Namens Ποιμάνδρης ist) zu erkennen gibt (H.: σὺ γὰρ τίς εἶ; ... ἐγώ ... εἰμὶ ὁ ποιμήν, ,Wer bist du denn? Ich bin der Hirt'; Poimandres: σὺ γὰρ τίς εἶ; ἐγὼ ... εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ,Wer bist du denn? Ich bin der Menschenhirt [?])', sich verwandelt (H.: ἠλλοιώθη ἡ ἰδέα αὐτοῦ, ,sein Aussehen verwandelte sich'; Poimandres: ἠλλάγη τῇ ἰδέᾳ, ,er veränderte das Aussehen') u. ihm seine Offenbarungen erteilt. Einen zweiten Berührungspunkt zwischen dem ,Hirten' u. den Hermetica bilden die Kataloge von 7 bzw. 12 Tugenden (vis. 3, 8, 2/8; sim. 9, 15, 2; Corp. Herm. 1, 25; 13, 8f) u. 12 Laster (sim. 9, 15, 3; Corp. Herm. 13, 7); in beiden Texten werden die Tugenden als δυνάμεις bezeichnet (sim. 9, 13, 2; Corp. Herm. 13, 8f). Schließlich findet sich sowohl bei H. (mand. 10, 1, 1f; sim. 9, 15, 3) als im Corpus Hermeticum (6, 1) der Gedanke, die Traurigkeit (λύπη) sei ein Laster. Angesichts dieser Übereinstimmungen glaubte Reitzenstein, Poim. 32 eine Benutzung jedenfalls des Poimandres seitens H. annehmen zu sollen, wenn diesem auch die Schrift in einer älteren u. ausführlicheren Fassung vorgelegen haben müsse, da die 5. Vision Züge enthalte, die im überlieferten Poimandres fehlen. Diese These ist von vielen bestritten worden, aber eine gewisse Verwandtschaft wird mehrfach zugestanden, etwa von Bardy 397/9. 403f. Übrigens hatte R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen (1906) 126_2 schon anerkannt, daß das der 5. Vision u. dem Poimandres ,gemeinsame heidn. Vorbild nicht unbedingt notwendig gerade das Urbild des erhaltenen Poimandres sein muß'. Tatsächlich läßt sich die Annahme gemeinsamer Quellen bzw. Abhängigkeit von demselben Epiphanie-Schema durchaus vertreten (Dibelius, Hirt 492).

β. Cebes. Eine Reihe von Berührungen gibt es gleichfalls zwischen dem ,Hirten' u. dem ,Gemälde', jenem Dialog popularmoralisch-allegorischen Inhalts eines nicht weiter bekannten, vielleicht im 1. Jh. nC. lebenden Cebes. Die wichtigste davon ist die Darstellung der Besserung derjenigen, die ein schlechtes Leben führen. Sie werden dem ἄγγελος τῆς τιμωρίας, ,Engel der Strafe' (sim. 6, 3, 2), bzw. der personifizierten Τιμωρία, ,Strafe' (Ceb. 9, 4), zwecks Bestrafung übergeben (beide Gestalten sind mit einer Geißel, μάστιξ, versehen [sim. 6, 2, 5; Ceb. 10, 2]); wenn die Bestraften ihren Lebenswandel bedauern, werden sie dem Hirten εἰς ἀγαθὴν παιδείαν, ,zu guter Zucht' (sim. 6, 3, 6), bzw. der personifizierten ἀληθινὴ Παιδεία, ,wahre Zucht' (Ceb. 11), übergeben, worauf sie glücklich u. erfolgreich werden. Ferner gibt es in beiden Texten hochbetagte Offenbarungsträger: die Kirche als Greisin in vis. 1, 2, 2, einen Δαίμων bei Ceb. 1, 3; 4, 3 u. einen deutenden Greis ebd. 2, 1. 3. Die Offenbarungsträgerin im ,Hirten' hat wie der ,Daimon' ein Buch in der Hand (vis. 1, 2, 2; Ceb. 4, 3) u. ist wie der deutende Greis mit einem Stab versehen (vis. 3, 2, 4; Ceb. 4, 2). Beide Texte kennen als Frauen personifizierte Tu-

genden u. Laster (vis. 3, 8, 2/8; sim. 9, 15, 2f; Ceb. 9, 1; 16, 1f; 20, 1/3 usw.), u. in beiden werden die Tugenden als Verwandte dargestellt: im ‚Hirten' ist die eine die Tochter der anderen (vis. 3, 8, 5), im ‚Gemälde' sind sie alle Töchter der Εὐδαιμονία, ‚Glückseligkeit' (21, 1; vgl. 20, 3). Diese u. andere weniger wichtige Ähnlichkeiten haben R. Joly (Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse [Bruxelles/Berchem 1963] 83; schon ders., Judaïsme 405; ders., Pasteur 53) zu der Annahme geführt, H. habe das ‚Gemälde' nachgeahmt. Der Schluß ist jedoch nicht zwingend; denn 1) haben die Ähnlichkeiten in den beiden Schriften mehrfach jeweils verschiedene Funktionen u. 2) gibt es zu mehreren unter ihnen Parallelen in anderen (auch jüd. u. christl.) Texten (vgl. zB. G. Mussies, Catalogues of sins and virtues personified [NHC II, 5]: Studies in gnosticism and hellenistic religions, Festschr. G. Quispel [Leiden 1981] 315/35). Es scheint sich somit vielmehr um Analogien zu handeln. Eine Benutzung des ‚Gemäldes' läßt sich aus ihnen nicht beweisen, wenn sie auch ebensowenig ausgeschlossen werden kann, zumal das ‚Gemälde', wie wir aus Tert. praescr. 39, 4 wissen, auch Christen bekannt war.

VI. Nachleben. H. schreibt zu einer Zeit, da der ntl. Kanon noch im Werden war. Es gibt keine Beweise, daß er einzelne ntl. Schriften benutzt hat. Seinerseits ist er bald zu großem Ansehen gelangt, hat in der frühen Kirche sogar mehrere Bücher des NT an Einfluß übertroffen u. ist nahe daran gewesen, in den ntl. Kanon aufgenommen zu werden. Iren. haer. 4, 20, 2 (SC 100, 629) zitiert ihn als γραφή, wenn diese Bezeichnung auch nicht als ‚kanonische Schrift' zu deuten ist (H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel [1968] 255). Aber schon der Canon Muratori, der gewöhnlich Ende 2. Jh. datiert wird (dagegen A. C. Sundberg, Canon Muratori. A fourth-century list: HarvTheolRev 66 [1973] 1/41) wendet sich gegen eine kanonische Geltung des ‚Hirten': der ‚Hirt' sei ‚nuperrime temporibus nostris' geschrieben; ‚ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in eclesia populo neque inter profetas conpletum numero neque inter apostolos in finem temporum potest' (Can. Murator. 74. 77/80; dazu v. Campenhausen aO. 297/300). Der Cod. Sinaiticus, der nahezu den vollständigen Text der griech. Bibel bietet, enthält am Ende auch den Barnabasbrief u. den ‚Hirten' (wenigstens den 1. Teil, s. o. Sp. 683f), u. PsCypr. aleat. 2 bezeichnet den ‚Hirten' als ‚scriptura divina'. Widerstand gegen eine kanonische Geltung kam aber von zwei Seiten. Einerseits galt H. den Montanisten als zu lax. Tertullian, der ihn in seiner katholischen Zeit mit Respekt erwähnt hatte (orat. 16, 1), brandmarkt in seiner montanistischen Zeit den ‚Hirten' als ‚scriptura Pastoris, quae sola moechos amat' (pudic. 10, 12). Andererseits war die aufkommende antiapokalyptische Gesinnung ihm nicht gewogen (v. Campenhausen aO. 250/302). Laut Hieron. vir. ill. 10 ist H. ‚bei den Lateinern fast unbekannt'. Trotzdem gibt es zwei lat. Übersetzungen (s. o. Sp. 684) u. wird er im Westen auch später immer wieder zitiert (für das MA s. A. Siegmund, Die Überlieferung der griech. christl. Literatur in der lat. Kirche bis zum 12. Jh. [1949] 87_1. 165; M. Martins, Um pouco de H. na Idade Média portuguesa: Brotéria 71 [1960] 52/62; J. D. A. Ogilvy, Books known to the English, 597–1066 [Cambridge, Mass. 1967] 157; Th. Bogdanos, ‚The Shepherd of H.' and the development of medieval visionary allegory: Viator 8 [1977] 33/46; M. Marin, Sulla fortuna delle Similitudini III e IV di Erma: VetChr 19 [1982] 331/40; Carlini, Estratti; ders., Testimone 200/2). In der griech. Welt ist H. gleichfalls eifrig benutzt worden, sogar in der bildenden Kunst (Darstellung des Turmbaus in den Januarius-Katakomben; Ch. Pietri: A. Prandi, L'art dans l'Italie méridionale 4 [Rome 1978] 145f). Wenn er auch einen Platz im ntl. Kanon schließlich nicht behaupten konnte, so hat er offenbar als ein geeignetes elementares Moralhandbuch gegolten. Für seine Verbreitung zeugen außer den vielen Zitaten in christlichen Texten u. den Papyrus- u. Pergamentfragmenten die Übersetzung in verschiedene oriental. Sprachen (s. o. Sp. 684); seine Benutzung durch die pers. Manichäer sei besonders hervorgehoben. Zum Ganzen vgl. Gebhardt/Harnack XLIV/LXXI; H. Urner, Die außerbiblische Lesung im christl. Gottesdienst (1952) 16. 19/22. 57f. 61; H. Chadwick, The new edition of H.: JournTheolStud NS 8 (1957) 274/80; Giet 306/8; Paramelle/Adnès 316/20. 332/4; B. D. Ehrman, The New Testament canon of Didymus the Blind: VigChr 37 (1983) 11/3; Martín 340f; Staats 106f.

Für wertvolle Hinweise habe ich M. Leutzsch zu danken.

J.-P. AUDET, Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline (suite). Le ‚Pasteur' d'H.: RevBibl NS 60 (1953) 41/82. – D. E. AUNE, Prophecy in early Christianity and the ancient mediterranean world (Grand Rapids 1983) 299/310. – G. BARDY, Le Pasteur d'H. et les livres hermétiques: RevBibl NS 8 (1911) 391/407. – R. J. BAUCKHAM, The great tribulation in the Shepherd of H.: JournTheolStud NS 25 (1974) 27/40. – A. CARLINI, Due estratti del Pastore di Erma nella versione Palatina in Par. lat. 3182: StudiClassOrient 35 (1985) 311 f; Papiri e stratificazione testuale nei Patres Apostolici: Atti del XVII Congr. Intern. di Papirologia 2 (Napoli 1984) 367/72; Le passeggiate di Erma verso Cuma (su due luoghi controversi del Pastore): Studi in on. di E. Bresciani (Pisa 1986) 105/9; P. Michigan 130 (Inv. 44-H) e il problema dell'unicità di redazione del Pastore di Erma: ParPass 38 (1983) 29/37; La tradizione manoscritta del Pastor di H. e il problema dell'unità di composizione dell'opera: Festschr. zum 100jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österr. Nationalbibl. TextBd. (Wien 1983) 97/100; Un nuovo testimone delle Visioni di Erma: AteneRoma 30 (1985) 197/202; La tradizione testuale del Pastore di Erma e i nuovi papiri: G. Cavallo (Hrsg.), Le strade del testo (Bari 1987) 23/43. – L. CIRILLO, Erma e il problema dell'apocalittica a Roma: CristianesimoStoria 4 (1983) 1/31. – C. E. DEMARAY, Studies in the language of H., Diss. Univ. of Michigan (1940). – M. DIBELIUS, Der Offenbarungsträger im ‚Hirten' des H.: Harnack-Ehrung (1921) 105/18 bzw. ders., Botschaft u. Geschichte 2 (1956) 80/93; Der Hirt des H.: Die Apostolischen Väter 4 = HdbNT ErgBd. (1923) 415/644. – M. ERBETTA, Gli apocrifi del NT 3. Lettere e apocalissi (Torino 1969) 235/308. – H. A. FREI, Metanoia im ‚Hirten' des H.: InternKirchlZs 64 (1974) 118/39. 189/202; 65 (1975) 120/38. 176/204. – FUNK, PA² 1 (1901) CXXII/CLI. 414/639. – O. v. GEBHARDT/A. HARNACK, Patrum Apostolicorum opera 3. Hermae Pastor Graece (1877). – S. GIET, H. et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'H. (Paris 1963). – C. HAAS, De geest bewaren. Achtergrond en functie van de pneumatologie in de paraenese van de Pastor van H. ('s-Gravenhage 1985). – D. HELLHOLM, Das Visionenbuch des H. als Apokalypse. Formgeschichtliche u. texttheoretische Vorüberlegungen u. makrostrukturelle Textanalyse = Coniect. Biblic. NT Ser. 13, 1 (Lund 1980). – A. HILHORST, Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'H. = Graecit. Christ. Primaeva 5 (Nijmegen 1976). – R. JOLY, H. et le Pasteur: VigChr 21 (1967) 201/18; H. Le Pasteur² = SC 53bis (Paris 1968); Judaïsme, Christianisme et Hellénisme dans le Pasteur d'H.: NouvClio 5 (1953) 394/406. – P. KNORZ, Die Theologie des Hirten des H., Diss. Heidelberg (1958). – H. LECLERCQ, Art. H. (Le Pasteur d'): DACL 6, 2, 2265/90. – A. LELONG, Les Pères Apostoliques 4. Le Pasteur d'H. (Paris 1912). – M. LEUTZSCH, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im ‚Hirten' des H., Diss. Bochum (1986). – E. LORENZINI, Le versioni latine del Pastore di Erma (Urbino 1975/76). – O. LUSCHNAT, Die Jungfrauenszene in der Arkadienvision des H.: TheolViat 12 (1973/74) 53/70. – J. P. MARTÍN, Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de H. y su relación con el judaísmo: VetChr 15 (1978) 295/345. – I. MAZZINI/E. LORENZINI, Il Pastore di Erma, due versioni latine o due antologie di versioni?: CiviltClassCrist 2 (1981) 45/86. – M. MEES, Der Hirte des H. u. seine Aussagen über den Heiligen Geist: Lateranum 47 (1981) 343/55. – F. W. K. MÜLLER, Eine H.-Stelle in manichäischer Version: SbBerlin 1905, 1077/83. – L. W. NIJENDIJK, Die Christologie des Hirten des H. exegetisch, religions- u. dogmengeschichtlich untersucht, Diss. Utrecht (1986). – C. OSIEK, The genre and function of the Shepherd of H.: Semeia 36 (1986) 113/21; Rich and poor in the Shepherd of H. An exegetical-social investigation = CathBiblQuart Monogr. Ser. 15 (Washington 1983). – J. PARAMELLE/P. ADNÈS, Art. H.: DictSpir 7 (1969) 316/34. – L. PERNVEDEN, The concept of the church in the Shepherd of H. = StudTheolLund 27 (Lund 1966). – E. PETERSON, Kritische Analyse der fünften Vision des H.: HistJb 77 (1958) 362/9 bzw. ders., Frühkirche 271/84; Die Begegnung mit dem Ungeheuer: VigChr 8 (1954) 52/71 bzw. ders., Frühkirche 285/309; Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae: OrientChristPer 13 (1947) 624/35 bzw. ders., Frühkirche 254/70; Frühkirche, Judentum u. Gnosis (Rom/Freiburg/Wien 1959). – R. PINTAUDI, Propempticon (Nuovi frammenti papiracei del Pastore di Erma): StudiClassOrient 33 (1983) 117f. – B. POSCHMANN, Paenitentia secunda = Theophaneia 1 (1940). – K. RAHNER, Die Bußlehre im Hirten des H.: ders., Schriften 11 (1973) 97/172. – J. REILING, H. and Christian prophecy. A study of the 11th Mandate = NovTest Suppl. 37 (Leiden 1973). – REITZENSTEIN, Poim. (1904). – W. SCHMID, Eine frühchristl. Arkadienvorstellung: Convivium, Festschr. K. Ziegler (1954) 121/30 bzw. ders., Ausgew. philol. Schriften (1984) 510/8. – H. ŠCHULZ, Spuren heidnischer Vorlagen im Hirten des H. (1913). – G. F. SNYDER, The Apostolic Fathers. A new translation and commentary 6. The Shepherd of H. (London/Toronto 1968). – R. STAATS, Art. H.: TRE 15 (1986) 100/8. – PH. VIELHAUER, Geschichte der urchristl. Literatur (1975) 513/23. – J. CH. WILSON, Toward a reassessment of the milieu of the Shepherd of H. Its date and its pneumatology, Diss. Duke Univ. (1977). – G. WOHLENBERG, Bilder aus dem altkirchl. Leben einer heidn. Großstadt: NKirchlZs

11 (1900) 904/18. 957/84. – F. W. YOUNG, The Shepherd of H. A study of his concepts of repentance and of the church, Diss. Duke Univ. (1945). – TH. ZAHN, Der Hirt des H. (1868).

A. Hilhorst.

Herme.

A. Allgemein. I. Bezeichnung u. Typen. a. Einfache Hermen. Griech. Ἑρμῆς (Deminutiv: Ἑρμάδιον, Ἑρμήδιον, Ἑρμίδιον). Das Wort ist mit dem Gottesnamen identisch u. bezeichnet die H. als *Hermes-H. u. als Kultbild. Erst bei pluralischer Nennung (Ἑρμαῖ: Thuc. 6, 27. 53. 60f; vgl. Curtius, H. 6) ergibt sich eine Unterscheidung von dem ursprünglichen H.gott u. seinen Pfeilern. Das lat. herma (Deminutiv: hermula) bezeichnet zunächst die Form der H. u. läßt daher offen, wer in ihr dargestellt ist. Die dorische Bezeichnung κολοσσός (G. Roux: RevÉtAnc 62 [1960] 5/40) kennzeichnet möglicherweise nicht nur H. – H. sind Pfeiler mit anthropomorphem Kopf, durch kanonisierte Form von Xoana u. Kopfcippen unterschieden. Schulter- u. Körper-H. setzen die Grundtypen. Bei Schulter-H. leitet der gewölbte Ansatz von Brust u. Schultern zu den Schaftkanten über. Die Arme sind als rechteckige Stümpfe (χεῖρες, cunei) gearbeitet, seit dem späten 1. Jh. vC. auch als plastische Oberarmansätze. Bei unbekleideten männlichen H. ist das Glied vor der Kaiserzeit stets wiedergegeben, in der Frühzeit ausnahmslos ithyphallisch, seit hochklass. Zeit daneben auch schlaff (*Genitalien). Die Schaftenden stehen in Basen. Spätestens seit der frühen Kaiserzeit werden mitunter auch die Füße dem Pfeilerende vorgesetzt. Bei den erst seit hochklass. Zeit belegten u. im frühen u. mittleren Hellenismus überwiegenden Körper-H. erstreckt sich die anthropomorphe Bildung bis zu den Hüften, Ober- oder Unterschenkeln, verjüngt sich der Schaft gewöhnlich nach unten, was sich seit dem 3. Jh. vC. gelegentlich bei Schulter-H. wiederholt. – Eine Untergruppe bilden die vor 300 vC. aufgekommenen Mantel-H. des Hermes, die ihn mit dem Himation der Palästriten u. Paidotriben verhüllen (Lullies, Typen 78/83) u. als Gott des Agons kennzeichnen (Paus. 8, 39, 6; P. Wolters: SbMünchen 1915 nr. 3, 37/41). Übereinstimmend zu deuten sind vermutlich die Mantel-H. des *Herakles u. seine zahlreichen Pfeilermale mit analog drapiertem Löwenfell (Helbig/Speier, Führer[4] 2 nr. 1409. 1963; Pfuhl/Möbius 1 nr. 141/3. 161. 256 Taf. 32. 35. 48 u. ö.; Wrede, Antike H. 24. 35 mit weiteren Beispielen), nicht aber die gleichfalls schon im Hellenismus erscheinenden Mantel-H. von *Hermaphrodit, Pan, Priapos, Satyrn u. Silenen (ebd. 25. 28/30). Daher grenzt sich der Typus nur bei der Drapierungsform des Mantels, sonst aber weder inhaltlich noch formal gegen die übrigen Körper-H. ab. Komplizierend hinzu tritt ein weiterer, bereits in vorhellenist. Zeit u. insbesondere für weibliche Götter entwickelter Typus (Aphrodite: Lullies, Typen 45; Settis 166/9; Wrede, H.galerie $154_{117 \cdot 119}$; K. Schauenburg, Hermes Ithyphallikos: MededelRom 44f [1983] 47 mit Anm. 42; Nymphen: E. M. De Juliis, L'attività archeologica in Puglia: Atti del 21 Conv. sulla Magna Grecia [Taranto 1982] 298 Taf. 49, 3f), bei dem sich Chiton u. gegebenenfalls auch Mantel bis zur Hüfte allseits an den viereckigen Schaft anlehnen. Ihn greifen kaiserzeitliche Porträt- u. Götter-H. auf, deren untere Gewandsäume bis zur Höhe der Knie oder zum Ende des von den Schultern abwärts vierkantig gebildeten Schaftes hinabreichen: Beschreibung der antiken Skulpturen. Königl. Museen zu Berlin (1891) 55f nr. 115f; H. Stuart Jones, The sculptures of the Palazzo dei Conservatori (Rome 1926) 155. 167. 169 nr. 1. 19f. 24; Nachtrag 372 Taf. 55; G. Faider Feytmans: ders. u. a., Les antiquités du Musée de Mariemont (Bruxelles 1952) 165 F 2 Taf. 59; M. Almagro, Ampurias. Führer durch Ausgrabungen u. Museum (Barcelona 1968) 43 Taf. 13; G. de Luca, I monumenti antichi di Palazzo Corsini in Roma (Roma 1976) 31f. 52/4 nr. 12. 22. Taf. 21. 42 (mit weiterer Lit.); A. Ambrogi, Museo Nazionale Romano. Le sculture 1, 7, 1 (ebd. 1984) 61f nr. III, 3; ebd. 1, 7, 2 (1984) 328f nr. X, 36. Da sich der Kleiderfall weitgehend an rundplastischen Vorbildern

orientiert, verwischen sich die Grenzen von anikonischer Pfeilerform u. menschengestaltiger Beschaffenheit u. damit auch von Schulter-, Körper- u. Mantel-H., denen diese Porträt- u. Götter-H. jeweils in einzelnen Aspekten, nicht aber insgesamt genügen.

b. Mehrfachhermen. In das 4. Jh. vC. führen des Isaios u. des Philochoros Überlieferungen für einen Hermes Τρικέφαλος Athens (Harpocr. Gramm. u. Suda s. v. Τρικέφαλος [Zusammenstellung der Fragmente: FGrHist 328 F 22]; vgl. dagegen N. Höfer, Art. Tetrakephalos: Roscher, Lex. 5, 401). Ein ἐραστής des Hipparchos wird als Stifter genannt (Lullies, Typen 69_{139}), die Mehrköpfigkeit durch die Ausrichtung auf unterschiedliche Wege erklärt (Phot. lex. s. v. τρικέφαλος [2, 224 Naber]; Etym. M. 766, 24; Suda aO.). Seit frühhellenist. Zeit erbringen dreiköpfige Hekataia die ältesten monumentalen Belege dafür (*Hekate; Lullies, Typen 13 nr. 24. 55f; Th. Kraus, Hekate [1960] 129/49. 153 nr. 14/31. 36f; Harrison 86/97). Von diesen abgesehen sind alle übrigen Beispiele erst kaiserzeitlich u. geben Hermes, Dionysos u. Satyrn wieder (vgl. G. v. Kaschnitz-Weinberg, Sculture del magazzino del Museo Vaticano [Città del Vat. 1936/37] 67/9 nr. 121 Taf. 24; Wrede, H.galerie 127 II F 1ab; Giumlia 111f. 235f nr. 136 Abb. 12). Im Kerameikos ἐν τῇ τριόδῳ stand der von Aristophanes (PoetComGr 3, 2 frg. 566; Hesych. lex. s. v. Ἑρμῆς Τρικέφαλος [2, 196 L.]) erwähnte Hermes Τετρακέφαλος des Künstlers Telesarchides, dessen Epigramm (Eustath. Il. 24, 336 [4, 355 Stallbaum]) den entscheidenden Wesenszug aller mehrköpfigen H. mit den Worten πάνθ' ὁράας kennzeichnete (Wrede, H.galerie 156f). Alle erhaltenen Vierfach-H. sind wiederum erst kaiserzeitlich: Ph. Le Bas/S. Reinach, Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure (Paris 1888) 62 Taf. 32f; L. A. Holland, Janus and the bridge (Roma 1961) 212/8 Taf. 11; E. Nash, Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom 2 (1962) 189; Wrede, H.galerie 126f II E 6; M. A. Gukovskj: ItalMedioevUman 6 (1963) 267 Taf. 20. Wie für die übrigen Vielfach-H. gilt anscheinend auch für Doppel-H., daß sie vor der Zeitenwende noch sehr selten gewesen sind. Inschriftlich u. literarisch (Hermes u. Herakles vereinend: Anth. Graec. 9, 316; IG 12, 7, 254) u. über den zuweilen mit einem Petasos versehenen Doppelkopf auf dem Aes grave für das republikanische Liberalas (K. Latte, Röm. Rel. [1960] 135_4) bis in die frühhellenist. Zeit zurückverfolgbar, gehören doch alle erhaltenen Doppel-H. erst der zweiten Hälfte des 1. Jh. vC. u. der Kaiserzeit an (Seiler; Giumlia; H. Wrede: BonnJbb 184 [1984] 734), wobei bis zum Untergang Pompejis anscheinend nur Götter in dieser Form dargestellt wurden, erst seit dem ausgehenden 1. Jh. auch die Porträts griechischer viri illustres der Vergangenheit u. seit der Tetrarchie auch zeitgenössische Bildnisse (Schefold 197; Lorenz 55; V. Kruse-Berdoldt, Kopienkritische Untersuchungen zu den Porträts des Epikur, Metrodor u. Hermarch, Diss. Göttingen [1975] 68; Wrede, Antike H. 53f). Für die Zusammenstellung der Köpfe waren Wesensverwandtschaft u. gegensätzliche Beziehungen, etwa der Gegensatz von jung u. alt, von Bedeutung. Andererseits läßt sich kein ‚Doppelhermengesetz' im Sinne einer konstant engen Wesensverwandtschaft nachweisen (vgl. F. Poulsen: Gnomon 12 [1936] 91; Schefold 197; Lorenz 55f; Seiler 4; abweichend J. F. Crome, Das Bildnis Vergils [1935] 5/13; Giumlia).

II. Material u. Maße. Von Miniatur-H. u. dekorativen kleinen Zier-H. bei Nutzgeräten unterschiedlichster Art u. bei Schmuck abgesehen, sind Holz, Stein u. seltener auch Bronze die Materialien monumentaler H. Heute verloren, in den Texten häufig genannt, waren ihrem ländlichen Milieu entsprechend roh geschnitzte u. billige Priap-H., die mit dem Messer aus gewöhnlich rauhem u. hinsichtlich des Schaftes kaum entrindetem Feigenholz (Theocr. epigr. 4; Hor. sat. 1, 8, 1/3; Anth. Graec. 1, 86, 3), aus knorriger Eiche (Priap. 85, 2; 86, 3 Bücheler), seltener aus duftender u. langlebiger Zypresse (Martial. 6, 49, 1/6. 73, 5/8) geschnitten wurden (weitere Quellen bei Herter, De Priapo 163/6). Hölzerne Hermes-H. überliefern Anth. Graec. 16, 187; Paus. 8, 31, 6; Apul. apol. 43; Iambl. vit. Pyth. 34, 245; H. des Herakles: Anth. Graec. 9, 237. – Obwohl bereits seit spätarchaischer Zeit gelegentlich auch aus anderem Stein gebildet, herrschen Marmor-H. bis zur Spätantike vor. Bis auf die Basis wurden sie aus einem Block gehauen, daneben aber schon in der Frühzeit auch getrennt gearbeitete Teile hinzugefügt, so der Kopf bei der H. des Hipparch v. Koropi (Harrison 113) u. bei der ‚kimonischen H.' der Agora (ebd. 142/4 nr. 156 Taf. 40), Armstümpfe bei dem H.pfeiler von Trachones (Wilhelm 230 Abb. 130), der Phallos bei der H. der Enkel des Kalliteles v.

Chaidari (ebd. 230. 232 Abb. 129). Die Verwendung als Ausstattungsskulptur bewirkte seit dem 1. Jh. eine Verwendung erlesen buntfarbenen Gesteins: F. Winter, Die Skulpturen mit Ausnahme der Altarreliefs = Altert. Pergamon 7, 2 (1908) 222 nr. 259; Lullies, Typen 12 nr. 18; Harrison 173 nr. 230 Taf. 60; G. Gnoli, Marmora Romana (Roma 1971) 172f Abb. 238. 285; A. De Franciscis: Pompeji. Leben u. Kunst in den Vesuvstädten, Ausst.-Kat. Essen (1973) 141 nr. 192 mit Abb.; H. Manderscheid, Die Skulpturenausstattung der kaiserzeitlichen Thermenanlagen (1981) Kat. nr. 396. 423/5 Taf. 45f. Gemalte monumentale H. spätcaesarischer Zeit in der Casa del Criptoportico Pompejis ahmen eine Zusammensetzung aus Giallo u. Rosso Antico nach (Spinazzola 492 Abb. 558/77 Taf. 20/3 Beil. 8f; K. Fittschen, Zur Herkunft u. Entstehung des 2. Stils: P. Zanker [Hrsg.], Hellenismus in Mittelitalien 1 [1976] 553_{101}). In der frühen u. mittleren Kaiserzeit sind nach solchen Vorbildern insbesondere kleinformatige H. aus vielfarbigen Steinsorten zusammengesetzt worden, namentlich in der Funktion von Monopodia (W. Hepding: AthMitt 32 [1907] 397/9; Winter aO. 357f nr. 458 Abb. 458ab; W. Deonna, Le mobilier délien [Paris 1938] 36 nr. 3867f Abb. 46; G. Hiesel, Samische Steingeräte, Diss. Hamburg [1967] 27/30. 36/66; Gnoli aO. 139. 172f Abb. 44/7; Dwyer 26 Taf. 47. 183; Wrede, Antike H. 67/70). – Sind bronzene Miniatur-H. bereits seit dem frühen 5. Jh. vC. (Lullies, Typen 13f nr. 1/3) belegt, so gehört die Hermes-H. des Boethos v. Kalchedon aus dem Schiffsfund von Mahdia als früheste Bronze-H. monumentaler Maße erst der Zeit um 100 vC. an (W. Fuchs, Der Schiffsfund von Mahdia [1963] 12/4 Taf. 1/8). Eine verbreitete Herstellung großer Bronze-H. hatte die Benutzung als materialaufwendige Ausstattungsskulptur zur Voraussetzung, weswegen die bei Cicero (Att. 1, 4 [8], 2) genannten hermae Pentelici cum capitibus aeneis fast ausschließlich dem 1. Jh. vC. u. dem 1. u. 2. Jh. nC. entstammen (Winter aO. 220 nr. 257 mit Abb.; Lorenz 11 Taf. 4, 1/6; Pandermalis 173/209 Taf. 82, 1. 84, 1f Beil. 9; Franzoni Taf. 108/14). Auch bronzene Hermulae, deren Maße die eigentlichen Miniatur-H. übertreffen, sind erst seit der frühen Kaiserzeit nachweisbar (Wrede, H.galerie 121/3. 135 Taf. 65/9; Wünsche 16 Abb. 10/2; Dessau nr. 4423). Die H. des 4. Jh. nC. sind überwiegend aus zweitverwendetem Material (meist Kalkstein) gearbeitet. – Sofern nicht aus farbigem Stein bestehend, war der überwiegende Teil aller Holz- u. Stein-H. bemalt (Crome 301; P. Reuterswärd, Studien zur Polychromie der Plastik. Griechenland u. Rom [Stockholm 1960] 175f. 181 mit Anm. 500; Wrede, H.galerie 34). Die Maße schwanken zwischen wenigen cm hohen Schmuckbestandteilen u. knapp 3 m hohen H.pfeilern in architektonischer Verwendung (G. Mendel, Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines 3 [Kpel 1914] 610f nr. 1400; J. Keil: ÖsterrJh 23 [1926] Beibl. 276f Abb. 60; D. Biolchi: BullMusImpRom 9 [1938] 31/8; D. Zoncev: BullComm 70 [1942] 145 Abb. 38; R. Fleischer: A. Bammer, Führer durch das Archäologische Museum in Selçuk-Ephesos [Wien 1974] 174f Inv. nr. 368).

B. Nichtchristlich. I. Spätarchaische u. klassische Hermes-Hermen. Die älteste H. belegt das seit seiner Wiederentdeckung noch zusätzlich zertrümmerte Schaftfragment von Koropi (IG 1^2, 837; W. Peek: Hermes 70 [1935] 461/3; Kirchner/Dow 1/3 Taf. 1, 1/4; J. Kirchner/G. Klaffenbach, Imagines inscriptionum Atticarum[2] [1948] 11 nr. 11 Taf. 5; Harrison 113; L. H. Jeffery, The local scripts of archaic Greece [Oxford 1961] 66. 75. 78 nr. 35). Diese H. gehörte zu den einst ca. 130 Ἱππάρχειοι Ἑρμαῖ (PsPlat. Hipparch. 228D/9B; Harpocr. Gramm.: Suda s. v. Ἑρμαῖ [1, 2, 412 Adler]; Hesych. lex. s. v. Ἱππάρχειος Ἑρμῆς [2, 369 Latte]), welche der Peisistratide Hipparchos in der Wegmitte zwischen Athen u. den Demen als Meilensteine, als Fruchtbarkeit verheißende Segensspender u. als göttlichen Wegeschutz errichten ließ. Vom Stifter verfaßte Schaftepigramme nannten ihn, den Gott, die Entfernung u. boten einen moralisierenden Sinnspruch, dem psplatonischen Dialog zufolge zur Erziehung der Landbevölkerung. Publikum u. Funktion erklären den Rückgriff auf die Form phallischer u. weitgehend anikonischer Male (Herter, Phallos 1688/92). Straßenerneuerung u. Straßenvermessung setzten die äußeren Voraussetzungen, was die Errichtung der hipparchischen H. auf 522–21/514 vC. eingrenzt (M. Crosby: Commemorative studies in hon. of Th. L. Shear = Hesperia Suppl. 8 [Princeton 1949] 100; Harrison 113; J. Kleine, Untersuchungen zur Chronologie der attischen Kunst von Peisistratos bis Themistokles = IstMitt Beih. 8 [1973] 29. 32/4). Hatte vor der Wiederentdeckung des Fundes von Koropi

der entwicklungsgeschichtliche Aspekt vorgeherrscht, bei dem das nur teilweise anthropomorphisierte H.mal u. sein Gott selbst vom gänzlich anikonischen ἕρμα im ἑρμαῖος λόφος hergeleitet worden waren (E. Gerhard, Hyperboreisch-römische Studien für Archäologie 2 [1852] 201 [verfaßt 1826]; K. O. Müller, Hdb. der Archäologie der Kunst[3] [1848] 586; L. Preller, Griech. Mythologie [1854] 250; ders./ C. Robert, Griech. Mythologie 1[4] [1894] 401; Curtius, H. 9/11; ders., Phallosgrabmal 26f; Pfuhl 80; Nilsson, Feste 388f; ders., Rel. 1[3], 503f; Wilamowitz, Gl. 1[4] [1959] 159; Deubner 201f; van Hall 126f; Chittenden 94f; Harrison 113; ablehnend H. Frisk, Griech. etym. Wb. [1960] 563f; A. J. van Windekens: RhMus 104 [1961] 289/301; Devambez 140/4), u. war damit der archäologische Versuch einhergegangen, H.-Vorstufen aufzuzeigen u. in der Formengenese den Punkt zu bestimmen, an dem die H. späteren Typus als ein dem Gott angemessenes Kultmal kanonisiert wurde (Curtius, H. 11/28; Eitrem 698f; Lullies, Typen 34/ 42; ders., H.fragen 126/30; Herter, Phallos 1688/92; Goldman), so ergab sich die Einsicht, daß der Typus mit des Peisistratiden Stiftung aufkam u. wesentlich durch deren Intentionen bestimmt wurde (Crome 304/13; Goldman 58. 67f; Chittenden 89; K. Friis Johansen, The attic grave-reliefs of the classical period [Copenhagen 1951] 72_2; Harrison 112; Devambez 139/54; Willers, Anfänge 34). Hierzu passend, spiegeln die erhaltenen spätarchaischen u. frühklass. H. keine alte u. verzweigte Formenüberlieferung, sondern folgen einem einheitlich attischen Typus (Crome 300/4 Taf. 101/7; ders.: AthMitt 62 [1937] 149 Taf. 67; Willers, Anfänge 34/43 Taf. 11/21; P. Themelis: PraktAthenArchHet 1977, 33/5 Taf. 14, 1; 15, 1/3), den auch die antike Lit. stets mit Athen verbindet (Herodt. 2, 51; Thuc. 6, 27; Paus. 1, 24, 3; 4, 33, 3), wobei Herodot nur die bei einem olympischen Gott ungewöhnliche ithyphallische Gestalt in subjektiver Einschätzung von den Pelasgern u. aus dem Kabirenkult Samothrakes herleitet. – Zufolge der Vasenbilder: A. W. van Buren: AmJournArch 60 (1956) 391_{12} Taf. 128, 3; Lehnstaedt 125/7. 194 K 29 Taf. 3, 1f; 129f. 195 K 38 Taf. 3, 3; Wrede, H.galerie 143f Taf. 78, 2; ders., Antike H. 10/2; R. M. Becker, Formen attischer Peliken, Diss. Tübingen (1977) 1, 33. 2, 37 nr. 105, einem spätarchaischen Kopffund vor der Stoa Poikile (T. L. Shear, The Athenian Agora. Excavations of 1980/82: Hesperia 53 [1984] 40/3 Taf. 10) u. wohl auch der bei Harpokration überlieferten archaischen Schaftinschrift setzt die Reihe der historisch bedeutenden H.votive auf der attischen Agora bereits im ausgehenden 6. Jh. vC. ein (Harpocr. Gramm.: Suda s. v. Ἑρμαῖ [1, 2, 412 Adler]; dazu Wycherley 106 nr. 306; Wrede, Antike H. 12). Nach Überlieferung (Harpocr. Gramm. aO.) u. Grabungsfunden (T. L. Shear, The Stoa Basileios in the Athenian Agora: ArchAnalAth 3 [1970] 298f Abb. 3; ders., The Athenian Agora. Excavations of 1970: Hesperia 40 [1971] 255/9 nr. 4/6 Taf. 50a/c; ders., Agora 1980/82 aO. 40/3 Taf. 10; Thompson/Wycherley 85) bildeten Stoa Basileios u. Stoa Poikile den Aufstellungsmittelpunkt. Die literarisch zuerst bei Alkiphron (Harpocr. Gramm. aO.; vgl. Wycherley 106) genannte H.stoa (J. Threpsiades/E. Vanderpool: ArchDelt 18 [1963] 104/6 nr. 1) hat vermutlich westlich der Stoa Poikile gestanden u. drei anläßlich des Persersieges bei Eion am Strymon errichtete H. des Kimon u. seiner Mitstrategen (Aeschin. 3, 183/5; Plut. vit. Cim. 7, 3/5; 8, 1; vgl. Demosth. or. 20, 112; wiedergegeben auf den Pelikenfragmenten: J. D. Beazley, Attic red-figure vase-painters[2] [Oxford 1963] 555, 92; J. de la Genière: RevÉtAnc 62 [1960] 249/53 Taf. 11f; Harrison 111 Taf. 65a; Zanker 98; Lehnstaedt 130; Thompson/Wycherley 94 Taf. 50b) mit ihren umstrittenen Epigrammen aufgenommen: v. Domaszewski 12/20; H. T. Wade-Gery: JournHellStud 53 (1933) 82/7; F. Jacoby, Some Athenian epigrams from the Persian wars: Hesperia 14 (1945) 185/211; W. Peek: Studies pres. to D. M. Robinson 2 (Saint Louis 1953) 310/2; Wycherley 104; R. B. Kebric, The paintings in the Cnidian Lesche at Delphi and their historical context = Mnemos Suppl. 80 (1983) 43f. Dem H.monument vielleicht zugehörig ist ein erhaltener Kopf: Harrison 111. 142/4 nr. 156 Taf. 40; Thompson/Wycherley 95 Taf. 50a; Willers, Anfänge 36f. 42 Taf. 20, 3. 21, 1f. Wie ein H.kopf vom vermutlichen Leokoreion (T. L. Shear, The Athenian Agora. Excavations of 1971: Hesperia 42 [1973] 129. 164f Taf. 26b. 35ab) läßt er sich andererseits auch mit dem H.frevel von 415 vC. (Thuc. 6, 27f; Plut. vit. Alc. 20f; Cratipp.: FGrHist 64 F 3; PsPlut. vit. dec. orator. 834D) verbinden. Galt die H.weihung auch als τιμὴ μεγάλη, so war es doch Kimon u. den Strategen verboten, ihre Namen inschriftlich zu nennen (Aeschin. aO.). Hiervon abwei-

chend bezeichnen die Basisinschriften attischer H. des 4. Jh. vC. die siegreichen Prytanen einer Phyle (Harrison 118/20 mit Anm. 77; Meritt/Traill 28. 31f. 37f. 44f nr. 2. 10. 17. 32) oder aber sie geben den Namen des jeweiligen Archon Basileus aus Anlaß der von ihm betreuten Feste (T. L. Shear, Stoa aO. 298f Abb. 3; ders., Agora 1970 aO. 255/9 nr. 4/6 Taf. 50a/c). Hieran schloß im 2. Jh. nC. die Entstehung von Porträt-H. attischer Magistrate (Wrede, Antike H. 9. 73). Entsprechend läßt sich die noch bei den H. der Carceres-Tore im röm. Circus fortwirkende Tradition der Ablauf-H. (ebd. 36f) des Hermes Ἐπιτέρμιος (M. P. Nilsson: Gnomon 21 [1949] 258) auf die H. der Agora zurückführen (Xen. equ. mag. 3, 2; Mnesim. frg. 4 Kock: Athen. dipnos. 9, 402F; vgl. Wycherley 78. 105 nr. 203. 303; A. M. Woodward: JournHellStud 80 [1960] 237; Ch. Habicht: AthMitt 76 [1961] 127/43; Threpsiades/Vanderpool aO. 99/114), in deren Nähe sich eine Startlinie befand (T. L. Shear, The Athenian Agora. Excavations of 1973/74: Hesperia 44 [1975] 362/5 Taf. 82d).

a. Funktionen klassischer u. hellenistischer Hermen. Mit Hermes als dem Gott, der als Ὅδιος, Ἡγεμόνιος oder Ἀγήτωρ Reisende u. Boten beschirmt (Herter, Hermes), sind bereits die hipparchischen H. verbunden. Entsprechend treten Jäger u. Reisende auf attischen Vasenbildern des 5. u. 4. Jh. zur H. am Wegrand, die ihrerseits in einem Steinhaufen stehen kann: Metzger 77/9. 84/6. Zu vergleichen sind spätere H.epigramme: Anth. Graec. 9, 314; 10, 12; 16, 227. 254. 256; Paus. 7, 27, 1; vgl. Curtius, H. 9f; H. v. Hesberg: JbInst 96 (1981) 60f. Verwandt ist des Gottes Aspekt als Προπύλαιος u. Πρόθυρος (vgl. G. Radke, Art. Propylaios: PW 23, 1 [1957] 836; Harrison 121f; Willers, Anfänge 41_{23}. 86_{121}), dessen berühmtestes H.kultbild in den Propyläen der Akropolis stand u. als Werk des Alkamenes häufig kopiert wurde: C. Praschniker: ÖsterrJh 29 (1935) 23/31 Abb. 20/4; Willers, Hermes 39/74. 85/7. Eine H. aus Pergamon (ebd. 39/42. 75/85 Abb. 49/51; Hermary 137/49) bezeugt die delphische Gnome γνῶθι σαυτόν als einstige Schaftaufschrift (vgl. Bousquet 568f. 572f_2 zu Paus. 1, 22, 8). Im Süden Athens stand eine Hermes-H. am Stadttor des Aigeus: Plut. vit. Thes. 12, 3; vgl. C. Bérard: RevArch 1982, 137/50 Abb. 1f. Einen Ἑρμῆς πρὸς τῇ πυλίδι weihten die Archonten 395/94 am nördlichen Stadttor Athens (Philoch.: FGrHist 328 F 40), die Amphiktyonen 341/40 im Propylon des Apollontempels auf Delos (J. Marcadé: BullCorrHell 75 [1951] 188f Abb. 103; Hermary 137/40 Abb. 1/3). Des Hermes Pfeilermale boten darüber hinaus ihren Schutz an den Eingängen attischer Häuser (Thuc. 6, 27, 1 = Suda s. v. Ἑρμῶν [1,2,416 Adler]; Aristoph. Plut. 1153; Anth. Graec. 6, 143; Pollux 8, 72; Ael. var. hist. 2, 41; *Hausschutz). – Als Gott der geschickten Handfertigkeit u. des Laufs, der Rhetorik u. Erziehung ist Hermes bereits bei Pindar (Ol. 6, 79) ἀγώνιος (Istm. 1, 60) u. ἐναγώνιος (Pyth. 2, 10) u. hermenförmig schon im frühklass. Athen in Gymnasion u. Palaistra verehrt worden (Zanker 94f; vgl. Anth. Graec. 6, 143f mit den Kommentaren bei Wilhelm 228/35 Abb. 128; Ch. Picard: RevÉtAnc 37 [1935] 9/14; Harrison 121). Seit dem frühen Hellenismus gehörten die H. des Hermes u. Herakles als ornamenta γυμνασιώδη zum charakteristischen Dekor fast eines jeden Gymnasions: W. Speyer, Art. Gymnasium: o. Bd. 13, 169f; J. Delorme, Gymnasion (Paris 1960) 339/41. 364f; H. v. Heintze: RömMitt 73f (1966/67) 251/5; A. Jacquemin: BullCorrHell 105 (1981) 155/69. Die Sieger treten neben die H. u. danken ihnen mit Kränzen u. Binden: Metzger 79f nr. 7; Trendall/Cambitoglou 1, 10; 12 nr. 34; 46 nr. 5; 47 nr. 11; Fuchs aO. (o. Sp. 705). Im gymnasialen Bereich fanden H. die weiteste Verbreitung, weswegen ihre Darstellung auf hellenistischen Grabreliefs zur Vergegenwärtigung seiner Sphäre ausreichte: Wrede, Antike H. 45/9. – Da der weitaus überwiegende Teil aller H. zur Aufstellung im Freien bestimmt war, außerhalb der Stadt dem Kult der Bauern, Hirten, Fischer u. Jäger diente (Lullies, Typen 63; Zanker 96f; Metzger 77/9), wurde das Pfeilermal bereits im 5. Jh. zu einem Zentralmotiv der Landschaft: Lullies, Typen 63; Zanker 98. 100f; Trendall 1, nr. 59. In ihr hat sich im späteren 5. u. im 4. Jh. seine Verbindung mit dem dionysischen Thiasos vollzogen (Lullies, Typen 51. 62f; Zanker 103; Metzger 87/91; Trendall 1, 24 nr. 71f. 75f; 28 nr. 97f; 34 nr. 114/8; ders./Cambitoglou 64 nr. 2; 236 nr. 82; Schauenburg, Hermes aO. [o. Sp. 702] 47), eine weitere Voraussetzung für das Entstehen der bukolisch bestimmten sakralidyllischen Landschaft in Hellenismus u. Kaiserzeit, deren Beschreibung u. Darstellung weithin mit H. verbunden blieb: Anth. Graec. 6, 334; 9, 72. 237. 314. 316. 318. 437; 10, 8. 12; 16, 11. 190. 227; A.

Adriani, Divagazioni intorno ad una coppa paesistica del museo di Alessandria (Roma 1959) Abb. 10 Taf. 1, 2; 2, 1; 7, 22; 8, 26; 15, 44; 17, 49; 41, 122; 56, 154; W. J. T. Peters, Landscape in Romano-Campanian mural painting (Assen 1963) 9 Abb. 12; 16f. 37. 54. 69. 72. 84. 115 Abb. 101; 133f Abb. 114; 138 Abb. 121; 144 Abb. 134; 149 Abb. 140; 150 Abb. 141; 162 Abb. 161; 169 Abb. 166; 173 Abb. 171; 180. – Sepulkrale H. des Hermes Chthonios erscheinen erst seit etwa 300 vC. u. fast ausschließlich auf thessalischen Grabreliefs: Curtius, H. 21f Abb. 15f; A. S. Arvanitopoulos, Γραπταὶ στηλαὶ Δημητριάδος Παγασῶν (Athen 1928) 143/6 Taf. 1; 154/64 Taf. 5/7. 9f; K. Phorbes: Philol 100 (1956) 245/8; Ch. Wolters: La Thessalie = Coll. de la Maison de l'Orient méditerr. 6, 5 (Paris 1979) 68 Taf. 7, 3f. 8, 3f. 9, 1. 3. 10, 4. Ist auch eine beschränkte Zahl kleiner Terrakotta-H. in klass. u. hellenist. Gräbern gefunden worden (Lullies, Typen 15 nr. 8; 16 nr. 10f; 18 nr. 51; K. Lehmann: FastiArch 10 [1955] 18 nr. 158), so fehlt es doch an allen gesicherten vorkaiserzeitlichen Grabmonumenten in H.form u. ist auch deren späteres Erscheinen weitgehend an Porträt-H. gebunden (Wrede, Antike H. 42/4. 75f). Daher läßt sich der Ursprung der H. nicht im pfeilerförmigen Grabmal suchen (vgl. Crome 310_5; Deubner; Friis Johansen aO. [o. Sp. 707] 72_2; Lullies, H.fragen 129f; Devambez), zumal die hellenist. Grabreliefs den Psychopompos überwiegend in ganzer Gestalt wiedergeben, während ihre zahlreichen H.darstellungen fast stets agonistisch zu deuten sind (Wrede, Antike H. 44/8). Das kleistheneische Grabluxus-Gesetz bei Cic. leg. 2, 26, 64f bezog sich wohl auf ἕρματα (Stelen?; vgl. Lullies, Typen 42. 86; F. Eckstein: JbInst 73 [1958] 18/29; R. Stupperich, Staatsbegräbnis u. Privatgrabmal im klass. Athen, Diss. Münster [1977] 1, 72/86; 2, 52f_3; 59f_{1f}). – Zur selteneren hellenist. H.aufstellung im Prytaneion, auf der Agora, an Grenzen, zur Verwendung als Statuenstütze u. als Trägerfigur in der Architektur: Wrede, Antike H. 39f. 48/50. 62/7.

b. Hermenkult. Der Kult hat sich vor den H. im Freien vollzogen (Zanker 92/103). Feierlichkeit erreichen die Darstellungen in der ausklingenden Hochklassik u. im früheren 4. Jh. bei H. in Säulennischen, wobei ein Giebel aber nur vereinzelt erscheint: Lullies, Typen 30 nr. 78; 45. 61_{110} Taf. 5, 1; L. Talcott/B. Philippaki, Small objects from the Pnyx 2 = Hesperia Suppl. 10 (1956) 60 nr. 278 Taf. 27; Metzger 80 nr. 9; 82 nr. 15; Zanker 100; Beazley, Vase-painters aO. (o. Sp. 708) 1334, 14; K. Schauenburg: ArchAnz 1981, 348; ders., Hermes aO. (o. Sp. 702) 47. Tempelartige Fassungen besitzen H. seit dem Hellenismus gelegentlich bei naiskosförmigen Schreinen oder entsprechend geschnittenen Wandvertiefungen: H. Kähler, Rom u. seine Welt (1958/60) 206 Taf. 131; M. J. Vermaseren, Corpus Cultus Cybelae Attidisque 4 = ÉtPrélimRelOrient 50, 4 (Leiden 1978) 19 nr. 42 Taf. 12f. Spezielle Formen des H.kults hat es nicht gegeben, Kultpfeiler u. Statuen waren gegeneinander austauschbar. Der weiten Verbreitung u. Zugängigkeit der H., ihrer überwiegenden Aufstellung im Freien, ihrer vergleichsweise anspruchslosen Bildform entsprach eine persönliche u. private Beziehung der Adoranten u. ihr vertraulicher Umgang mit diesen Götterbildern. Bei weißen Haaren oder kindlichem Kopf etwa paßte sich die Hermes-H. alten u. jungen Verehrern an (Zanker 95. 99f); diese nähern sich ihr mit vertrauensvollem Griff zum Bart (ebd. 94. 99; D. Korol, Art. Handauflegung II: o. Bd. 13, 497). – Festliche Prozessionen bewegen sich in spätschwarzfigurigen u. frühklass. Vasenbildern auf geschmückte H. zu: Lehnstaedt 27f nr. 14. 17f; 30 nr. 30f; 32 nr. 41; 125/31 K. 29. 38. 40. 95. 102. 140 Taf. 3, 1/3. An blutigen Opfern erhalten sie Widder (Lullies, Typen 26 nr. 1; 29 nr. 61. 63; Metzger 80f nr. 8/11 Taf. 32, 1; Zanker 92f. 100; Lehnstaedt 129/31 K. 38; 207 K. 140 Taf. 3, 3; Wrede, H.galerie 143f Taf. 78, 2), im Kabirion bei Theben auch Stier u. Sau (P. Wolters/G. Bruns, Das Kabirenheiligtum bei Theben [1940] 101 K. 25 Taf. 33, 2; 51, 4; K. 26 Abb. 4 Taf. 51, 5f), auf einem apulischen Kolonnettenkrater ein Kaninchen (Trendall/Cambitoglou 1, 283 nr. 82). Wurden die Zungen der Opfertiere Hermes geweiht (Aristoph. Plut. 1110 mit Schol.), so offensichtlich dem Hermes Logios (Athen. dipnos. 1, 16BC), der ja zugleich als die Gottheit galt, die den Menschen die Kulteinrichtungen gelehrt hatte (Hymn. Hom. Merc. 115/30; Wrede, Spätantike H. 125/8). Verbreiteter sind die unblutigen Opfergaben gewesen. Bezeugt werden Milch (Anth. Graec. 9, 72. 237. 318), Honig (ebd. 9, 72), Früchte (Lullies, Typen 17 nr. 35. 37f. 40; 19 nr. 59f; 20 nr. 74; 22 nr. 102; 45), als σῦκον ἐφ' Ἑρμῇ unter ihnen vor allem Feigen (Eitrem 703; Nilsson, Rel.[3] 1, 505_4), Trauben (Lullies, Typen 17 nr. 32. 40; 22 nr. 115; Anth. Graec. 9,

316), Gemüsetöpfe bei den Anthesterien (Aristoph. pax 924), sehr häufig Opferkuchen (Metzger 83 nr. 20 Taf. 31, 1; Zanker 92) u. Libationen (Metzger 78 nr. 6; 82 nr. 18; Zanker 92f. 99; Trendall 1, 24 nr. 73a; ders., Suppl. 2 [London 1973] 155 nr. 71a Taf. 29, 2; ders./Cambitoglou 2, 611f nr. 67 Taf. 235, 1). Die H. wurde mit Binden, Kränzen u. Zweigen geschmückt, gesalbt u. geölt: Babr. fab. 48; Nilsson, Rel.[3] 1, 505; Eitrem 704; M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen (1982) 269f. 287. 443 Liste 34. – Im 4. Jh. sind es vorwiegend Eros, Pan (Metzger 90) u. vor allem die Satyrn u. Mänaden (ebd. 87/9; Zanker 102f), die den Kult vollziehen oder die H. umgeben; so bietet sich nicht mehr das Bild der früheren Kultrealität; vielmehr wird gerade in der dionysischen Sphäre die bukolische Deutung der späteren H. vorbereitet (o. Sp. 710f). Mit der späthellenist. u. kaiserzeitlichen Entwicklung der H. zur dekorativ bestimmten Ausstattungsskulptur reduziert sich ihre kultische Bedeutung, dennoch erhält sich ein religiöser Restgehalt bis in die Spätantike (s. u. Sp. 717/20; Wrede, Spätantike H. 118/43).

II. Hermen anderer Götter. Wegen ihrer burlesken Form sind ithyphallische Körper-H. einiger attischer Vasenbilder des 5. Jh. auf die dem Priapos verwandten Gottheiten Orthanes, Konisalos u. Tychon gedeutet worden: H. Herter, De dis Atticis Priapi similibus, Diss. Bonn (1926); ders., De Priapo 9/11. 297f; ders., Phallos 1692f. Spätestens seit dem frühen 4. Jh. erhielten weitere Götter die H.form, zunächst Aphrodite, Artemis, die Nymphen, Pan u. die Silene, Herakles gleichfalls noch im ausgehenden 4. Jh. Um 300 sind zuerst *Hekate- u. Priapos-H. nachweisbar, im 3. Jh. in Rhodos auch Pfeilerbilder des Helios. Im späten Hellenismus entstanden H. von Ammon-Min, Athena, Dionysos, Eros, *Hermaphrodit u. den Mänaden. Sind im 4. Jh. u. im früheren Hellenismus die Wesensverbindungen mit Hermes als dem ursprünglichen H.gott noch eng, so werden sie in dem Maß weitläufiger, wie sich die H. zur vielseitig verwendbaren Dekorationsskulptur entwickelt; greifbar sind sie aber auch noch im ausgehenden Hellenismus. Vgl. die Überblicke bei Lullies, Typen 50/7. 76/8. 83f; Marcadé, Hermès 621/4; Harrison 125. 132f. 136/40; Wrede, H.galerie 148/60; ders., Antike H. 17/32. In der Kaiserzeit kommen Aion, Afrika, Ares, Asklepios (?), Attis (?), Hephaistos, Hygieia, Hypnos, Jahreszeitengenien, Kronos, Psyche, Sarapis, Terminus, Tritone, Fluß- u. Windgötter, schließlich auch Vesta hinzu (ebd. 17/31), wobei nur noch gelegentlich Beziehungen zu Hermes nachzuweisen sind (ders., Spätantike H. 123/8), auch dekorative Gesichtspunkte für die Darstellungsform entschieden. Da die Belege aber in der Regel selten sind u. die Zahl der Gottheiten groß bleibt, die auch in den Jh. nach der Zeitenwende nicht zu den H.göttern zählten, scheinen im allgemeinen religiöse Gründe für eine hermenförmige Wiedergabe ausschlaggebend geblieben zu sein.

III. Porträt-Hermen. Bereits auf den Vasenbildern des 5. Jh. vC. konnte die Hermes-H. ihren jeweiligen Adoranten äußerlich angeglichen werden (Harrison 129; Zanker 95. 99f). Im 4. Jh. u. im Hellenismus übernehmen Schulter- u. Mantel-H. des Hermes den Ephebentypus bei jugendlichem Alter, kurzem Lockenhaar, geschwollenen Ohrmuscheln, asymmetrischen Gesichtszügen u. der Manteldrapierung: J. Pouilloux, La forteresse de Rhamnonte (Paris 1954) 111f nr. 2b Taf. 45; Marcadé, Trouvailles 512/8; Harrison 125f; J. M. Gard: AntKunst 17 (1974) 51/7. Die Porträt-H. scheint dennoch erst im dritten Viertel des 1. Jh. vC. in Italien erfunden worden zu sein, in etwa gleichzeitig zur hermenförmigen Darstellung griechischer Dichter, Philosophen, Rhetoren, Strategen u. Herrscher der Vorzeit (Pandermalis 173/209; Lorenz 11/4) u. zur gleichartigen Wiedergabe von Zeitgenossen (G. M. A. Hanfmann, Römische Kunst [1965] 88 Taf. 69; D. G. Mitten/S. F. Doeringer, Master bronzes from the classical world, Ausst.-Kat. Cambridge, Mass. [1967] 234 nr. 228 mit Abb.; Wrede, H.galerie $158f_{153}$; W. Trillmich, Das Torlonia-Mädchen = AbhGöttingen 3, 99 [1976] 68_{234}; Wünsche 13/29). Diese zeitgenössischen Bildnisse standen am *Grab (H. v. Heintze: Helbig/Speier, Führer[4] 2 nr. 1611; Wünsche 17f Abb. 25; P. Arndt/W. Amelung, Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen [1893/1943] nr. 1777; P. Kranz: RömMitt 84 [1977] 359 Taf. 163, 2), häufiger aber im Hause, in oder bei Tablinum u. *Atrium (A. De Franciscis, Il ritratto romano a Pompei [Napoli 1951] 30/4 Abb. 16/20; 39/41 Abb. 27/9; 45f Abb. 35/7; R. Portillo/P. Rodríguez Oliva/A. U. Stylow, Porträt-H. mit Inschrift im römischen Spanien: MadrMitt 26 [1985] 185/217). Den pompejanischen Beispielen u. Schaftinschriften

der Gallia Narbonensis (Franzoni 316/8. 322f) u. Spaniens (Portillo/Rodríguez Oliva/Stylow aO.) gemeinsam ist die Weihung für den *Genius der Dargestellten durch ihre Sklaven, Freigelassenen oder nahen Freunde, wohingegen Porträt-H. des Piemont u. des östlich anschließenden Teils der Gallia Transpadana zur Ehrung lokaler Würdenträger öffentlich aufgestellt waren (Franzoni 311/6 Taf. 108/11). Wiederum um Bildnisse der Mittelschicht handelt es sich bei Porträt-H. aus Heiligtümern: De Franciscis, Ritratto aO. 27 Abb. 14f; 48f Abb. 40/3; F. Poulsen: ActArch 12 (1941) 20/52 Abb. 19/21. 27f. 42. 46/9 Taf. 1/3; V. Poulsen, Les portraits romains 1. Glyptothèque Ny Carlsberg (Copenhagen 1962) 116f nr. 82/4 Taf. 146/52; Nash aO. (o. Sp. 703) 1, 462/70 Abb. 571/7. – Im griech. Osten sind Bildnis-H. nur im Mutterland, insbesondere in Athen, von Bedeutung gewesen, nachweisbar nicht vor dem ausgehenden 1. Jh. nC. Mit ihren Köpfen erhalten haben sich nur Kosmeten-H. u. zT. auch die einst verbreiteten Pfeilerbildnisse des Herodes Atticus u. seiner Trophimoi: E. Lattanzi, I ritratti dei Cosmeti nel Museo Nazionale di Atene (Roma 1968); M. Bergmann, Studien zum röm. Porträt des 3. Jh. nC. (1977) 80/8; P. Graindor: BullCorrHell 38 (1914) 355/65 Abb. 2f; A. Wilhelm: ÖsterrJahresh 28 (1933) Beibl. 172/82; IG 2^2 3970f. 3976f. 13189. 13192. 13194/8. 13201/7; Richter 3, 286 Abb. 2044. 2048; A. Datsuli-Stavridis: ArchAnalAth 11 (1978) 214/31 Abb. 11f. Allein die Schäfte blieben erhalten bei den attischen Porträt-H. von Archonten (IG 2^2, 3626f. 3642. 3649. 3660. 3670. 3672f. 3681f), Prytanen (Meritt/Traill 266f nr. 365; 286f nr. 399 = 313/5 nr. 447f; 317 nr. 453; 323f nr. 466; 326f nr. 470 = 330/3 nr. 476/8. 480), Priestern (IG 2^2, 3521. 3617. 3644. 3649. 3663f. 3668. 3681), Kerykes (3618. 3666. 3668), Philosophen (3795. 3801. 3803. 3819), Dichtern (3791) oder Ärzten (3798). Weitaus überwiegend erst seit der hadrianischen Zeit entstanden, galten sie als öffentlicher Bildnisehrung angemessen. Die Archonten- u. Prytanen-H. verdeutlichen die bewußte Anknüpfung an die klass. attische H.tradition (o. Sp. 708f). Bei der Wahl der Darstellungsform wurde die Wesensverbindung der Porträtierten mit Hermes verspürt: IG 2^2, 2021. 3744. 3761; 5, 1, 439; Wrede, Consecratio 44f. Zu griechischen Bildnis-H. an Gräbern: Curtius, H. 25/8; B. D. Meritt: Hesperia 33 (1964) 224f nr. 71 Taf. 36; R. H. W. Stichel: AthMitt 97 (1982) 185/94 Taf. 36/8.

IV. Kaiserzeitliche Hermen. Der entscheidende Schritt vom Kultbild zu einer nur noch in sekundärer Weise religiös bestimmten Ausstattungsskulptur hat sich im zweiten Drittel des 1. Jh. vC. vollzogen. Seit dieser Zeit sind H. verstärkt als architektonische Stützen genutzt worden (Wrede, Antike H. 63/7), wie etwa die H.portikus in Kyrene (S. Stucchi: BollArt 44 [1959] 57/61 Abb. 2/6; ders.: ArchAnz 1959, 300f Abb. 57f; ders., Architettura cirenaica [Roma 1975] 128/30 Abb. 109f) oder pompejanische Wanddekorationen verdeutlichen, in denen bunte architektonische Stütz-H. im dritten Viertel des 1. Jh. vC. in der Art eines Phasenindikators erscheinen: Spinazzola 494/8. 507 Abb. 557/65. 569f. 572/4. 576f. 583 Beil. 8f Taf. 20/3. 87/9; Beyen 34. 99/102. 106f. 242 Abb. 32/5. 39/41. 59. 61a. 96/8; K. Schefold, Vergessenes Pompeji (1962) 52f. 198 Taf. 24. 27. Seit den sechziger Jahren des 1. Jh. vC. wurden H. in getrennten Teilen aus verschiedenen u. kostbaren Materialien gearbeitet (o. Sp. 704f; Wrede, Antike H. 58/62. 67/71), entstanden Porträt-H. (o. Sp. 714f) u. H.galerien (Götter-H. Ludovisi des Thermenmuseums: Helbig/Speier, Führer[4] 3 nr. 2325. 2327. 2329. 2331. 2333. 2335; W. Fuchs/H. v. Hesberg: ANRW 17, 2 [1981] 1134f Abb. 39a/c; Porträt-H. der ‚Villa der Pisonen' bei Herculaneum: Pandermalis 173/209; Lorenz 11/4) u. wurde das Kultmal des Hermes erstmals zu einem Wort mit anderen Göttern verbunden (Hermheracles: Cic. Att. 1, 6, 3; Hermathena: ebd. 1, 9, 3; 1, 10, 5; Hermerotes: Plin. n. h. 36, 33; Hermopan: Eus. praep. ev. 3, 11, 43; Bekker, Anecd. Gr. 1198 Anm. zu 986, 11). Das diesbezügliche kaiserzeitliche Bild prägen H.galerien von bedeutenden Männern der griech. Vorzeit (Lorenz VIIIf. XIII/XV. XVIII/XX. XXIII), in welche sich griechische Herrscher u. römische Dichter u. Redner nur gelegentlich einfügen (ebd. IV. VII. XVIf. XIX), von zeitgenössischen Familienmitgliedern und Berufskollegien (F. Poulsen aO.; V. Poulsen, Portraits aO.; Nash aO. [o. Sp. 703] Abb. 571/7), dazu gewöhnlich dionysisch geprägte H.kollektionen an den Wasserbecken der Peristyle u. Gärten römischer Villen (P. Grimal, Les jardins romains[2] [Paris 1969] Taf. 14. 17. 28; P. Zanker: JbInst 94 [1979] 482. 492/4 Abb. 25/7; 496/8 Abb. 29f; 500 Abb. 33; Dwyer 43f nr. 10/2 Abb. 36/43ab. 47f nr. 22f

Abb. 52/4. 78 nr. 24 Abb. 117f. 91f nr. 7f), H.reihen am Meeresufer (M. Rostovtzeff: JbInst 19 [1904] 106/8 Taf. 5, 2. 6, 2; Wrede, H.galerie 21), in Amphitheatern (R. Brilliant, Pompeii A. D. 79 [New York 1979] 77), in Theatern (Biolchi aO. [o. Sp. 706]; H. Sichtermann: ArchAnz 1959, 266f Abb. 17/9; E. Simon: Helbig/Speier, Führer[4] 1 nr. 53; Ch. Schwingenstein, Die Figurenausstattung des griech. Theatergebäudes, Diss. München [1977] 68), an den Carcerestoren der Circi (Cassiod. var. 3, 51, 4f; A. Doboşi: EphemDacorom 6 [1935] 334f Abb. 36/40; G. Rodenwaldt: JbInst 55 [1940] 12/43 Abb. 4. 9 Taf. 1; G. Forni, Art. Circo: EncArteAnt 2 [1959] 647/55), in Odeia (Harrison 169/71 nr. 219/25 Taf. 59) u. Stadien (Wrede, H.galerie 124. 138 II B 1 Taf. 71, 1f; C. Gasparri: AnnuarScArchAtene 52/53 [1974/75] 361/6 Abb. 55/62), in Thermen (Manderscheid, Skulpturenausstattung aO. [o. Sp. 705] 24. 27 Kat. 55f. 126f. 178/80. 396. 423/5 Taf. 23. 27. 45f) u. etwa auch Vivarien (Wrede, H.galerie 139 Taf. 78, 1; Zanker aO. 508 Abb. 41). Diese weitgehende Allgegenwärtigkeit kaiserzeitlicher H. folgt aus ihrer eingeschränkt dekorativen Bedeutung, wie sie vor allem aus einer Verwendung als Stütze erhellt, in der Architektur, als Tischbein (o. Sp. 704f), Bettpfosten (Hesych. lex. s. v. ἑρμῖνα [2, 196 Latte]; F. Matz, Die Dionysischen Sarkophage 1 [1968] 104/6 nr. 8 Taf. 10f; A. Giuliano/B. Palma: StudMiscellan 24 [1975/76] 15 Taf. 6, 13; 18 Taf. 8, 19; 22f Taf. 17, 40; E. Simon: Helbig/Speier, Führer[4] 2, 387 nr. 1584) u. insbesondere als Balustradenpfeiler von H.zäunen (Wrede, H.galerie 121/41 Taf. 65/77; ders., Spätantike H. 143/8). Diese sind zuerst in caliguläischer Zeit nachzuweisen u. erlangten ihre größte Verbreitung im 4. Jh. nC. Zufolge der stets monumentalen Fundstücke des 4. Jh. u. ihrem gegenüber den älteren Balustraden vergrößerten Motivkreis entstand hier in zumeist recht handwerklicher Ausführung u. in häufig einfachem (Kalkstein) u. dazu zweitverwendetem Material ein letzter bedeutender Galerietypus der Antike, in dem alle erhaltenen Traditionen der klassisch geprägten Ikonographie aufgegriffen wurden. – Die Ikonographie der kaiserzeitl. Götter-H. repliziert u. variiert im allgemeinen die bis zum ausgehenden Hellenismus entwickelten Typen (o. Sp. 701f. 713f), wobei der weite Bereich der dionysischen Welt vorherrscht (o. Sp. 712f. 716f; Wrede, Spätantike H. 119/23). Abweichende Motive, wie etwa *Aion, Jahreszeiten, Masken, Terminus, Tritone oder Vesta (o. Sp. 713) stehen zu Hermes in seinem kaiserzeitlichen Verständnis u. zu den älteren H.göttern in Beziehung, andere lassen sich nur vereinzelt nachweisen. – Die kaiserzeitlich philosophische Vorstellung beherrscht Hermes Logios, der Mittler zwischen *Himmel u. Erde, der Gott des Wortes, der Rede u. des Denkens (Varro: Aug. civ. D. 7, 14; Hor. carm. 1, 10, 1/4; Ovid. fast. 5, 668). Eine wohl flavische Hermes-H. der Villa Albani feiert ihn als dator sermonis (CIL 6, 520; Dessau nr. 3200; Arndt/Amelung aO. [o. Sp. 714] nr. 3287f; W. Fuchs: Helbig/Speier, Führer[4] 4 nr. 3220). Entsprechend deuten das Pfeilerschema Verrius Flaccus (Paul./Fest. s. v. Cyllenius [45 Lindsay]): Mercurius dictus, quod omnem rem sermo sine manibus conficiat, ... ideoque quadratum eum fingunt; u. Cornutus: ‚Hermes wird aber hand- u. fußlos u. als rechteckiger Pfeiler gebildet, ... da er weder der Hände noch Füße bedarf, das, was er vorhat, zu vollenden' (nat. deor. 16 [23, 11/6 Lang]). Die Alten hätten die älteren u. bärtigen H. ithyphallisch gebildet, die jüngeren aber mit glattem Schaft u. unbärtig. So legten sie dar, daß der Logos bei Alten reif u. zeugungskräftig, bei Jungen aber unfruchtbar u. unvollkommen sei (ähnlich Plut. an seni resp. ger. 28, 797F). Für Plotin (enn. 3, 6, 19) sind die ithyphallischen Hermes-H. Symbole für den geistigen Logos, welcher die Sinneswahrnehmungen erzeugt. Noch für die Suda verbildlichen sich Logos u. Aletheia in der kubischen Rechteckform des Hermes Logios u. bezeichnen Geradheit u. Geschlossenheit im Gegensatz zur aufgespaltenen u. unzusammenhängenden Vielgliedrigkeit der Lüge (Suda s. v. Ἑρμείας; Ἑρμῶν [1, 2, 412. 416 Adler]). Die zugrunde liegende Vorstellung von der ithyphallischen Hermes-H. weist ebenso in die klass. bis frühhellenist. Zeit zurück wie der eingeschlossene stoische Preis des *Greisenalters. Das Ideal des ἀνὴρ τετράγωνος ist bis zu Simonides (frg. 4 Diehl), d. h. also in die Zeit der H.erfindung, u. bis zur ersten Erwähnung des Hermes Logios (Theagenes v. Rhegion: VS 8, 2) zurückzuverfolgen (Wrede, Antike H. 15f). Das Vierkantschema des Hermes Logios löst sich schließlich vom H.mal u. wird zum Bildnismerkmal des spätantiken vir sapiens: Aristid. or. 1, 1, 3 Dindorf; Phot. bibl. cod. 242, 16. 298 (6, 10. 54 Henry); vgl. H. P. L'Orange, Studien zur

Geschichte des spätantiken Porträts (1933) 91. – Im Neuplatonismus verstärkte sich die kosmische Ausdeutung des vierseitigen H.schafts als Symbol der vier Richtungen, Jahreszeiten, sowie der beiden Nachtgleichen u. Solstitia. Der darüber sitzende Kopf wird zum Sitz der mens mundi, deren Schöpferqualität der Phallus verdeutlicht (Macrob. Sat. 1, 19, 14; Cassiod. var. 3, 51, 4f).

C. Christlich. Im 3./4. Jh. nC. führte die weite Verbreitung von H.balustraden zur christl. Verwendung der einstigen Kultpfeiler: Gemalte H.zäune umgeben in christlichen Gräbern Gärten bzw. parkartige Landschaftsausschnitte mit Vögeln, Schafen, Blumen u. Palmen, wobei darüber befindliche Gestalten des AT u. NT den bukolischen Bildern paradieshaften Charakter verleihen: Wrede, H.galerie 132f III C 1/4 Taf. 76f; G. Grimm, Die röm. Mumienmasken aus Ägypten (1974) 116 Taf. 129, 2; ders.: Alexandrien = Aegyptiaca Treverensia 1 (1981) 22_{87}; W. N. Schumacher, Hirt u. ‚Guter Hirt' (1977) 206 Taf. 45c; H. Mielsch: RömMitt 85 (1978) 192f Taf. 98, 1; J. Weitzmann-Fiedler: Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York (1979) 273 nr. 250 mit Abb.; E. Jastrzebowska, Untersuchungen zum christl. Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. u. 4. Jh. unter der Basilika des hl. Sebastian in Rom (1981) 98. Von dem frühesten Beispiel (Alexandria) abgesehen, unterscheiden sich die Brüstungsstützen durch fehlende Armstümpfe u. Phalli von H. kanonischer Art. Durch allgemeine, überwiegend jugendliche u. in jedem Fall unidentifizierbare Typen setzen sich auch die Köpfe von diesen ab. In den beiden stadtröm. Gräbern (‚Domus Petri' von S. Sebastiano, Arkosol des Zosimianus in der Cyriaca-Katakombe) sind außerdem die H.büsten Holzlatten aufgesteckt, ist also auch die Verbindung mit H.schäften aufgegeben. – Daß eine bewußte Umbildung vorliegt, folgt aus Funden, bei denen überwiegend im 4. Jh. die männlichen Glieder u. die Armstümpfe abgeschlagen u. auch die Köpfe zT. überarbeitet wurden: Wrede, H.galerie 125 II C 4; 128 II F 3e Taf. 71, 3; 129 II F 9; A. Ferrua: RivAC 52 (1976) 209/11 Abb. 7f; A. B. Walcher: W. Oberleitner u. a., Funde aus Ephesos u. Samothrake. Kat. der Antikenslg. Wien 2 (1978) 104 nr. 130 Abb. 82. Entscheidend aber ist die Übereinstimmung zu den H.balustraden, welche in Darstellungen des 4. u. frühen 5. Jh. mit den Orten höchster Repräsentationsentfaltung verbunden sind, mit den Rostren des Forum Romanum, den kaiserlichen Logen u. den Einfriedigungen der Zuschauerränge im Hippodrom Kpels, mit den Logen der Spielgeber in Circus u. Amphitheater: Wrede, H.galerie 131f III A 1/5 Taf. 73/5; J. W. Salomonson: BullAntBesch 48 (1973) 11/5 Abb. 7/9; H. Comfort: AmJournArch 85 (1981) 180 Taf. 42, 1. Denn auch hier fehlen Armstümpfe u. Geschlechtsangaben u. zeigen alle H. einen vereinheitlichten, unbärtigen u. jugendlichen Kopftypus, der sich mit den Mitteln der klassisch-paganen Ikonographie nicht mehr benennen läßt. Die christl. Vorbehalte gegenüber den H.göttern (vgl. H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 37f) haben sich offensichtlich auch bei dieser an u. für sich neutralen Ikonographie durchgesetzt. – Wohl erst in späterer Zeit, im ausgehenden 4. oder im 5. Jh., sind weitere H. durch sekundär eingeschlagene Kreuzeszeichen christianisiert worden: De Rossi, RS 2, 235; F. Matz/F. v. Duhn, Antike Bildwerke in Rom mit Ausschluß der größeren Sammlungen 1 (1881) nr. 327; K. Schumacher: ArchAnz 1890, 5 nr. 11; Arndt/Amelung aO. (o. Sp. 714) nr. 1436f; Wrede, H.galerie 126 II E 1. Schließlich sind im byz. **Athen den als Balustraden-H. fortbenutzten Kultpfeilern die Köpfe abgeschlagen worden. Auf den nun gänzlich glatten Schäften erhielten sie einen neuen Reliefdekor aus Kreuzen u. Ornamenten: Kirchner/Dow 2f Taf. 1, 1/4; H. beim ‚Turm der Winde': Wrede, Spätantike H. 130 Taf. 6b. Daß sie (zumindest im Westen) trotz solcher Umgestaltung noch immer mit dem lat. Wort für Balustraden-H. als hermulae (ders., H.galerie 135/7) bezeichnet wurden, folgt aus Schriftquellen des 6. u. 9. Jh. aus Haidra u. Ravenna: AnnÉpigr 47 (1934) 15 nr. 37f; N. Duval/F. Prévot, Recherches archéologiques à Haïdra 1 (Roma 1975) 189 nr. 200 A. C Abb. 181f. 185; Agnell. lib. pont. eccl. Rav. 133 (MG Scr. rer. Lang. 365, 27f); H. Holtzinger, Kunsthistorische Studien (1886) 43f. Dieser Name blieb also mit den in Kirchen genutzten Balustradenpfeilern des frühen MA verbunden, die jede Ähnlichkeit mit den einstigen Hermes-H. verloren hatten. Von hier aus erklärt sich wohl auch die Deutung des Gottesnamens Hermes im MA als capitellum quod ponitur super columnam (Du Cange, Gloss. 202 s. v. Hermes).

H. G. Beyen, Die pompejanische Wanddekoration vom 2. bis zum 4. Stil 2, 1 (Den Haag

1960). – J. BOUSQUET, Inscriptions de Delphes: BullCorrHell 80 (1956) 565/79. – J. CHITTENDEN, The master of animals: Hesperia 16 (1947) 89/114. – J. F. CROME, ΙΠΠΑΡΧΕΙΟΙ ΕΡΜΑΙ: AthMitt 60/61 (1935/36) 300/13. – L. CURTIUS, Die antike H., Diss. München (1903); Phallosgrabmal im Museum von Smyrna: Die Wissenschaft am Scheidewege von Leben u. Geist, Festschr. L. Klages (1932) 19/29. – L. DEUBNER, Der ithyphallische Hermes: Corolla L. Curtius (1937) 201/4. – P. DEVAMBEZ, Piliers hermaïques et stèles: RevArch 1968, 139/54. – A. v. DOMASZEWSKI, Die H. der Agora zu Athen = SbHeidelberg 1914 nr. 10. – E. J. DWYER, Pompeian domestic sculpture = Archaeologica 28 (Roma 1982). – S. EITREM, Art. Hermai: PW 8, 1 (1912) 696/708. – L. FRANZONI, Un ritrovamento trentino e le Hermae genio hominis cuiusdam privati dicatae: Atti Rovereto 19 (1979) 311/26. – A. GIUMLIA, Die neuattischen Doppel-H., Diss. Wien (1983). – H. GOLDMAN, The origin of the Greek herm: AmJournArch 46 (1942) 58/68. – E. VAN HALL, Over den oorsprong van den Grieksche grafstele = ArchHistBijdr 9 (Amsterdam 1942). – E. B. HARRISON, Archaic and archaistic sculpture = The Athenian Agora 11 (Princeton 1965). – H. HERDEJÜRGEN, Archaistische Skulpturen aus frühröm. Zeit: JbInst 87 (1972) 299/313. – A. HERMARY, À propos de l'Hermès Propylaios de Délos: BullCorrHell 103 (1979) 137/49. – H. HERTER, De Priapo = RGVV 23 (1932); Art. Phallos: PW 19, 2 (1938) 1681/748; Art. Priapos: PW 22, 2 (1954) 1914/42; Hermes. Ursprung u. Wesen eines griech. Gottes: RhMus 119 (1976) 193/241. – J. KIRCHNER/S. DOW, Inschriften vom attischen Lande: AthMitt 62 (1937) 1/3. – K. LEHNSTAEDT, Prozessionsdarstellungen auf attischen Vasen, Diss. München (1970). – TH. LORENZ, Galerien von griech. Philosophen- u. Dichterbildnissen bei den Römern (1965). – R. LULLIES, H.fragen: WürzbJbb 4 (1949/50) 126/39; Die Typen der griech. H. = KönigsbKunstgeschichtlForsch 3 (1931). – J. MARCADÉ, Au Musée de Délos = BiblÉcFranç 215 (Paris 1969); Hermès doubles: BullCorrHell 76 (1952) 596/624; Les trouvailles de la maison dite de l'Hermès à Délos: ebd. 77 (1953) 500/28. – B. D. MERITT/J. S. TRAILL, Inscriptions. The Athenian councillors = The Athenian Agora 15 (Princeton 1974). – H. METZGER, Recherches sur l'imagerie athénienne = Publ. de la Bibl. S. Reinach 2 (Paris 1965). – D. PANDERMALIS, Die Statuenausstattung in der Villa dei Papiri: AthMitt 86 (1971) 173/209. – E. PFUHL, Das Beiwerk auf den ostgriech. Grabreliefs: JbInst 20 (1905) 47/96. 123/55. – DERS./H. MÖBIUS, Die ostgriech. Grabreliefs 1/2 (1977/79). – G. M. A. RICHTER, The portraits of the Greeks 1/3 (London 1965). – K. SCHEFOLD, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner u. Denker (Basel 1943). – S. SEILER, Beobachtungen an Doppel-H., Diss. Hamburg (1969). – S. SETTIS, ΧΕΛΩΝΗ. Saggio sull'Afrodite Urania di Fidia = Studi di lettere, storia e filosofia, Scuola Normale Superiore di Pisa 30 (Pisa 1966). – V. SPINAZZOLA, Pompei alla luce degli scavi nuovi di via dell'Abbondanza 1/2. TafBd. (Roma 1953). – H. A. THOMPSON/R. E. WYCHERLEY, The Agora of Athens = The Athenian Agora 14 (Princeton 1972). – A. D. TRENDALL, The red-figured vases of Lucania, Campania and Sicily 1/2 (Oxford 1967); ebd. Suppl. 2 (ebd. 1973). – DERS./A. CAMBITOGLOU, The red-figures vases of Apulia 1 (ebd. 1978); 2 (ebd. 1982). – A. WILHELM, Simonideische Gedichte: ÖsterrJh 2 (1899) 221/44. – D. WILLERS, Zum Hermes Propylaios des Alkamenes: JbInst 82 (1967) 37/109; Zu den Anfängen der archaistischen Plastik in Griechenland = AthMitt Beih. 4 (1975). – H. WREDE, Die spätantike H.galerie von Welschbillig = RömGermForsch 32 (1972); Consecratio in Formam Deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der röm. Kaiserzeit (1981); Die antike H. = TrierBeitrAltWiss 1 (1985); Die spätantike H.: JbAC 30 (1987) 118/48. – R. WÜNSCHE, Eine Bildnis-H. in der Münchner Glyptothek: MünchJb 31 (1980) 13/34. – R. E. WYCHERLEY, Literary and epigraphical testimonia = The Athenian Agora 3 (Princeton 1957). – P. ZANKER, Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei = Antiquitas 3, 2 (1965).

Henning Wrede.

Hermeneutik.

A. Zu den Wortbedeutungen. I. Allgemeines. Das Substantiv ‚H.' ist ein modernes Wort. Es erscheint wohl 1654 zum ersten Mal in einem Buchtitel: Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum, von J. C. Dannhauer, der darin die Bibelerklärung behandelt. Doch hatte derselbe Autor schon 1630 dieses Thema in einer umfassenderen Sicht systematisch dargestellt: Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris, dessen vollständiger Titel die Absicht angibt, zu lehren verum sensum a falso discernere in omnibus auctorum scriptis (vgl. Jaeger, bes. 41f). Trotzdem mußte die H. über lange Zeit hin die Bibel als den vornehmlichen Ort ihrer Anwendung behalten, so noch 1828 bei Schleiermacher. Aber es sollte sich bald eine Bewegung entwickeln, die man die Säkularisierung der H. nennen könnte, wobei vor allem die Rolle von W. Diltheys iJ. 1900 veröffentlichtem Aufsatz ‚Die Entstehung der H.' zu erwähnen ist (Ges. Schriften 5 [1924] 317/31 mit Zusätzen aus den Hss. 332/8). Heutzutage gibt es parallel zur in der Theologie fortdauernden Entwicklung der H. eine rein philosophische Abart, die durch dieses Wort die Funktion des Verstehens in ihrem umfassendsten Sinn bezeichnet (zB. Gadamer XXIV: H. ‚als eine Theorie der wirklichen Erfahrung, die das Denken ist'). Diese modernen u. gegenwärtigen Entwicklungen sind hier nicht zu behandeln. Der Neologismus Dannhauers ‚hermeneutica' ist lediglich die latinisierte Form des griech. Adjektivs ἑρμηνευτική (scil. τέχνη), das zu der ziemlich großen Wortfamilie ἑρμηνεύειν gehört. Gewiß macht die antike H. noch von vielen anderen Wörtern Gebrauch; trotzdem scheint es angebracht, den Inhalt des vorliegenden Artikels zur Hauptsache auf diese Wortfamilie zu konzentrieren, um Wiederholungen oder Überschneidungen mit anderen einschlägigen RAC-Artikeln (zB. *Allegorese, *Dolmetscher, *Exegese) zu vermeiden. Dazu ist Vorbedingung, die Bedeutungen der Wörter dieser Wortfamilie sowie ihrer lat. Übersetzungen in der heidn., jüd. u. christl. Antike zu präzisieren. (Vgl. v. Bormann 108/12.)

II. Griechisch-römisch. a. Die Wortfamilie ἑρμηνεύειν. Es hat den Anschein, daß sich die Bedeutungen dieser Wörter auf zwei umfangreiche Klassen verteilen, deren eine einer Bewegung ad extra entspricht, in welcher der Geist seine inneren Gehalte nach außen hin zur Kenntnis gibt, u. die man zusammenfassen kann unter dem Verb ‚ausdrücken'; die andere beschreibt demgegenüber äußere Sachverhalte, indem der Geist diese zu durchschauen sucht, was man häufig mit dem Verb ‚interpretieren' bezeichnen kann. Es ist kaum notwendig hinzuzufügen, daß es sich hier um eine rein prinzipielle Unterscheidung handelt, in der Praxis aber bestimmte Fälle keine

eindeutige Zuweisung zu einer der beiden Klassen zulassen.

1. *Die Bedeutung ‚ausdrücken'. α. Ἑρμηνεία als Sprechakt.* Ἑρμηνεία bedeutet dann die Sprache, Geschenk der Götter u. wesentliche Grundlage der menschlichen Gesellschaft (Xen. mem. 4, 3, 12), die Sprache der Sinneswahrnehmungen (Plat. resp. 7, 524b), die Sprache der Menschen (Aristot. an. 2, 8, 420b 17/20, wo ἑρμηνεία = διάλεκτος) u. bestimmter Tiere, die mittels der Zunge zustande kommt (Aristot. respir. 11, 176a 19; part. an. 2, 17, 660a 35f). Unter dieser Rücksicht bedeutet ἑρμηνεύειν einfach ‚reden' oder ‚sprechen', zB. λόγος τῇ πατρῴᾳ διαλέκτῳ ἑρμηνευόμενος, ‚eine in der originalen Sprache gesprochene Rede' (Corp. Herm. 16, 2 [2, 232, 5f Nock/Festugière]; vgl. ebd. 9, 10; frg. 23, 47 [1, 100, 22f; 4, 16, 10]). Innerhalb dieser sehr umfassenden Bedeutung werden einschränkende Differenzierungen vorgenommen. Wenn man dem Inhalt der ἑρμηνεία Rechnung trägt, bezeichnet dieses Wort eher die Rede als die Sprache, wie zB. in der bekannten Stelle Diod. Sic. 1, 8, 3, die W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur u. Götter (Basel 1959) 139_{25} so wiedergibt: ‚Indem sie jedem Gegenstand eine Bezeichnung (σύμβολα) beilegten, machten sie sich den Ausdruck (ἑρμηνείαν) all ihrer Gedanken u. Empfindungen verständlich'. In der gleichen Richtung wird die Bedeutung des Wortes noch weiter eingeschränkt in dem Titel des aristotelischen Werkes Περὶ ἑρμηνείας (De interpretatione), über den der Autor selbst kaum etwas sagt; doch darf man den Kommentar des Ammonios heranziehen (Comm. in Aristot. Gr. 4, 5, 5, 17/23), nach dem ἑρμηνεία hier nicht schlechthin jede Art von Rede bezeichnet, sondern lediglich den ἀποφαντικὸς λόγος, d. h. die Rede (den Satz), soweit sie (er) wahr u. falsch sein kann (vgl. Aristot. interpr. 4, 17a 2/7).

β. Ἑρμηνεία als literarische Form. Hier liegt der Ton nicht auf dem Akt des Sprechens, sondern auf der Art u. Weise. Auf der untersten Stufe hat ἑρμηνεία den Sinn ‚in Worte fassen', wie zB. Plat. Theaet. 209a; man spricht auch von der ‚Art u. Weise des Ausdrucks': τρόπος τῆς ἑρμηνείας (Procl. in Plat. Alc. 54, 119, 17f Westerink), eine Formulierung, die auch der Kommentator Heraklit zur Kennzeichnung von Stellen verwendet, an denen Homer sich einer allegorischen Ausdrucksweise bedient (quaest. Hom. 5, 14/6; vgl. noch Corp. Herm. 14, 1 [2, 222, 9 N./F.]: μυστικώτερον αὐτὰ ἑρμηνεύσας, ‚en les exprimant d'une manière plus secrète' [Übers. Festugière]). In einem mehr technischen Sinn kann das Wort ein literarisches Genos bezeichnen, das mehr oder weniger fest umrissen ist: Der Mythos, sofern er eine literarische Form darstellt, die im Gegensatz zur klaren, nüchternen Rede steht, wird von Maximos v. Tyros ἑρμηνεύς genannt (4, 5 [45, 14 Hobein]); der platonische Dialog wird als τὸ διαλογικὸν εἶδος τῆς ἑρμηνείας bezeichnet (Proleg. philos. Plat. 15, 49 [31 Westerink]); ein zu langes poetisches Zitat innerhalb eines philosophischen Textes könne zum Ziel haben, τὸ εἶδος τῆς προκειμένης ἑρμηνείας aufzulockern (Procl. in Plat. Alc. 135, 292, 3f W.). Wenn die so benannte literarische Form Gegenstand einer künstlerischen oder ästhetischen Wertung ist, erhält ἑρμηνεία die Bedeutung ‚Stil', wie schon bei Diogenes v. Apollonia: ἑρμηνεία ἁπλῆ καὶ σεμνή, ‚schlichter u. würdiger Stil' (VS 64 B 1); vgl. zu Heraklit: Diog. L. 9, 7: ἥ τε βραχύτης καὶ τὸ βάρος τῆς ἑρμηνείας, ‚die Kürze u. Wucht seines Stils'. Aber vor allem denkt man für diese Bedeutung an den bekannten Titel Περὶ ἑρμηνείας des Demetrios(?), dessen Datum nicht sicher zu bestimmen ist (um 270 vC. nach G. M. A. Grube, A Greek critic. Demetrius on style [Toronto 1961] 56; 1. Jh. nC. nach D. M. Schenkeveld, Studies in Demetrius on style, Diss. Amsterdam [1964] 135/48; s. auch die maßgebende Edition dieses Traktates durch W. Rhys Roberts, Demetrius on style [Cambridge 1902] u. ders., The Greek words for ‚style': ClassRev 15 [1901] 252/5); Ammon. Philos. in Aristot. int. (Comm. in Aristot. Gr. 4, 5, 4, 27/5, 1) versteht ἑρμηνεία bei Demetrios als ἡ λογογραφικὴ ἰδέα (‚prose style': Rhys Roberts, Demetrius aO. 60) u. unterscheidet diese Bedeutung des Wortes nachdrücklich von der im Titel des aristotelischen Werkes.

2. *Die Bedeutung ‚interpretieren', ‚auslegen'.* Wenn Heraklit vom Orakelgott in Delphi sagt: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, der Gott ‚offenbart nicht, verbirgt nicht, sondern gibt Zeichen' (VS 22 B 93 = frg. 14 Marcovich), so ist ihm bereits das Problem der H. bewußt geworden. Doch bedarf auch seine eigene Aussage der Erklärung, um voll verständlich zu sein (s. zB. schon die Bedeutungsnuancen von σημαίνει: die Erl. von Marcovich aO. zSt.). Die von Platon (Phaedr.

275c/e) treffend formulierte Beobachtung, daß eine geschriebene Aussage, wenn sie nach ihrem Sinn hinterfragt wird, nicht selbst Antwort geben kann, ist der sachliche Grund für den Ursprung einer eigenen literarischen Gattung, der Erläuterungsliteratur in ihren verschiedenen Arten (Kommentare, Scholien, Wörterbücher usw.). Zunächst nur mündlich vorgenommen, dann schriftlich fixiert, beginnend mit den ὑπομνήματα/commentaria des Aristarchos v. Alex. (2. Jh. vC.), begleitet sie die originalen literarischen Leistungen bis auf den heutigen Tag (zu ihrer Entwicklung in der Antike s. Schreckenberg 1180/8; Pfeiffer, History 212/20. 310 s. v. ὑπόμνημα bzw. Geschichte 260/70. 371 s. v.; speziell zur Interpretation im juristischen Bereich L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechts [Wien 1953] 844/52). – Da für ἑρμηνεύειν im Sinne von Interpretation u. Sp. 732/6 zahlreiche Beispiele geboten werden, sei hier nur einiges Charakteristische genannt. Porph. ep. ad Aneb. 2, 9b (21, 9 Sodano): ἑρμηνεία τῶν συμβόλων, ‚Deutung der Symbole' (vgl. ebd. 2, 12c [24, 8/25, 2 S.]: τοὺς [...] μύθους [...] ἑρμηνεύειν, ‚die Mythen interpretieren'; zu diesem Text, in dem der Mythos Objekt der hermeneia ist, vergleiche man die o. Sp. 726 zitierte Stelle aus Maximos v. Tyros, wo der Mythos selbst als ἑρμηνεύς, ‚Interpret', bezeichnet wird). Im gleichen Sinne, wenn auch ein wenig anders nuanciert, hat ἑρμηνεύς die Bedeutung ‚Sprecher'; so zB. Plotin. enn. 1, 2 (19), 3, 30: der Gedanke (λόγος) in der Seele ist der ἑρμηνεύς, der ‚Sprecher', des Intellekts; vgl. schon Anaxag.: VS 59 A 101: λόγος ... τοῦ νοῦ ἑρμηνεύς, ‚der Logos Sprecher des Intellekts' (zu dieser textkritisch wie sachlich schwierigen Stelle s. D. Lanza, Anassagora [Firenze 1966] 173 zSt.; diese Auffassung von hermeneus kann sich sowohl auf den Akt des ‚Ausdrückens' wie auf den des ‚Interpretierens' beziehen, je nachdem der Ton auf den Inhalt des Gedankens oder auf den Denkenden selbst gelegt wird: der Logos ist der Interpret des Intellekts, aber ebenso der Sprecher, der dem Inhalt des Intellektes Ausdruck verleiht). Hierher gehört auch die Verwendung von ἑρμηνεύειν bei Plat. resp. 5, 453c. Der Bedeutung ‚Sprecher' schließt sich an die Spezifizierung ‚Vermittler, Agent, Makler', zB. Ptol. Math. tetr. 4, 4, 181: γάμων ἑρμηνεύς, ‚Heiratsvermittler'; POxy. 1517, 6 (3. Jh. nC.): ἑρμηνεὺς ἐλαίου, ‚Handelsvertreter für Öl' (weitere Belege bei Preisigke, Wb. 1, 599f s. v.). – Ein Sonderfall der Interpretation ist die ‚Übersetzung', sowohl innerhalb der gleichen Sprache die Übertragung eines poetischen Textes in Prosa (πεζῶς ἑρμηνεύειν, Hermog. meth. 30 [Rhet. Gr. 2, 451, 4 Spengel]) als auch u. öfter die von einer Sprache in eine andere. Im letzteren Fall bedeutet ἑρμηνεύς Interpret im Sinne des (mündlichen) Übersetzers, des *Dolmetschers, zB. Plat. Phileb. 16a; Xen. exped. 1, 2, 17, u. ἑρμηνεύειν (mündliches) Übersetzen (ebd. 5, 4, 4), manchmal durch Präfixe erweitert, zB. Corp. Herm. 16, 1f: μεθερμηνεύειν ‚(schriftlich) übersetzen', ἀνερμήνευτος, ‚nicht übersetzt'.

b. Die Wortfamilie interpretari. Mit interpretari wird gewöhnlich ἑρμηνεύειν wiedergegeben, so zB. in den alten lat. Übersetzungen Iren. haer. 3, 21, 1f (2, 110/4 Harvey) u. Rufin. h. e. 5, 8, 10/4 (GCS Eus. 2, 1, 447/9) des gleichen griech. Textes (Eus. h. e. 5, 8, 10/4 [vgl. u. Sp. 730]), in denen interpretari (im Sinne von ‚übersetzen') u. interpretatio systematisch für ἑρμηνεύειν u. ἑρμηνεία stehen. (Vgl. M. Fuhrmann, Interpretatio. Notizen zur Wortgeschichte: Sympotica, Festschr. F. Wieacker [1970] 80/110.) Ἑρμηνεύειν, interpretari, u. die anderen Wörter dieser Wortfamilie haben nicht nur die Bedeutung ‚interpretieren', ‚auslegen', sondern auch u. vor allem ‚ausdrücken'. Das bezeugen die geläufige Übersetzung des Titels Περὶ ἑρμηνείας des Aristoteles mit De interpretatione wie auch antike Definitionen der interpretatio, zB. Boeth. herm. sec. 1 prooem. (2, 6, 4f Meiser; PL 64, 394): Interpretatio namque est vox articulata per se ipsam significans (vgl. herm. pr. 1 prooem. [1, 32, 11f M.; PL 64, 294]); Isid. orig. 2, 27, 3: Hanc (scil. elocutionem) Aristoteles ... Perihermeniam nominat, quam interpretationem nos appellamus; scilicet quod res mente conceptas prolatis sermonibus interpretetur . . . Andere Beispiele u. Sp. 737.

III. Hellenistisches Judentum. a. Die beiden Logoi bei Philon. Philon übernimmt die stoische Unterscheidung von ‚ausgesprochenem Logos' (λόγος προφορικός) u. ‚innerem Logos' (λόγος ἐνδιάθετος), wobei der letztere sich auf den Gedanken (διάνοια), der erstere auf den Ausdruck (ἑρμηνεία) bezieht (vit. Moys. 2, 129; quis rer. div. her. 108, wo die ἑρμηνεῖαι als Akte des Logos verstanden werden, ebenso congr. erud. gr. 17; quod det. pot. insid. 68 u. virt. 193 wird präzisiert:

ἑρμηνεία ist der mündliche Ausdruck). An anderen Stellen wird der ‚ausgesprochene Logos', wieder ἑρμηνεία genannt, einfach den ausgedrückten Dingen (διερμηνευόμενα πράγματα: migr. Abr. 12; vgl. spec. leg. 4, 60: ἑρμηνεῖς πραγμάτων λόγοι) gegenübergestellt. Aber die geläufigste Vorstellung bleibt doch λόγος ἑρμηνεὺς διανοίας, der Logos als Dolmetscher des Gedankens (migr. Abr. 81; vgl. leg. all. 1, 74, wo sich gegenüberstehen der Gedanke, der ausgedrückt werden soll [ἑρμηνεῦσαι τὸ νοηθέν], u. das erklärende Wort [ἑρμηνευτικὸς λόγος]). Andererseits stehen für Philon Sprache u. Gedanke in einem geschwisterlichen Verhältnis (λόγος ἀδελφὸς διανοίας: quod det. pot. insid. 40), was ihm die Gelegenheit bietet, die Verbindung von Sprache u. Gedanken, d. h. also den Akt der ἑρμηνεία, an zwei Brüderpaaren des AT zu illustrieren, nämlich an Abel u. Kain (migr. Abr. 71/5), u. vor allem an Moses u. Aaron (ebd. 78/81; quod det. pot. insid. 39f. 120/9). Zu den beiden Logoi u. ihrem Verhältnis zur H. vgl. Otte 131/42. – Wenn man in diesem Zusammenhang statt der Wahrheit die Kunst nimmt, bekommt auch hier ἑρμηνεία die Bedeutung ‚Stil'. Philon weist zB. der Rhetorik die Aufgabe zu, für jede Situation den ihr entsprechenden u. angemessenen Stil zu finden (τὴν πρέπουσαν ἑρμηνείαν: cherub. 105). So scheint ihm zB. ein Schriftwort (‚Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde': Gen. 4, 10) zugleich durch Gedankenreichtum (νοημάτων εὕρεσις) u. ‚Schönheit des Stils' (κάλλος ἑρμηνείας) ausgezeichnet (quod det. pot. insid. 79).

b. Die anderen Bedeutungen von ἑρμηνεία. An manchen Stellen bei Philon ist die Verwendung des Wortes ἑρμηνεία nicht eindeutig zu ermitteln. In exegetischem Zusammenhang ist man versucht, ihm die Bedeutung ‚Auslegung' zu geben, so zB. vit. cont. 28: ῥητὴ ἑρμηνεία, ‚wörtliche Auslegung', deren Elemente Symbole für etwas Verborgenes sind; aber selbst hier ist die Bedeutung ‚wörtlicher Text' wahrscheinlicher (vgl. F. H. Colson, Philo 9 [London 1941] 128_b zSt.). Dagegen kommt die Bedeutung ‚Übersetzung' häufig u. eindeutig vor. Philon nennt zB. die ins Griechische übersetzte Etymologie eines hebr. Namens ἑρμηνεία (leg. all. 3, 95f u. ö.). Vor allem aber wird das Wort gebraucht, um in der griechischsprachigen jüd. Literatur die Übersetzung der Hl. Schrift durch die Siebzig (Septuaginta) zu bezeichnen. Möglicherweise ist der **Aristeas-Brief (3; vgl. 11. 15) das erste Dokument, in dem in diesem Zusammenhang von der ἑρμηνεία τοῦ θείου νόμου, ‚Übersetzung des hl. Gesetzes', die Rede ist. Flavius Josephus verwendet den Ausdruck in der gleichen Weise (ant. Iud. 12, 87); an anderer Stelle (c. Ap. 1, 54) verwendet er μεθερμηνεύειν um auszudrücken, daß er bei Abfassung seiner Antiquitates die Bibel zugrunde gelegt hat.

IV. Christlich. a. Die Bedeutung ‚Übersetzung'. Die Bedeutung ‚Übersetzung' wird vor allem gebraucht für die LXX, die im Gefolge der oben genannten jüd. Autoren von den griech. christl. Schriftstellern ganz geläufig ἑρμηνεία genannt wird. Von den zahlreichen Beispielen, in denen auch die anderen Wörter dieser Wortfamilie verwendet werden, seien nur aufgeführt Iren. haer. 3, 21, 1f (zit. Eus. h. e. 5, 8, 10/4 [s. o. Sp. 728]); Clem. Alex. strom. 1, 148, 1/50, 5; Cyrill. Hieros. catech. 4, 34 (PG 33, 497 A/C); Epiph. mens. 3 (PG 43, 241 C/4 A). Die lat. christl. Schriftsteller verwenden mit Vorliebe die Wörter der Wortfamilie interpretari (s. o. Sp. 728 u. noch Isid. orig. 6, 4, 1/5). – Aber diese Bedeutung weitet sich über den Spezialfall der Bibelübersetzungen hinaus auf die Übersetzung ganz allgemein aus, was schon an der Mehrzahl der Stellen in der LXX u. im NT sichtbar wird, an denen ἑρμηνεία usw. verwendet werden (1 Cor. 12. 14; vgl. J. G. Davies, Pentecost and glossolalia: JournTheolStud NS 3 [1952] 228/31; *Glossolalie). Wie Philon haben sich auch christliche Schriftsteller mit der griech. Übersetzung der Etymologie hebräischer Eigennamen befaßt, wobei sie Handbücher ähnlich dem Liber interpretationis hebraicorum nominum des Hieronymus (CCL 72, 59/161) zu Hilfe nahmen. Theodoret gibt den Titel des entsprechenden Werkes an, das er selbst benutzte: Τῆς τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνείας βίβλος (in 1 Reg. quaest. 59 [PG 80, 584 C]; vgl. 54 [576 C/7 A]). Hier ist dann ἑρμηνεύς der Übersetzer, vor allem der mündliche Übersetzer, der Dolmetscher, wie schon in der Bemerkung des Papias, Marcus sei der ἑρμηνευτής des Petrus gewesen (Rufin übersetzt interpres: Eus. h. e. 3, 39, 15 [GCS Eus. 2, 1, 290f]; zu den verschiedenen Auffassungen über diese Tätigkeit des Marcus s. E. Stauffer, Der Methurgeman des Petrus: Ntl. Aufsätze, Festschr. J. Schmid [1963] 282/93; kritisch zu Stauffers eigener Erklärung W. C. van Unnik, Sparsa collecta [Leiden 1973]

70f). Athan. vit. Anton. 74 (PG 26, 945B) heißt es von Antonius: ἔλεγε δι' ἑρμηνέως, τοῦ καλῶς τὰ ἐκείνου διερμηνεύοντος, ,er sprach mit Hilfe eines Dolmetschers, der seine Worte gut übersetzte'; PsSerap. Thmuit. sacr. 11, 4 (2, 170, 1 Funk) werden unter den Assistenten des Bischofs auch ἑρμηνεῖς, interpretes, erwähnt, die nach Epiph. expos. fid. 21, 11 (GCS Epiph. 3, 522, 22f) die Aufgabe haben, die Lesungen u. Homilien für die der jeweiligen Sprache nicht Mächtigen zu übersetzen. Auch im Lateinischen ist interpres der ,Übersetzer', ,Dolmetscher', zB. Isid. orig. 10, 123.

b. Die Bedeutung ,Erklärung', ,Auslegung'. Wenn im folgenden auf die Gesetzes- u. Rechtsinterpretation in der christl. Zeit nicht näher eingegangen wird, so hat das seine Berechtigung darin, daß im juristischen Bereich die überkommenen Auslegungsregeln ihre Gültigkeit behielten (,Die Rechtsschule war klassizistisch, aber nicht ausgesprochen christlich': Schulz 378) u. auch innerkirchlich angewendet wurden (s. zB. A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian u. Cyprian [1930]). Justinian I schließlich nahm mit Berufung auf die imperialis maiestas für sich allein das Recht in Anspruch, Gesetze zu geben u. zu interpretieren (Cod. Iust. 1, 14, 12 vJ. 529; 1, 17, 2, 21 vJ. 533). Nach Joh. Mal. chron. 18 (PG 97, 661C) verbot Justinian, daß in Athen Philosophie gelehrt u. Gesetzesinterpretation betrieben werde. Es ist also begründet, die Darstellung der H. im antiken Christentum auf die Auslegung der Hl. Schrift zu konzentrieren. – Ein Autor der Karolingerzeit wie Joh. Scotus Eriugena gibt dem Wort interpretatio zu Recht neben der Bedeutung ,Übersetzung' die Bedeutung *,Exegese', ,Auslegung' (multiplex interpretatio, vgl. R. Roques, Libres sentiers vers l'érigénisme [Roma 1975] 100/4). Er wiederholt damit eine ganze patristische Tradition, zB. Rufin. Orig. in Jos. hom. 23, 4 (GCS Orig. 7, 445, 12), wo die Rede ist von bestimmten biblischen Ortsnamen, quae mysticam quandam interpretationem contineant. In diesem Zusammenhang bedeutet ἑρμηνεύς ,Exeget', ein Titel, den Greg. Thaum. paneg. in Orig. 15, 181 (SC 148, 170, 39) dem Origenes beilegt u. der eine doppelte Aufgabe beinhalte: Gottes Wort verstehen u. es den Menschen auslegen. Darum kann man dem gleichen Wort auch den naheliegenden Sinn (bevollmächtigter, stellvertretender) ,Sprecher' geben, zB. Clem. Alex. protr. 9, 87, 4: Paulus ist der ἑρμηνεύς der göttlichen Stimme; strom. 7, 106, 4: Glaukias, der Lehrer des Gnostikers Basilides, war der ἑρμηνεύς des Petrus; nach Papias (bei Eus. h. e. 3, 39, 15, s. o.) hatte der gleiche Petrus als weiteren ἑρμηνευτής den Evangelisten Markus auch in dem Sinne, daß dieser alles berichtet hat, was er während seiner Dolmetschertätigkeit von Petrus über die Worte u. Taten des Herrn hörte. Isid. orig. 10, 123 kennt für interpres ebenfalls die Bedeutung ,Sprecher'. Ἑρμηνεία im Sinne von ,Exegese' kann schließlich auch in gewissem Sinne das schriftliche Werk selbst bezeichnen; so hat nach Theodrt. h. e. 2, 3, 8 ein gewisser Theodor v. Perinthos oder Herakleia die ἑρμηνεία der göttlichen Evangelien verfaßt.

c. Die Bedeutung ,Ausdruck'. Der Index von O. Stählin zu Clemens v. Alex. (GCS Clem. Alex. 4, 426 s. v.) kennt für ἑρμηνεία nur die beiden Bedeutungen ,Erklärung' u. ,Übersetzung' (vielleicht rührt von daher die gleiche Bedeutungsbeschränkung in Lampe, Lex. s. v., hier allerdings auf die ganze griech. patristische Lit. ausgedehnt). Dabei ist übersehen, daß wie in der ganzen profanen u. jüd. Gräzität auch bei Clemens das Wort öfter ,Ausdruck' bedeutet. So sicher strom. 5, 46, 1f, wo συμβολικὴ ἑρμηνεία als Synonym συμβολικὴ φράσις neben sich hat. Ebd. 1, 180, 3 bezeichnet τὸ πλάσμα τῆς ἑρμηνείας den bildlichen Ausdruck wie zB. die Metapher u. den Mythos. Ebd. 8, 20, 5 ist ἡ τῆς διανοίας ἑρμηνεία die Manifestation des Gedankens durch die Sprache; die gleiche Definition paed. 3, 8, 1. Es versteht sich von selbst, daß Clemens damit in der griech. patristischen Literatur keineswegs allein steht, vgl. zB. Greg. Nyss. in Eccl. hom. 7 (5, 411, 3/6 Jaeger/Alexander), wo gesagt wird, daß ,über alle Namen erhaben sein' (vgl. Phil. 2, 9) gleichbedeutend sei mit ,jeden sprachlichen Ausdruck (ἑρμηνευτικὴ φωνή) übersteigen'. – Diese Vorbemerkungen semantischer Art waren notwendig, um die Erörterung des Wesens der H. auf eine sichere Grundlage zu stellen.

B. Griechisch-römisch. I. Objekte der Hermeneutik. a. Poetische Texte. Die klass. Ausführungen darüber bietet die erste Hälfte des platonischen Dialogs Ion: 1) der Rhapsode, der Sänger, ist Interpret (ἑρμηνεύς) der Gedanken des Dichters (530c); 2) die Dichter sind die Interpreten (ἑρμηνῆς) der Götter (534e); 3) infolgedessen sind die Rhapsoden Interpreten der Interpreten (ἑρμηνέων

ἑρμηνῆς: 535a). Vgl. H. Flashar, Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie (1958) 32f.

b. Mythen u. Symbole. Siehe die beiden Stellen Porph. ep. ad Aneb. 2, 9b. 12c (21, 9; 24, 8 Sodano; o. Sp. 727).

c. Gesetze. Leg. 10, 907d äußert Platon die Absicht, dem Vorwort zu den Gesetzen über die Gottlosigkeit nun diese Gesetze im Wortlaut folgen zu lassen, wobei der Wortlaut gleichsam der Interpret, d. h. der Herold der Gesetze sei (λόγος ... τῶν νόμων ἑρμηνεύς). Andererseits müßten die Hüter der Gesetze fähig sein, diese mit Worten zu erklären u. ihnen durch Taten Geltung zu verschaffen (λόγῳ ... ἑρμηνεύειν ... καὶ τοῖς ἔργοις συνακολουθεῖν; ebd. 12, 966b). Ebd. 6, 759c/e ist die Rede davon, Personen zu bestellen, die die aus Delphi kommenden Kultgesetze zu erklären haben; sie tragen die Amtsbezeichnung ἐξηγηταί. Hier liegt jedenfalls der Anfang der später sich entwickelnden juristischen H. (Schreckenberg 1188/94).

d. Werke der bildenden Kunst. Nicht nur Gedichte, Mythen u. Gesetze als im letzten Stadium ihrer Entwicklung schriftlich fixierte Dokumente unterliegen der H. Nach Orig. c. Cels. 4, 48 erklärte (παρερμηνεύει) der Stoiker Chrysippos ein Gemälde in Samos, das Zeus u. Hera in einer obszönen Situation darstellte: Hera sei die Materie, die die Keimkräfte (σπερματικοὶ λόγοι) Gottes, in der Gestalt des Zeus, empfange u. in sich bewahre zur ordnungsgemäßen Gestaltung des Universums. Diese Anwendung der H. auf ein Bild erinnert an das ,Gemälde des Kebes', einen kynisch-stoisch u. neupythagoreisch inspirierten Dialog, der ebenfalls die Erklärung (ἐξήγησις: Ceb. 3, 1 [D. Pesce, La Tavola di Cebete (Brescia 1982) 44]; R. Schleier, Tabula Cebetis [1974]) eines Gemäldes zum Inhalt hat. Auch Porphyrios bedient sich in seinem Werk De statuis einer raffinierten Interpretation, um gewisse Details an den Götterstatuen des griech. u. ägypt. Pantheons zu rechtfertigen. So zB. in bezug auf das Ei, das aus dem Mund des Gottes Kneph hervorgeht: ,es bedeutet den Kosmos' (ἑρμηνεύειν ... τὸν κόσμον: stat. frg. 10 [18*, 19 Bidez, der ἑρμηνεύουσιν konjiziert], aus Eus. praep. ev. 3, 11, 46); das diese Auffassung tragende allgemeine Prinzip findet man stat. frg. 1 ([1*, 5f B.], aus Eus. praep. ev. 3, 7, 1) ausgesprochen, wo Porphyrios die Ansicht vertritt, daß die Informationen über die Götter ,ebenso aus ihren Bildern wie aus Büchern' herauszulesen seien.

e. Riten der Mysterienkulte. Plutarch bemerkt mehrfach, daß die Ansichten der Vorfahren über die Götter nicht nur durch die Entschlüsselung der Mythen u. der Dichtungen, sondern vor allem der Initiationsriten (περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμοί) u. der Symbolhandlungen in den Mysterienkulten (τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις) gewonnen werden müßten (frg. 157, 1 [95, 23/5 Sandbach], aus Eus. praep. ev. 3, 1, 1); vgl. ebenfalls Is. et Os. 3, 352C, wo empfohlen wird, das, was in den Isismysterien bzgl. der Götter vorgezeigt u. getan wird (τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα), nüchtern zu hinterfragen u. über die darin enthaltene Wahrheit nachzudenken (s. O. Casel, De philosophorum Graecorum silentio mystico = RGVV 16, 2 [1919] 88f). Numenios zog sich den Groll der eleusinischen Göttinnen zu, weil er durch eine die Schweigepflicht verletzende Erklärung (interpretando) ihre Mysterien der Öffentlichkeit preisgegeben hatte (Numen. frg. 55 des Places). Nach Marin. vit. Procl. 33 (27 Boissonade) erklärte (ἀνέπτυξεν) Proklos auf philosophische Art die Handlungen u. Worte (δρώμενα καὶ λεγόμενα) der Mysterien der Göttermutter u. des Attis. – All diese Zeugnisse belegen übereinstimmend, daß eine hermeneutische Methode auf den rituellen Vollzug der Mysterien angewendet wurde.

f. Musik. Die ps-plutarchische Schrift De musica bezeugt die musikalische Verwendung des Wortes ἑρμηνεία, wo es die Bedeutung ,Interpretation' im Sinne von musikalischem Vortrag hat. Ihr Gegenstand sind dann musikalische Kompositionen, πεποιημένα oder ποιήματα. Von daher die Formulierung: ,Interpretation, die die Komposition zu Gehör bringt' (τῆς ἑρμηνείας τῆς τὰ πεποιημένα παραδιδούσης: 32, 1142D; vgl. 36, 1144D).

g. Orakel. Platon setzt beide, H. u. *Divination, an mehreren Stellen in Beziehung, u. zwar in zweifacher Weise: 1) werden die beiden Künste nebeneinandergestellt (polit. 260d) u. die die Mantik Ausübenden für ἑρμηνευταί, von den Göttern beauftragte Sprecher bei den Menschen, ausgegeben (ebd. 290c); in gleicher Bedeutung scheint er epin. 975c die Mantik als Sonderfall der ἑρμηνευτική (τέχνη) zu betrachten. 2) Demgegenüber wird an anderer Stelle gesagt, daß die Seherkunst, da sie dem Menschen nur im Zustand der Bewußtlosigkeit (Schlaf, krankhafte Ohnmacht,

Verzückung) zuteil werde, eine vernünftige Auslegung benötige, die nicht den Sehern selbst, sondern den ‚Propheten' zukomme, deren Aufgabe es sei, die Offenbarungen der Orakel authentisch zu deuten (Tim. 71e/2b). Dies letztere ist besonders bemerkenswert, da es zahlreiche Zeugnisse dafür gibt, daß die ursprünglichen, gleichsam ‚rohen' Äußerungen der Orakel eine Deutung erforderten, um überhaupt den Ratsuchenden vermittelt werden zu können. Diese Interpreten, deren Existenz nachgewiesen ist, hießen gewöhnlich ἐξηγηταί (A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité 2 [Paris 1879] 215/26), aber auch χρησμολόγοι (Clem. Alex. strom. 1, 132, 1; vgl. J. Fontenrose, The Delphic oracle [Berkeley/Los Angeles/London 1978] 152/8). Die Orakelsammlung des Porphyrios in De philosophia ex oraculis haurienda bietet über den Wortlaut der Orakel hinaus hermeneutische Erörterungen dieser Texte. So informiert uns jedenfalls Eusebios (praep. ev. 4, 9, 3 = Porph. orac. ex philos. haur. 1 [118 Wolff]), wenn er sagt, daß Porphyrios ein Apollonorakel, das er anführt, im Detail erklärt u. ihm dabei die folgende Deutung gibt (ἐπεξηγεῖται τὸν χρησμὸν ἑρμηνεύων ὧδε). Eine andere Form der Mantik war die etruskische u. griech. Eingeweideschau (μαντεία διὰ σπλάγχνων, haruspicina [ars]; *Haruspex), die zB. Porphyrios abst. 2, 51 behandelt (vgl. Bouché-Leclercq aO. 1, 166/74]); die Constitutiones apost. (die die religiösen Verhältnisse des Orients um die Mitte des 4. Jh. spiegeln, einschließlich des Heidentums) erwähnen unter den verschiedenen Leuten, die die Mantik praktizieren, auch den Eingeweideschauer, der hier παλμῶν ἑρμηνεύς, ‚Deuter der Zuckungen', genannt wird (8, 32, 11 [1, 536, 5 Funk]; H. A. Diels, Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents u. Orients 1/2 = AbhBerlin 1907/08). Die Lateiner verwenden in der gleichen Bedeutung das Wort interpres; Cicero, der div. 1, 34f einige mantische Praktiken aufzählt, die carent arte (also Praktiken der ‚natürlichen' Mantik: Träume, ekstatische Zustände, Orakel, Vorzeichen), merkt bezeichnenderweise an, daß sie in gleicher Weise ihrer Interpreten bedürfen, wie die Philologen Interpreten der Dichter sind (quorum omnium interpretes, ut grammatici poetarum, ...). Leg. 2, 20f. 30 erwähnt Cicero das Priesteramt der Auguren, die die Zeichen aus der Vogelschau (*Augurium) zu deuten (interpretari) haben.

h. Wille der Götter u. Gebet der Menschen. Platonische u. Platon zugeschriebene Texte sprechen von der Mittlerfunktion der Dämonen, die die an die Menschen gerichteten Botschaften der Götter überbringen u. umgekehrt; sie sind also in diesem doppelten Sinne autorisierte ‚Sprecher'. Platon drückt diese Funktion conv. 202e mit dem Wort ἑρμηνεύειν aus (wo er hinzufügt, daß dies die Grundlage aller Mantik u. der verschiedenen religiösen Riten sei); epin. 984e u. 985b im selben Kontext mit anderen Wörtern dieser Wortfamilie. Apul. Socr. 6, 133 wird mit ausdrücklichem Bezug auf Platon das Wort interpres verwendet.

II. Hermes u. die Hermeneutik. a. Hermes als Erfinder der Rede. Eine ziemlich alte griech. Tradition identifiziert den Gott *Hermes mit dem Logos in verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes oder gleicht ihn diesem an. Diese Beziehung wurde mindestens seit Platon noch zusätzlich gestützt durch die Etymologie, die den Bezug auf die Wortfamilie ἑρμηνεύειν herstellte. Diese Feststellung wird in keiner Weise dadurch entkräftet, daß die Philologen heutzutage die Richtigkeit einer solchen Etymologie skeptisch beurteilen (vgl. P. Chantraine, Dict. étym. de la langue grecque 1 [Paris 1968] 374a s. v. Ἑρμῆς). Der grundlegende Text bei Platon ist Crat. 407e/8b: Der Name ‚Hermes' hat einen Bezug zur Rede ganz so wie das Dolmetscher(ἑρμηνεύς)-Sein; denn ‚Hermes' bedeutet τὸ εἴρειν ἐμήσατο, ‚er hat das Reden erfunden'. Statt zur Rede (λόγος) selbst macht Platon Hermes vielmehr zum *Erfinder der Rede. Vgl. ebd. 408b/d: Pan ist entweder die Rede oder der Bruder der Rede, wenn er schon ein Sohn des Hermes ist. Obgleich der Stoiker Diogenes v. Babylon diese Auffassung zurückwies (frg. 90 [SVF 3, 234, 38f]), wurde sie durch mehrere Generationen von antiken Polygraphen wiederholt, vielleicht von Hekataios v. Abdera an: Weil Hermes die Griechen alles gelehrt hat, was sich auf die Sprache (ἑρμηνεία) bezieht, erhielt er von ihnen diesen seinen Namen (Diod. Sic. 1, 16, 1 [FGrHist 264 F 25 (3A, 26, 3f)]). Auf der gleichen Linie liegt es, wenn der jüd. Historiker Artapanos (2. Jh. vC.) meint, daß Moses selbst ‚Hermes' genannt worden sei wegen seiner ἑρμηνεία, der Offenbarung der hl. Schriften (aus Alex. Polyh. zitiert bei Eus. praep. ev. 9, 27, 6 = FGrHist 726 F 3 [3C, 2, 682, 22/4]). – A.-J. Festugière, La

révélation d'Hermès Trismégiste 1[3] (Paris 1950) 69/73.

b. Hermes als die Sprache selbst. Auf der gleichen Etymologie beruhend ist die Bezeichnung des Hermes als Sprache eine Vereinfachung der im vorigen genannten als Erfinder der Sprache. So sagt Varro (ant. rer. div. frg. 250 Cardauns) nach Aug. civ. D. 7, 14: sermo ipse dicitur esse Mercurius ... ideo Ἑρμῆς Graece, quod sermo vel interpretatio, quae ad sermonem utique pertinet, ἑρμηνεία dicitur. Das Thema taucht im 2. Jh. nC. ziemlich häufig wieder auf. Es ist ein Element heidnischer Bildung, das die christl. Apologeten beibehalten (wie später auch Augustinus): Iustin. apol. 1, 21, 2 setzt Hermes in Beziehung zum christl. Logos, da Hermes der λόγος ἑρμηνευτικός sei (weitere Belege: K. v. Otto, Iustini opera 1, 1[3] [1876] 66_4). Clem. Alex. strom. 6, 132, 1 erinnert daran, daß Hermes für die Griechen der Logos sei, die Rede, wegen der ἑρμηνεία. Vielleicht ist hier (in Ermangelung einer passenderen Stelle) eine dunkle Anspielung des Apologeten Aristides (apol. 10, 3 [14, 11 Geffcken]) einzuordnen, der den Gott Hermes auf rein menschliche Maße reduziert, indem er aus ihm einen λόγων ἑρμηνευτής macht. In die gleiche Zeit gehört wahrscheinlich der Homerkommentator Heraklit, der mehrfach dasselbe Schema verwendet, sogar noch bestimmter: Wenn die vernünftige Rede (ὁ ἔμφρων λόγος) Hermes genannt wird, so gewiß mit Rücksicht auf die Etymologie (ἐτύμως), da er wie der ἑρμηνεύς alles dessen ist, was die Seele denkt (quaest. Hom. 72, 4f; vgl. 59, 9: Hermes ist der Logos, sofern er ὁ τῶν παθῶν ἑρμηνεύς, der Interpret der Gefühle, ist). Diese letzten Stellen bezeugen klar, daß die ἑρμηνεία, der Hermes seinen Namen verdankt, in den Bereich des Ausdrucks gehört: Der Logos, den der Gott symbolisiert, ist der stoische Logos prophorikos, oder in der Ausdrucksweise des Numenios (frg. 57 des Places): der λόγος προχωρητικός, der Logos, ‚den man nach vorne stößt'. Zur Reife gelangt diese auf der Etymologie gegründete traditionelle Auffassung schließlich bei Macrobius in einer Formulierung, die keinen Kommentar nötig hat: quia sermo interpretatur cogitationes latentes, Ἑρμῆς ἀπὸ τοῦ ἑρμηνεύειν propria appellatione vocitatus est (Sat. 1, 17, 5; ebenfalls 19, 9). Dieser Satz bestätigt überdies, daß das lat. Äquivalent für ἑρμηνεύειν im Sinne von ‚ausdrücken' interpretari ist, wie es ebenso für ἑρμηνεία u. interpretatio die o. Sp. 737 angeführte durch Augustinus überlieferte Erklärung Varros tut.

c. Hermes als Bote der Götter. Die Vorstellung, daß Hermes Bote (ἄγγελος, nuntius [o. Bd. 5, 54f]) der Götter sei, fand sich schon bei Platon (Crat. 407e) u. Varro (ant. rer. div. frg. 250 C.: Aug. civ. D. 7, 14). Damit wurde Hermes die Macht über die Sprache der Götter verliehen. Andere Autoren präzisieren u. sehen in Hermes den bevollmächtigten Sprecher der Götter u. rechtfertigen seinen Namen in dieser Funktion mit Hilfe der klass. Etymologie. So erklärt zB. Philon (leg. ad Gai. 99) die mit Flügeln versehenen Schuhe des Hermes mit der Notwendigkeit, als Künder (ἑρμηνεύς) u. Herold (προφήτης) göttlicher Weisungen, von welcher Funktion er seinen Namen beziehe, schnell beweglich zu sein. Für Heraklit (quaest. Hom. 28, 2f) schließlich repräsentiert Hermes als Bote der Götter die gesprochene Rede (λόγος ἑρμηνεύων) u. bezieht seinen Namen von dem Umstand, daß er den Gedanken zum Ausdruck bringt (ἡ κατὰ τὸν λόγον ἑρμηνεία). Vgl. o. unter a. u. b.; Verg. Aen. 4, 356 mit Komm. von A. S. Pease zSt.

d. Hermes als kosmogonisches Prinzip. Hippol. ref. 5, 7, 29 wird angedeutet, daß die Naassener dem Hermes, der griech. Entsprechung des ägypt. Osiris, eine besondere Verehrung zuteil werden ließen; Hermes, von ihnen λόγιος genannt, ist der Logos in der doppelten Funktion des Sprechers(?) (ἑρμηνεύς) u. des Demiurgen. Der etymologische Bezug ist deutlich, aber die präzise Bedeutung des griech. Wortes bleibt dunkel. Es fällt einiges Licht darauf von einer Stelle in Porph. stat. (frg. 8 [17*, 15f Bidez] aus Eus. praep. ev. 3, 11, 42), wo Hermes als sinnbildlich für den Logos, ‚den Schöpfer u. Offenbarer(?) (ἑρμηνευτικός) aller Dinge' angegeben wird; denn der Kontext ist ganz stoisch. Vielleicht finden diese beiden Attribute des Logos ihren gemeinsamen Nenner im ebd. (Z. 17f) erwähnten Logos spermatikos, der ‚sich durch alle Dinge erstreckt' (διήκων διὰ πάντων), u. der seinen symbolischen Ausdruck im ithyphallischen Hermes findet. Andererseits muß man diese Ausführungen aber auch in Beziehung setzen zu jüdischen u. christlichen Spekulationen über den Logos, der die doppelte Aufgabe übernommen hat, die Welt zu erschaffen u. Gott den Vater zu offenbaren.

e. Der Planet Merkur. Sein griech. Name

ist Hermes. Der Astrologe Vettius Valens (anthol. 1, 1 [4, 4f Kroll]) schreibt, daß er die ἑρμηνεία andeute, wahrscheinlich die ‚Beredsamkeit'. Das Zeugnis des Macrobius (somn. 1, 12, 14) ist klarer u. ausführlicher: Wenn die Seele den Zodiakos (Tierkreis) u. die Milchstraße verläßt, um auf die Erde hinabzusteigen, durchquert sie die verschiedenen Planetensphären u. empfängt von jeder die ihr eigentümlichen Funktionen (s. A. Kehl, Art. Gewand [der Seele]: o. Bd. 10, 955/9), in der Sphäre des Merkur: pronuntiandi et interpretandi (auszudrücken) quae sentiat, quod ἑρμηνευτικόν dicitur (zu interpretari s. o. Sp. 728 u. 737). Der Planet Merkur herrscht über Denken u. Sprache: A. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque (Paris 1899) 321/5.

C. Jüdisch. Mit Ableitungen von ἑρμηνεύειν geben griechische Bibelübersetzungen Derivate der Wurzel ljs u. von targem wieder: m^e^lîṣah (rätselhafter, anspielender Spruch) mit ἑρμηνεία (Sir. 47, 17; Prov. 1, 6; Hab. 2, 6; vgl. Behm 659 mit Anm. 2); melîs (Dolmetscher) mit ἑρμηνευτής (Gen. 42, 23; vgl. dazu Behm 659_3) u. m^e^turgām (verdolmetscht) mit ἑρμηνευμένη (Esr. 4, 8). Im nachbiblischen Judentum steht Midrasch für Auslegung, Erklärung, Kommentierung (H. L. Strack/G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midrasch[7] [1982] 222f). In der hebr. Bibel begegnet das grammatisch als aram. Infinitiv qal von dāraš zu bestimmende midraš nur 2 Chron. 13, 22; 24, 27. Die LXX übersetzt βίβλος bzw. γραφή; der Sache nach könnten aber durchaus auch interpretierte Zitate aus den in beiden Chronikstellen erwähnten Geschichtsquellen gemeint sein. In diesem Sinne begegnet das Wort in seinen nominalen wie seinen verbalen Formen in Qumran (4 Qfl 1, 14; 1QS 8, 15; CD 20, 6; vgl. 1QS 6, 24; 8, 26; S. Wagner, Art. dāraš: ThWbAT 2 [1977] 328f) u. dann später im rabbin. Sprachgebrauch. Daneben kommt aber das Verb auch in seiner biblischen Grundbedeutung ‚suchen, fragen nach, (nach)forschen' weiter vor.

I. Alttestamentlich. Die Auslegung biblischer Literatur reicht bis in die Bibel u. das Werden ihrer Texte zurück. Dabei unterstützte die aus allen volkstümlichen Literaturen bekannte Beweglichkeit von Erzählungen u. Motiven die nicht allein auf den semitischsprachigen Raum beschränkte Neigung, Gedanken u. Motive früherer Zeiten oder bestimmter Zusammenhänge dem Denken u. Fühlen späterer Epochen oder anderen Zusammenhängen anzupassen (Beispiele dieser historischen Adaptation bei I. L. Seeligmann, Voraussetzungen der Midraschexegese: Congress Volume Copenhagen 1953 = VetTest Suppl. 1 [Leiden 1953] 167/75). Da im Hebräischen Wort u. Sache ineinander übergehen, konnten gleichklingende Bezeichnungen stets auf Wesensverwandtschaft der bezeichneten Dinge deuten (Beispiele ebd. 157/9 mit der 158_1 genannten Lit.). Weiter riefen doppeldeutige Wörter Assoziationen beider Bedeutungen hervor, so daß wörtlich zitierten Stellen in einem Parallelismus membrorum neue Sinngehalte unterlegt werden konnten, ohne daß der Wortlaut verändert werden mußte (Beispiele mit weiterführender Lit. ebd. 159/67). In nachbiblischer Zeit gab die Aufeinanderfolge von Wörtern u. Abschnitten Anlaß zu noch weiterreichenden Wort- u. Gedankenspielereien (W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüd. Traditionslit. 1 [1899] 133; 2 [1905] 142f). – Deutungen der genannten Arten haben sich in vielen Schreibfehlern, Glossen, d. h. Einschiebseln in den ursprünglichen Text, u. anderen Zusätzen (zB. Zufügungen am Ende von Büchern u. erst recht praktisch selbständige Bücher wie Deutero- u. Tritojesaia), die die Textkritik herausgearbeitet hat, niedergeschlagen (grundlegend H. W. Hertzberg, Die Nachgeschichte atl. Texte innerhalb des AT: P. Volz/F. Stummer/J. Hempel [Hrsg.], Werden u. Wesen des AT [1936] 110/21). Das gilt bes. von den zahlreichen Glossen der prophetischen Bücher, die weder mit H. S. Nyberg, I. Engnell u. anderen Vertretern der skandinavischen Exegetenschule als Produkte rein mündlicher Überlieferung abgetan werden, denen nichts über die Echtheit bzw. Unechtheit der aufgezeichneten Texte zu entnehmen ist, noch mit G. Widengren u. a. letztlich auf die Verfasser selbst zurückgeführt werden dürfen (zu Einzelheiten des Beweisganges vgl. G. Fohrer, Die Glossen im Buche Ezechiel: ZAW 63 [1951] 35/8). Unscharfe Kriterien literarischer Authentizität lassen aber die Grenzen zwischen Erklärung im eigentlichen Sinne u. Auslegung durch Prophetie, Zuschreibung fremden Gedankengutes an anerkannte Persönlichkeiten u. Fälschung fließend werden (I. Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des AT [1971] 9). – Nur systematische Untersuchungen aller von der Textkritik anerkannten Zusätze können zeigen, nach welchen inhaltlichen u. theologischen Ge-

sichtspunkten u. formalen Kriterien im einzelnen glossiert wurde (für Ezechiel vgl. Fohrer aO. 39/48; für Amos, Hosea u. Micha Willi-Plein aO.). Um möglichst textimmanente Kriterien zu gewinnen, sah Fohrer die Prinzipien rabbinischer Schriftauslegung schon so lange vor ihrer schriftlichen Fixierung in Gebrauch, daß sich bereits die Glossatoren daran gehalten haben könnten (Fohrer aO. 44f). Diese durchaus naheliegende Vermutung übersieht aber, daß die herangezogenen 32 Regeln des Galiläers Rabbi Eliezer ben Jose (s. u. Sp. 746) teilweise nur Beobachtungen enthalten, die bereits Auslegung u. vor allem einen vollständigen Konsonantentext voraussetzen u. nicht zuletzt erst nachtalmudischen Ursprungs sein dürften (Willi-Plein aO. 4/7). Selbst nach den sieben bereits an Hillels Namen geknüpften hermeneutischen Regeln (s. u. Sp. 745) ist das Chaos der Glossen, Zusätze u. Schreibfehler nicht vollständig zu erklären, bes. wenn außer den Varianten des hebr. noch die des LXX-Textes berücksichtigt werden (Einzelheiten bei Koenig).

II. Frühjüdisch. Die innerhalb der Bibel nachweisbaren Auslegungstechniken gehen in frühjüdischer Zeit weiter u. verfestigen sich langsam in einem hermeneutischen System.

a. Qumran. Schriftauslegung spielte in Qumran eine überragende Rolle, denn außer der Kupferrolle u. einigen Fragmenten wurden in den 11 Höhlen praktisch nur biblische Texte u. Auslegungsliteratur gefunden. Die verschiedenen Arten hermeneutischer Texte können nur kurz angedeutet werden: neben pescharim, die biblische Texte wörtlich zitieren u. Satz für Satz auf die Gemeinde des neuen Bundes bezogen aktualisieren (zB. 1QpHab), stehen aktualisierende Nacherzählungen biblischer Stoffe (zB. 1QApGen), neben ausgesprochenen Targumen (zB. 4QtgLev) Schriften, die biblischen Büchern nachgebildet sind (vgl. 1QH), neben Stücken mit midraschartigen Zügen (zB. 4QPB; 1QSb) pseudepigraphische, die nicht zum hebr. Kanon gehören (zB. 4QPrNab). Auch von tendenziösen Neuprägungen biblischer Stoffe, die wie das Jubiläenbuch anscheinend nicht in Qumran entstanden sein dürften, wurden Bruchstücke gefunden. Von der zeitgenössischen jüd. Schriftauslegung unterscheidet sich die qumranische bes. dadurch, daß 1) neben dem Pentateuch die Propheten behandelt wurden u. 2) beide, Tora wie Nebi'im, fast gleichrangig als Grundlage der Ordnung der Gemeinde des neuen Bundes verstanden u. entsprechend ausgelegt wurden, 3) zumindest 1QpHab aus dem Text herausliest, was selbst dem Propheten noch unbekannt war (vgl. 7/12, bes. 7, 1f) u. 4) in der sog. Tempelrolle (vgl. aber den Versuch einer Deutung als Sektentora in B. Z. Wacholder, The dawn of Qumran [Cincinnati 1983]) häufig sogar den Wortlaut der Torah abändert. Hermeneutische Prinzipien u. exegetische Methode, darunter wichtige Einzelheiten zur Natur des pescher, sind aber nur unzureichend bekannt, weil die Qumranleute ihr Schriftverständnis u. ihre Auslegungstheorie selbst nicht thematisiert haben (zum Forschungsstand neben W. H. Brownlee, Biblical interpretation among the sectaries of the Dead Sea Scrolls: BiblicArcheol 14 [1951] 54/76 u. ders., The midrash pesher of Habakkuk [Missoula, Mont. 1979]; K. Elliger, Studien zum Habakuk-Komm. vom Toten Meer [1953] bes. 118/64; G. Vermes, The Qumran interpretation of scripture in its historical setting: AnnLeedsUnivOrSoc 6 [1966/68] 85/97 bzw. ders., Post-biblical Jewish studies [Leiden 1975] 37/49; Brooke, bes. 279/356).

b. Targume. Als noch in vorchristlicher Zeit Hebräisch immer weniger verstanden wurde, mußten die Schriftlesungen in den Synagogengottesdiensten in die aram. Umgangssprache übersetzt werden. Dies geschah nach festen Regeln (vgl. Megillah 4, 4/10) u. in einer Weise, daß die hebräisch verlesenen Bibelstellen nicht möglichst wörtlich übertragen, sondern zum besseren Verständnis gegenwartsbezogen paraphrasiert wurden (vgl. Neh. 8, 8). Den schriftlich erhaltenen Versionen dieser Übersetzungen ist zu entnehmen, daß die biblischen Texte ähnlich wie in der späteren Midraschliteratur behandelt wurden. Da die erhaltenen Targume aber erst Jhh. später aufgezeichnet wurden, mögen sie sehr altes Traditionsmaterial enthalten, dokumentieren aber nicht so ohne weiteres die inhaltlichen u. sachlichen Grundsätze von Textbehandlung u. Auslegung (zum Forschungsstand mit weiterführender Lit. Brooke 25/36).

c. Apokryphe u. apokalyptische Literatur. Abgesehen von den Qumranschriften u. Teilen Ben Siras wurde die jüd. Literatur, die grob in der Epoche zwischen Perserzeit u. Zerstörung des Zweiten Tempels entstanden ist (zu den verschiedenen ‚Genera' vgl. M. E.

Stone, der den von ihm herausgegebenen Band Jewish writings of the Second Temple period ‚by literary types' [XX] anordnet), ausschließlich durch christliche Vermittlung überliefert. Einer der Hauptgründe für die Ablehnung durch das Rabbinat dürfte darin zu suchen sein, daß sie großenteils Gruppen entstammt, die aus verschiedenen Gründen in Gegensatz zur vorherrschenden pharisäisch-frührabbin. Richtung gerieten. Insbesondere sollten aber die meisten Schriften so wenig Auslegung der Bibel sein, daß sie Gestalten aus biblischer Zeit unterschoben wurden. Indem sie so die Bibel faktisch teils regelrecht umschreiben (‚bible rewritten'), teils nur erweitern oder tendenziös aktualisieren, verraten sie ein ganz anderes Schriftverständnis als die Qumranleute u. das frühe Rabbinat (zu Einzelheiten vorläufig außer der ebd. XXI_9 genannten Lit. die in Stone's umfangreicher Bibliographie [603/53] verzeichneten Spezialuntersuchungen).

d. Rabbinisch. Die rabbin. Schriftauslegung hat sich in einer umfangreichen Literatur niedergeschlagen: neben der Mischna mit ihren 63 Traktaten u. der Parallelsammlung Tosefta in den halachischen Midraschim (Mekilta, Sifra u. Sifre), den Baraitot u. der Liturgie. Ab dem 3. Jh. kommen Gemara u. die ältesten Auslegungs- u. Homilienmidraschim hinzu (Genesis Rabba, Pesikta u. a.).

1. Textverständnis. Aus diesem umfangreichen Schrifttum, das die Bibel teils unter systematischen Rücksichten (Talmude u. Verwandtes), teils kursorisch (Midraschim) auslegt, ergibt sich, daß nur die Tora im engeren Sinne, der Pentateuch, u. nicht der gesamte Tanach den eigentlichen Auslegungsgegenstand (Text) bildet, um den sich dann in Form konzentrischer Ringe zunächst ‚Propheten' u. ‚Schriftwerke' als qualifizierte, der Tora aber an Würde u. Gewicht untergeordnete Kommentare, später Mischna u. Gemara ranken, so daß das gesamte rabbin. Schrifttum Auslegung des Fünfrollenbuches zu sein beansprucht. Die teilweise sehr phantasievolle Behandlung der nicht-rechtlichen sog. haggadischen Teile liegt hauptsächlich in der christl.-jüd. Auseinandersetzung u. dem dadurch bedingten Rückzug des Judentums auf die *Halacha begründet. Da jedoch in spätbiblischer u. frühtannaitischer Zeit schriftliche u. mündliche Tora unverbunden nebeneinanderliefen, bedeutet rabbinische Schriftauslegung großenteils nur die nachträgliche Heranziehung von Bibelstellen zur Rechtfertigung längst bestehender Zustände. Der Literalsinn der Texte (pešat), der zwar erst in der mittelalterlichen Exegese streng von dem homiletisch erweiterten, nicht selten allegorischen (deraš) getrennt wurde, aber schon in mischnischer Zeit zB. in Rabbi Jischmaels Schule ihre kompromißlosen Befürworter hatte (vgl. zB. Sifre zu Num. 15, 31: ‚Die Tora redet in der Sprache der Menschen'), bildet deshalb in der frührabbin. Schriftauslegung nur in der Theorie die Norm. Unfehlbarkeit des Pentateuch u. der Anspruch, alle Weisheit, religiöse wie weltliche, vor allem aber sämtliche, aus welchen Gründen immer eingeführte Verhaltensrichtlinien daraus abzuleiten, führten zwangsläufig dazu, daß zufällige oder nebensächliche Züge des Textes Allgemeingültigkeit erlangten, Überflüssiges (wie Plene- oder Defektiv-Schreibung, fehlende Akkusativpartikel u. dgl.) sowie stilistische Eigenheiten sinnentscheidend wichtig u. offensichtliche Widersprüche harmonistisch bereinigt wurden. Nur unter diesen Voraussetzungen konnte sich Rabbi Akiba anheischig machen, aus einem Häkchen der Tora ganze Berge neuer Bestimmungen abzuleiten (bMenaḥot 29b).

2. Das hermeneutische System. Die Prinzipien der Bibelauslegung reichen ansatzweise bis in die Zeit des Zweiten Tempels zurück. Schon die Bezeichnung sofer (‚zählen') könnte andeuten, daß einige Regeln wie das Zählen von Wörtern u. Buchstaben oder die Feststellung von Worthäufigkeiten bereits von den nachexilischen Schriftgelehrten (vgl. Esr. 7, 11; Sir. 38, 24/39, 11; bQiddušin 30a) praktiziert wurden. Auch einfache Worterklärungen dürften eine längere Geschichte haben (vgl. W. Reiss, Wortsubstitution als Mittel der Deutung. Bemerkungen zur Formel ein ... ela: FrankfJudBeitr 5 [1978] 27/69). Auf methodische Gesetzeserklärung deutet die Überlieferung erstmals bei den beiden ‚großen Gelehrten u. Schriftauslegern' (bPesachim 70b) Schemaiah u. Abatalyon (2. H. des 1. Jh.). Ihr Schüler Hillel d. Ä. hätte bei ihnen gelernt, daß die Zubereitung des Pesachopfers den Sabbat verdrängt (jPesachim 6, 1, 33a; bPesachim 66a). Weder in der Begründung, einem Schluß vom Leichteren aufs Schwerere, noch für die mit seinem Namen verknüpften sieben Auslegungsregeln (middot) beruft er sich auf seine Lehrer oder die Tradition (vgl. Tos. Pesachim 4, 13 [165f Lie-

bermann]), doch wird beides schwerlich nur auf ihn zurückgehen. – In der tannaitischen Literatur sind die sieben Regeln Tos. Sanhedrin 7, 11 (427 Zuckermandel), Sifra, Einleitung 1, 7 (3a Weiss) u. Abot de Rabbi Natan 37, 55 (110 Schechter) überliefert. Regel 1 besagt den Schluß a fortiori, nr. 2 den Analogieschluß aufgrund homonymer oder synonymer Wörter. Nach den beiden folgenden können ähnliche Textstellen durch Besonderheiten erklärt werden, die sich nur bei einer einzigen (nr. 3) u. erst recht bei zweien (nr. 4) finden. Nr. 5 regelt die Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere u. umgekehrt, nr. 6 die Erklärung zweier inhaltlich, aber nicht im Wortlaut oder Sachverhalt ähnlicher Stellen durcheinander u. nr. 7 die Erklärung aus dem Kontext (Einzelheiten mit Beispielen u. Forschungslit. Strack/Stemberger aO. [o. Sp. 739] 26/30; *Exegese II). Die besonders von D. Daube (Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric: HebrUnCollAnn 22 [1949] 239/64; vgl. ders., Alexandrian methods of interpretation and the rabbis: Festschr. H. Lewald [Basel 1953] 27/44 bzw.: H. A. Fischel [Hrsg.], Essays in Greco-Roman and related talmudic literature [New York 1977] 164/82) nachgewiesenen Übereinstimmungen mit den Auslegungsregeln zunächst der hellenist. Rhetorik, dann der röm. Jurisprudenz bedeuten aber weder direkte Entlehnung (etwa über Hillels genannte Lehrer, angeblich in Alexandria ausgebildete Proselyten) noch im Prinzip gleiche Auslegungspraxis, da die Anwendung der Regeln wesentlich an das von den Rabbinen vorausgesetzte Schriftverständnis einer Buchreligion (*Heilige Schriften) gebunden ist (zur Vorgeschichte der rabbin. Schriftauslegung F. Maas, Von den Ursprüngen der rabbin. Schriftauslegung: ZsTheolKirch 52 [1955] bes. 141/54). – Höheres Ansehen genießen die 13 Middot, die mit dem Namen von Akibas Gegenspieler Rabbi Jischmael verbunden sind, denn sie wurden schon früh als Teil des täglichen Morgengebetes in das jüd. Gebetbuch aufgenommen. Ihr Wortlaut (Sifra, Einl. 5 [1ab Weiss]) zeigt, daß es sich um eine Weiterentwicklung der hillelitischen Middot handelt: deren nr. 3f sind zu einer zusammengefaßt, nr. 5 in acht verschiedene aufgeteilt u. eine neue ist als nr. 13 angefügt: zwei Verse, die einander widersprechen, können durch einen vermittelnden dritten in Übereinstimmung gebracht werden (vgl. zB. Sifra 1, 7 [3a Weiss] mit Ex. 19, 20, Dtn. 4, 36 u. als Vermittlung Ex. 20, 19; zu den 13 Middot insgesamt L. Jacobs, Art. Hermeneutics: EncJud 8 [Jerusalem 1971] 366/70). Außerdem wurden in der Schule Akibas aus bestimmten Partikeln u. (syntaktisch notwendigen) Erweiterungen systematisch Erweiterungen (ribbui) u. aus anderen Partikeln Einschränkungen (mi'ut) des Wortsinnes abgeleitet (ebd. 370f). Allgemein waren Gematrie, die Erklärung verschiedener Wörter oder Ausdrücke mit gleichem Zahlenwert durcheinander oder, im Atbasch-System, durch neue, die durch Vertauschung des ersten Buchstabens des Alphabets mit dem letzten, des zweiten mit dem vorletzten usw. entstehen (Art. Gematria: ebd. 7, 369/72), u. Notarikon, die Deutung von Wörtern u. Ausdrükken als Anfangsbuchstaben anderer (Art. Notarikon: ebd. 12, 1231f, jeweils mit Beispielen u. weiterer Lit.), bekannt, aber fast ausschließlich in der Auslegung haggadischer Texte in Gebrauch, u. selbst hier zunächst nur sehr sparsam. Daneben fehlte es außerhalb der Gesetzesauslegung nicht an einer Vielzahl augenblicklicher Einfälle, die anscheinend überhaupt keiner Regel gehorchten. – Ribbui u. mi'ut sind ebenso wie Gematrie u. Notarikon bereits im System der 32 ,Regeln (enthalten), durch die die Haggada' (Midrasch ha-gadol, Gen. [22 Margulies]), nach der Lesart späterer Gelehrter ,die Tora ausgelegt wird' (vgl. Strack/Stemberger aO. 33), das nach dem berühmten Haggadisten Rabbi Eliezer ben Jose ha-Gelili benannt ist (vgl. nr. 1f. 29f). Dieser Name würde in die Zeit um 150 nC. weisen, doch wird die Regelsammlung selbst im Talmud noch nicht erwähnt (ihr Text erst in neueren Talmudausgaben gelegentlich nach dem ersten Traktat abgedruckt). Im Gegensatz zu Hillels u. Jischmaels Systemen enthält Eliezers System verschiedene Sätze, die ,gar keine hermeneutischen Regeln (sind), sondern aus der Auslegung gewonnene, also sie bereits voraussetzende Beobachtungen der deskriptiven Grammatik u. Stilistik formulier(en)' (Willi-Plein aO. 5 mit Beispielen ebd. 5f). Vielfach wird die Sammlung deshalb für nachtalmudisch gehalten (zur Datierung im einzelnen, zur Darstellung der Regeln u. zu weiterer Lit. s. Strack/Stemberger aO. 32/40).

III. Philon. Es ist durchaus berechtigt, Philon bei der Darstellung der frühjüd. H. gesondert zu behandeln, denn er schreibt in

der Diaspora, in griechischer Sprache u. verwendet für seine Exegese ausgiebig die griech. Philosophie. Das darf jedoch nicht zu dem Schluß führen, er sei ein Außenseiter in der jüd. exegetischen Tradition, der eine eigenständige hermeneutische Methode entwickelt habe, ohne Verbindung zur paläst. Exegese. Im Grunde sind mit wenigen Ausnahmen alle seine Werke Auslegungsschriften, deren Eigenart bestimmt wird von den Adressaten, denen er die jüd. Hl. Schriften nahebringen u. verständlich machen will: die griechisch sprechenden Juden in der Diaspora u. deren hellenistisch gebildete Landsleute. So bedient er sich zwar der Allegorese, aber nicht, um den Literalsinn wegzuinterpretieren, sondern um ihn zu erklären u. zu erhellen. Ebenso ist ihm der hl. Text nicht Aufhänger zum Ausbreiten hellenistischer Gelehrsamkeit, sondern er kann diese legitim anwenden, da nach seiner Meinung das Wesentliche darin aus der hebr. Bibel geschöpft sei. Er schreibt zwar griechisch, verwendet aber auch die Etymologie hebräischer Wörter (Brooke 17/25; Stone 233/82). – Hier sei noch eingegangen auf einige spezifische Objekte seiner H. u. die Unterarten seiner hermeneutischen Methode, die dann in der christl. alexandrinischen Tradition der Exegese weiter ausgebildet wurden (Trisoglio; s. u. Sp. 762f).

a. Objekte der Hermeneutik. Auf den ersten Blick scheinen die Objekte der H. im hellenist.-jüd. Bereich die gleichen zu sein wie im griech.-röm. Bereich, doch liegt hier eine starke Übertragung vor, die dadurch bedingt ist, daß eine neue Realität in Erscheinung trat, nämlich die Hl. Schrift. Das läßt sich in jedem einzelnen Fall nachweisen.

1. Gesetze. Die platonische Formulierung vom Logos als dem νόμων ἑρμηνεύς (s. o. Sp. 733) begegnet auch bei Philon, doch sind die ,Gesetze', um die es sich handelt, der Pentateuch u. ihr ἑρμηνεύς, ,Interpret', ist der ,edle Mensch' (ὁ ἀστεῖος: quod det. pot. insid. 68) oder öfter noch Moses (vit. Moys. 1, 1). Der Umstand, daß gerade Moses diese Funktion zugesprochen wurde, wirkt zurück auf die Bedeutungen des Wortes; denn Moses ,interpretiert' nicht von ihm schon vorgefundene Gesetze, legt sie nicht nur, etwa gemäß den jeweiligen Umständen, aus, sondern er ,formuliert' die göttlichen Gesetze. Das ist die Bedeutung von ἑρμηνεία νόμων ἱερῶν, ,Auslegung der hl. Gesetze', die zusammen mit dem ,Umschreiben', ,Ändern' (μεταγράφειν) u. ,Verkünden' (προφητεία) der gleichen Gesetze genannt wird (mut. nom. 126); vgl. wiederum quod det. pot. insid. 68, wo die Aufgabe des ἑρμηνεύς der Gesetze definiert wird durch ἑρμηνεία im Sinne von ,mündlicher Verkündigung'. Vgl. Mayer.

2. Orakel. Moses wird von Philon oft dargestellt als derjenige, der die verkündeten Orakel ,interpretiert'(?) (ἑρμηνεύων: mut. nom. 125 u. ö.). Aber um welche Orakel handelt es sich? Im äußersten Falle ist der ganze Inhalt der Hl. Bücher nichts weiter als eine Sammlung von Orakeln, die durch Moses als dem Vermittler offenbart wurden (vit. Moys. 2, 188); doch gibt es mehrere Arten von Orakeln. Die Funktion des ἑρμηνεύς scheint es nur bei der ersten Art der Orakel (vgl. ebd. 189f) zu geben, d. h. bei den Orakeln, die aus dem Munde (ἐκ προσώπου) Gottes selbst hervorgehen ,durch den Dolmetscher, den hl. Propheten' (δι' ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου). Philon bemerkt dazu, daß diese Art der ἑρμηνεία sich von der Prophetie unterscheidet (ebd. 188. 191): Moses ist Prophet, wenn er als Inspirierter in eigener Verantwortung (ἐκ προσώπου Μωυσέως: ebd. 188) spricht; er ist ἑρμηνεύς, wenn er der Sprecher Gottes ist (vgl. É. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie[3] [Paris 1950] 187f). Ohne Zweifel muß man das gleiche Schema mutatis mutandis auch decal. 175 anwenden: Die zehn Orakel (λόγια), die gleichsam die Summe der Gesetze insgesamt sind (κεφάλαια τῶν ἐν εἴδει νόμων), wurden durch Gott persönlich (αὐτοπροσώπως) verkündet, die Einzelbestimmungen (νόμοι οἱ ἐν μέρει) dagegen mittels des Propheten Moses, der auserwählt war als ,Interpret der göttlichen Orakel' (ἑρμηνεὺς τῶν χρησμῳδουμένων). Wörter u. Begriffe können hier die gleichen sein wie bei den Orakeln von Delphi, doch ist die Sicht der Dinge dadurch erheblich komplizierter, daß die Orakel, die Objekte der H. des Moses sind, nur in dem Buch vorhanden sind, das Moses selbst geschrieben hat, daß also gleichsam die Pythia ihr eigener ,Prophet' ist.

3. Träume. Bzgl. der Träume befindet man sich auf einem festeren Boden, denn die Traumdeutung war in der griech.-röm. Antike ganz geläufig, wie u. a. des Artemidoros v. Eph. (2. Jh. nC.) Buch ,Über die Traumdeutung' (ὀνειροκριτικά) bezeugt, der zwar nicht das Wort H., sondern ὀνειροκρισία, ,Traumdeutung' (2, 25 [145, 12 Pack]) verwendet.

Man findet bei ihm den Ausdruck ὄνειροι ἀλληγορικοί, ‚allegorische' oder besser ‚symbolische Träume' (1, 2 [4, 22 P.]), womit schon klar auf die Notwendigkeit einer Deutung hingewiesen wird. – Es ist bekannt, wie hoch im alten Israel die Träume u. ihre Deutung eingeschätzt wurden (vgl. A. Caquot, Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël: Les songes et leur interprétation = Sources orient. 2 [Paris 1959] 101/24). Der berühmteste Traumdeuter ist der Patriarch Joseph. Um seine Kunst zu bezeichnen, verwenden Philon u. später Flavius Josephus die Wörter aus dem Bereich der H. Es geht bei beiden um den Traum des Bäckers (Gen. 40, 16/9). Philo Jos. 95: ‚Die Traumdeuter müssen notwendig die Wahrheit sagen, sie, die die göttlichen Orakel (θεῖα λόγια) dolmetschen u. verkünden (διερμηνεύουσι καὶ προφητεύουσι)'. Joseph. ant. Iud. 2, 72: Joseph bedauert, daß er als Traumdeuter (ἑρμηνευτής) für den Bäcker keine guten Nachrichten hat.

4. Der göttliche Wille. Oben Sp. 736 wurde auf Aussagen Platons hingewiesen, daß den Dämonen eine hermeneutische Funktion anvertraut sei, die jedoch nicht mehr in der Interpretation eines fest bestimmten Objektes gesehen wird, sondern in der Tätigkeit als Sprecher u. Mittler zwischen Göttern u. Menschen. Bei Philon findet man eine ganz ähnliche Vorstellung, nur daß bei ihm diese hermeneutische Funktion nicht mehr den Dämonen zugesprochen wird, sondern dem Logos, den Propheten u. vor allem Moses.

α. Der Logos als Interpret. Man schwört nicht bei Gott, sondern ‚bei seinem Namen' (Dtn. 6, 13), d. h. nach Philon ‚beim Logos, seinem Sprecher' (ἑρμηνεύς: leg. all. 3, 207). In einem anderen Zusammenhang wird die Seele aufgefordert, den Anleitungen des Logos zu folgen, der Gottes Sprecher u. Prophet ist (ἑρμηνεὺς καὶ προφήτης: quod deus s. imm. 138).

β. Die Propheten als Interpreten. ‚Es sind die Propheten, die die Äußerungen Gottes mitteilen' (τὸ γὰρ ἑρμηνεῦον τὰ θεοῦ προφητικόν ἐστι γένος: migr. Abr. 84). Doch ist auf seine Weise auch jeder tugendhafte Mensch ein Prophet; dem schlechten Menschen dagegen steht es nicht zu, Sprecher (ἑρμηνεύς) Gottes zu sein (quis rer. div. her. 259). Der lange Traktat De specialibus legibus sagt Bedeutendes über den echten Prophetismus gegenüber seiner Imitation, der heidn. Mantik. Ein Wesenszug des Propheten ist, daß er nichts aus sich selbst sagt, sondern nur der Sprecher (ἑρμηνεύς) Gottes ist, durch den Gott seinen Willen kundtut (1, 65; 4, 49). Solche Zeugnisse nötigen dazu, die vit. Moys. 2, 191 (s. o. Sp. 748) gemachte Unterscheidung zwischen ἑρμηνεία u. Prophetie zu relativieren.

γ. Moses als Interpret. Zu den Moses gewährten Auszeichnungen gehört in den Augen Philons auch, daß er Prophet war, sogar ‚Erzprophet' (ἀρχιπροφήτης: mut. nom. 125), denn der Prophet ist ein Sprecher (ἑρμηνεύς), dem Gott von innen her eingibt, was gesagt werden soll (praem. et poen. 55). Joseph. ant. Iud. 3, 87 rühmt Moses in einer Rede an das Volk bei seiner Rückkehr vom Sinai (ohne Entsprechung in der Hl. Schrift) sich selbst dieser Mittlerrolle, indem er etwa sagt: Gott selbst hat euch seine Gebote geschenkt δι' ἑρμηνέως ἐμοῦ, ‚durch mich, seinen Sprecher'.

b. Unterarten der Hermeneutik. Einige Zeugnisse christlicher Autoren zeigen, daß für sie die H. in der ‚Exegese' besteht (s. u. Sp. 752). Es scheint, daß diese Entsprechung bei Philon noch nicht vorkommt. Sicher ist jedenfalls, u. damit wird er seine christl. Nachfolger beeinflussen, daß er in die Exegese grundsätzlich eine aus zwei Elementen bestehende Unterteilung einführte: den Literalsinn u. den allegorischen Sinn, die unter verschiedenen Namen auftreten. Als Beispiel kann der kurze Kommentar De Abrahamo dienen, in dem diese beiden Sinne häufig einander gegenübergestellt sind: Der Literalsinn wird meist mit τὸ ῥητόν bezeichnet, der allegorische Sinn mit ἀλληγορία (68. 131) oder ὑπόνοια (88. 119; ebenso Jos. 28; somn. 1, 120); einmal (Abr. 217) steht ἡ λέξις gleichbedeutend neben τὸ ῥητόν, während der nichtliterale Sinn τὸ νοητόν heißt, worin man schon die spätere patristische Praxis vorgebildet sieht (s. u. Sp. 764f); ein anderes Mal (147) ist dieser doppelte Sinn wiedergegeben durch ‚was allen offen sichtbar ist' (ἐν φανερῷ καὶ πρὸς τοὺς πολλούς) u. ‚was verborgen u. nur wenigen zugänglich ist' (ἐν ἀποκρύφῳ καὶ πρὸς ὀλίγους). In anderen Werken Philons zeigen sich parallele Unterscheidungen des Sinnes, zB. leg. all. 2, 14 der figürliche Sinn u. der buchstäbliche Sinn (καὶ ἡ τροπικὴ καὶ ἡ ῥητὴ ἀπόδοσις; ebenso Jos. 125), der erstere wenig später wieder aufgenommen unter der Bezeichnung moralischer Sinn (ἠθικός: leg. all. 2, 16). Gewiß wird der Nichtliteralsinn in

der späteren Entwicklung weiter unterteilt, doch scheinen diese Unterteilungen zum Unterschied von dem, was von einem bestimmten Zeitpunkt an in der christl. H. zum Durchbruch kommt, die festgefügte Dualität von Literalsinn u. allegorischem Sinn bei Philon nicht beeinträchtigt zu haben. – Christiansen; Cazeaux; Mack; Lit.: Hilgert.

D. Christlich. Die Methode der christl. H. ist grundsätzlich die gleiche wie die der nichtchristl. H., erfährt jedoch eine Erweiterung um einige typisch christl. Eigentümlichkeiten, zB. die Systematisierung bis hin zum drei- bzw. vierfachen Sinn in der Hl. Schrift u. die typologische Auslegung. – Objekte der christl. H. sind die hellenist. Philosophie, motiviert vor allem durch den Gebrauch, den die christl. Lehrer von ihr machen (Ch. Gnilka, Der Begriff des ‚rechten Gebrauchs' [Basel 1984], bes. 57f. 63/5. 75/9); die staatliche Gesetzgebung, sowohl unter den heidn. wie unter den christl. Herrschern; das AT u. schließlich bevorzugt das NT. – Dabei ergaben sich Meinungsverschiedenheiten bzgl. der Berechtigung bestimmter Auslegungsmethoden (zB. der allegorischen), u. zwar einerseits innerhalb des Christentums selbst, andererseits zwischen Christen u. Nichtchristen (vgl. Pépin, Mythe 260/474). Im folgenden wird vor allem das Hauptgebiet der christl. H., das Verständnis u. die Auslegung des AT u. NT, berücksichtigt.

I. Christliche Eigentümlichkeiten. a. Christus als Sprecher Gottes. Unter den traditionellen Titeln Christi findet sich auch der, daß er der Sprecher, ἑρμηνεύς, des Vaters ist. Eines der ältesten Zeugnisse dafür stammt von Dionysios v. Alex., dem Schüler des Origenes, erhalten bei Athan. sent. Dion. 23, 4 (2, 1, 64, 2 Opitz): Der Vater, ganz Nus (Verstand), besitzt in seinem Sohn seinen eigenen Logos (Wort) als Sprecher (ἑρμηνεύς) u. Boten (ἄγγελος). Athanasios selbst hat eine ähnliche Formulierung mit den gleichen Wörtern c. gent. 45 (zu ἄγγελος s. J. Barbel, Christos Angelos = Theophaneia 3 [1941]). Etwas später äußert Eusebios (eccl. theol. 2, 22 [GCS Eus. 4², 132, 12f]), daß der Vater den Menschen sein göttliches Wesen offenbart durch den einziggeborenen Sohn wie durch einen ἑρμηνεύς. Das gleiche, nur passivisch formuliert, findet sich PsSerap. Thmuit. sacr. 13, 3 (2, 172, 8 Funk). Ähnlich heißt es vom Leib als dem ἑρμηνεύς Christi Eus. theoph. frg. 3 (GCS Eus. 3, 2, 6*, 2/7. 7*, 7/10): Dank seinem Leibe hat Christus das menschliche Leben durchschritten wie der Großkönig vermittels seines stellvertretenden Sprechers (δι' ἑρμηνέως); er konnte diesen Leib, der ihm Sprecher (ἑρμηνεύς) seiner Gottheit war, nicht durch den Tod zerstören lassen. – Da Christus als der autorisierte ‚Sprecher' Gottes betrachtet wurde, ergab sich schon sehr früh für die christl. Gemeinde das Problem, wie denn Christus sich zum im AT niedergelegten Gesetz verhält, das als Gesetz Gottes anerkannt wurde. Konkret gesprochen ging es darum, wie Jesus das Gesetz des AT verstanden u. ausgelegt hatte. Die Frage ist so vielschichtig u. in der Forschung so uneinheitlich beantwortet, daß hier nur auf Berger verwiesen sei (s. den Überblick dort 3/11; Stuhlmacher 56/8).

b. Biblische Hermeneutik: Exegese. Es ist schwierig, zwischen ‚H.' u. *‚Exegese' einen Unterschied festzustellen, wenn beide auf die Bibel angewendet sind. So heißt es zB. Iren. haer. 1, 3, 6 (1, 31 Harvey), daß die Gnostiker die Argumente für ihre Lehre nicht nur den Evangelien u. den Schriften der Apostel zu entnehmen versuchen, indem sie τὰς ἑρμηνείας entstellen u. τὰς ἐξηγήσεις fälschen, sondern auch dem Gesetz u. den Propheten. Beide Wörter haben hier die gleiche Bedeutung, nämlich ‚Erklärung' (vgl. Porph.: Eus. praep. ev. 4, 9, 3: ἐπεξηγεῖται τὸν χρησμὸν ἑρμηνεύων [o. Sp. 735]). Bei einigen christl. Autoren dient die Wortfamilie ἑρμηνεύειν dazu, die Erklärung, Auslegung der Hl. Schrift zu bezeichnen. So wird Const. apost. 2, 5, 4 (1, 37, 25/7 Funk; 4. Jh.) dem Bischof vorgeschrieben, die Hl. Schrift zu erklären (ἑρμηνεύειν); damit er das sorgfältig tun kann, muß er das Evangelium auslegen (ἑρμηνεύειν) in Übereinstimmung (ὁμοστοίχως) mit den Propheten u. dem Gesetz; in gleicher Weise sollen die Auslegungen (ἑρμηνεῖαι) des Gesetzes u. der Propheten mit dem Evangelium in Übereinstimmung sein (στοιχείτωσαν). Etwas weiter (2, 5, 7 [1, 39, 3f F.]) wird dem Bischof empfohlen, möglichst dafür Sorge zu tragen, daß alles nach dem Buchstaben ausgelegt werde (πάντα κατὰ λέξιν ἑρμηνεύσῃς). – Schon früh stellte sich heraus, daß die Lektüre der Hl. Schriften als Glaubensquelle zu recht unterschiedlichen Ergebnissen führte u. sich dann daraus Spaltungen innerhalb der christl. Gemeinden entwickelten, weil man sich auf die Richtigkeit der je eigenen Auslegung berief (*Häresie). Tertullian sieht dieses Problem u.

sucht es zu lösen durch die Anwendung des profan-juristischen Prinzips der praescriptio u. Festlegung der Glaubensregel (regula fidei, Glaubensbekenntnis; D. Lührmann, Art. Glaube: o. Bd. 11, 97f. 101) als Kriterium für die Schriftauslegung (Kuss; Mortley, Gnosis 505f).

II. Christliche ‚Traktate' über die Hermeneutik. Außer dem Werk des Tyconius u. allenfalls noch dem 4. Buch von Origenes De principiis gibt es keine spezielle Abhandlung über die H. Doch haben zahlreiche christl. Autoren eine Theorie der H. entwickelt; ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien hier einige der bedeutsamsten Ausführungen in annähernd chronologischer Folge genannt.

a. Clemens v. Alex.: strom. 5, 19/77. (Geschrieben um 210; vgl. den Komm. von A. Le Boulluec: SC 279, 95/257.) Hier bietet Clemens eine ziemlich ungeordnete, aber sehr reichhaltige Dokumentation über das Verschlüsseln u. Entschlüsseln der Theologie in verschiedenen Kulturen, die nach einem fast komparatistischen Gesichtspunkt untersucht werden. Der Autor bemüht sich, verständlich zu machen, daß die Verwendung der Allegorie in der Bibel kein isoliertes Phänomen ist, man vielmehr eine ähnliche Gepflogenheit auch in anderen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen beobachten kann, etwa bei den griech. Dichtern u. Philosophen (vor allem in den ‚Symbola' der Pythagoreer), in der symbolischen Theologie der Ägypter usw. Er zeigt auf, daß eine ähnliche Denkweise zB. hinter der symbolhaften Bedeutung der jüd. Stiftshütte u. ihrer Einrichtung steht. Das gibt Gelegenheit zu wichtigen Bemerkungen über die Gründe dafür, daß man die Wahrheit unter Symbolen verbirgt, über die Notwendigkeit der allegorischen Auslegung, wenn man zur wahren Erkenntnis Gottes gelangen will, sowie über andere Momente der biblischen H. Siehe Mortley, Connaissance 34/58. 178/207; zur Platoninterpretation des Clemens D. Wyrwa, Die christl. Platonaneignung in den Stromateis des Clemens v. Alex. (1983) 8/14.

b. Origenes: princ. 4, 1/3. (Geschrieben um 230.) Das 4. Buch von De principiis ist der bei weitem bedeutendste griech.-christl. Text zum Thema. 1. Kap.: Die göttliche Inspiration der Hl. Schrift, erwiesen durch die Erfüllung der Prophezeiungen des AT in der Person Christi. – 2. Kap.: Es gibt zwei grundlegende Irrtümer bei der Auslegung der Hl. Schrift: den der Juden, die allzu ausschließlich den Buchstaben der Prophetien festgehalten haben, u. den der (gnostischen) Häretiker, die einen zweifachen Gott unterscheiden: den bösen Schöpfer u. den vollkommeneren Gott, den Jesus verkündigt hat. Beide Irrtümer beruhen auf dem gleichen Fehler, daß sie nämlich die Auslegung allein auf den Buchstaben, das ψιλὸν γράμμα, reduzieren, ohne sie offen zu lassen für einen geistlichen Sinn; man muß ihnen darum den richtigen Weg der Auslegung zeigen (princ. 4, 2, 2 [GCS Orig. 5, 308, 10/4]). Man entdeckt, daß viele Episoden des AT τύποι sind, vorgestaltete Bilder, aber von welchen οἰκονομίαι, Heilsmaßnahmen? Schließlich hat auch das NT seine Geheimnisse (ebd. [309, 1/4]). Es ist wesentlich zu wissen, daß die Hl. Schrift, ebenso wie der Mensch, einen Leib, eine Seele u. einen Geist hat (4, 2, 4 [313, 1/4]), wenn auch in manchen Abschnitten das erste dieser Elemente fehlt. Die Deutung (ἐκδοχή: 4, 2, 6 [315, 4]) des Leibes der Hl. Schrift versteht sich von selbst; die zweite Art der Erklärung ist auf die Seele bezogen (εἰς ψυχὴν ἀναγομένη: ebd. [315, 6]); hier spricht Origenes von den ἑρμηνεῖαι, ‚Auslegungen' (ebd. [315, 12]; in der Übersetzung des Rufin: quae sunt interpretata [315, 30f]), die geeignet sind zur Erbauung der großen Masse; die geistliche Auslegung (πνευματικὴ διήγησις: ebd. [315, 15f]) schließlich erlaubt zu verstehen, für welche Wahrheiten u. Begebenheiten gewisse Ereignisse des AT die ‚Typen' sind. So war das erste Ziel (σκοπός: 4, 2, 7 [318, 9]) des Hl. Geistes als des Inspirators der Hl. Schrift, die erhabenen Wahrheiten über Gott, das menschgewordene Wort usw. zu offenbaren. Der zweite σκοπός (4, 2, 8 [320, 2f]) war, denen diese geistlichen Wahrheiten unerreichbar zu machen, die unfähig sind, sie aufzunehmen, indem er sie unter historischen Erzählungen verbarg. Aus diesem Grunde hat das göttliche Wort in das Gesetz u. die Geschichte Bemerkungen eingeflochten, die Unmögliches, für Gott Unwürdiges oder auch Unnützes enthalten, die aber zugleich Hinweise sind, die den Leser nötigen, den tiefen Sinn zu erforschen (dazu J. Pépin, À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique. L'absurdité, signe de l'allégorie: StudPatr 1 = TU 63 [1957] 395/413). – 3. Kap.: Die Bibel gibt Ereignisse, die in Wirklichkeit nicht geschehen sind, für historisch aus, zu dem einen Zweck, damit gewisse Geheimnisse anzudeuten. Bei-

spiele dafür gibt es am Anfang der Genesis, in den Evangelien, in gewissen Vorschriften des Gesetzes, in Bestimmungen, die durch Jesus oder Paulus gegeben wurden. Ohne Zweifel darf man daraus nicht schließen, daß gar kein berichtetes Ereignis eingetreten sei oder daß gar kein Gesetz wörtlich zu befolgen sei. Aber selbst wenn das der Fall ist, liegt die geistliche Bedeutung vor, wie das Beispiel ,Israels dem Fleische nach' zeigt, das der Typos des eschatologischen Israel ist, oder das Beispiel der Weissagungen über die fremden Völker, die in Wirklichkeit verschiedene Arten von Seelen versinnbilden. – Andere, noch grundsätzlichere hermeneutische Überlegungen enthält der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos (nach 238), der als 13. Kap. der Philokalie erhalten ist (SC 148, 186/95). Er handelt von der Verwendung der Philosophie u. der profanen Wissenschaften im Dienst an der Auslegung der Hl. Schriften (εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν [Titel]). – Die Beziehungen des Origenes zur rabbinischen Hermeneutik untersucht N. R. M. de Lange, Origen and the Jews (Cambridge 1976), bes. 103/35 (Lit.). – F. Prat, Origène (Paris 1907) 115/39. 174/87; M. Harl, L'herméneutique d'Origène: dies., Origène. Philocalie 1–20 = SC 302, 42/157; H. Karpp, Kirchliche u. außerkirchliche Motive im hermeneutischen Traktat des Origenes ,De principiis' 4, 1/3: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 (1984) 194/212; Torjesen.

c. Tyconius: Liber regularum. (Geschrieben um 380.) Tyconius ist ein afrikanischer Donatist. Seine sieben regulae mysticae sollen wie Schlüssel oder Fackeln sein, gleichsam Lichtpfade, die es ermöglichen, die Geheimnisse des Gesetzes u. der Propheten zu durchdringen (1, 1/9 Burkitt). Es sind folgende: 1) Der Herr u. sein Leib (wobei das letzte Wort sowohl Christus wie die Kirche bedeuten kann); 2) die zwei Teile des Leibes des Herrn (die Kirche, wie sie sich zeigt u. wie sie tatsächlich ist); 3) die Verheißungen u. das Gesetz (Auslegung nach dem Buchstaben u. nach dem Geist); 4) Art u. Gattung (anders ausgedrückt: der Teil u. das Ganze; eine Stadt, etwa Jerusalem, die für alle Völker steht); 5) die Zeitangaben (sie können verstanden werden tropo synecdoche, d. h. der Teil steht für das Ganze oder umgekehrt [55, 4f B.], aut legitimis numeris, d. h. privilegierte Zahlen wie 7, 10, 12 u. ihre Vielfachen [59, 20/4 B.]); 6) die Wiederholung (in der Abfolge der Erzählung spätere Ereignisse sind in Wirklichkeit nur eine Wiederholung [recapitulatio] früherer übergangener Ereignisse); 7) der Teufel u. sein Leib (das Gegenstück zum 1. Prinzip; ,Leib des Teufels' bezeichnet die Gesamtheit der Bösen). – Das literarische Schicksal dieser regulae hing zum großen Teil davon ab, daß Augustinus sie erklärt u. kritisiert hat (doctr. christ. 3, 30, 42/37, 56). Augustinus weist ebd. 37, 56 auf den wichtigen Umstand hin, daß, ausgenommen die dritte, alle regulae die figürliche Ausdrucksweise annehmen (aliud ex alio faciunt intellegi, quod est proprium tropicae locutionis). In seiner Bewertung der regulae stellt er fest (ebd. 30, 42f), daß sie zwar nützlich seien, aber doch weit entfernt davon, alle Dunkelheiten der Hl. Schrift zu erklären, u. daß sie außerdem mit der größten Vorsicht zu lesen seien, weil sie von einem Donatisten, einem Häretiker also, stammten. – T. Hahn, Tyconius-Studien (1900); P. Cazier, Le Livre des règles de Tyconius: RevÉtAug 19 (1973) 241/61.

d. Gregor v. Nyssa: hom. in Cant. prooem. (Geschrieben um 390.) Gregor verteidigt sich auf einigen gehaltvollen Seiten gegen den Vorwurf, er verwende in der Exegese die allegorische Methode, u. betont, daß man mit allen Mitteln herauszufinden habe (παντοίως θηρεύειν), was die Hl. Schrift an Förderlichem biete (in Cant. prooem.: 6, 4, 13/7 Jaeger/Langerbeck). Zur Exegese Gregors allgemein: Canévet.

e. Diodor v. Tarsos(?): comm. in Ps. praef. u. in Ps. 118 praef. (Geschrieben vor 394?) Im Prolog zum Psalmenkommentar (CCG 6, 7f) u. in der Hypothesis zu Ps. 118 (L. Mariès, Extraits du commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Préface du commentaire. Prologue du Psaume CXVIII: RechScRel 9 [1919] 79/101) haben wir zwei bedeutende Zeugnisse der antiochenischen Schule: Kritik der Allegorie u. Förderung der θεωρία, d. h. die Erhebung des geistlichen Sinnes aus dem Wortsinn (in Ps. praef. [CCG 6, 7, 125/33]; J.-M. Olivier: ebd. XCI/III. $CIII_{112}$). Es ist nicht unumstritten, wenn auch sehr wahrscheinlich, daß Diodor der Autor dieses Psalmenkommentars ist (ebd. LXXIII/CVIII, bes. CIII/VIII; Schäublin 17f).

f. Hieronymus: ep. 57. (Geschrieben 395/96.) In der ep. 57 des Hieronymus ad Pammachium de optimo genere interpretandi (CSEL 54, 503/26; Komm. von G. J. M. Bartelink,

Hieronymus. Liber de optimo genere interpretandi [ep. 57] = Mnem Suppl. 61 [Leiden 1980]) bedeutet interpretatio die Übersetzung, ein literarisches Genos, das von Hieronymus so populär gemacht wurde. Doch findet sich auch die Gelegenheit zu mancherlei hermeneutischen Überlegungen. Vgl. H. Marti, Übersetzer der Augustin-Zeit (1974) 186/94.

g. Augustinus: doctr. christ. 1, 35, 39/4, 31, 64. (Begonnen um 396, nach Unterbrechung vollendet 426; S. Zarb, Chronologia operum S. Augustini [Romae 1934] 41.) Augustinus selbst beschreibt die Absicht der vier Bücher De doctrina christiana in retract. 2, 4, 1 so: quorum primi tres adiuvant ut scripturae intellegantur, quartus autem quomodo quae intellegimus proferenda sint. Hier ist die H. im ganzen Werk einbegriffen, nicht nur als Schriftauslegung (Bücher 1/3), sondern auch als Anleitung zur richtigen Darstellung (B. 4).

h. Cassiodor: inst. 1 (Divinarum litterarum). (Geschr. um 550/60.) Cassiodor hat sich im 1. Buch der Institutiones vorgenommen, alles zusammenzutragen, was frühere Jhh. in der Auslegung der Hl. Schrift schon geleistet haben (non propriam doctrinam, sed priscorum dicta commendo: 1 praef. 1 [3, 25/4, 1 Mynors]), vor allem in lateinischer Sprache. Siehe zB. 1, 10: de modis intellegentiae; 1, 27: de schematibus ac disciplinis; usw.

III. Einige Prinzipien u. Methoden der biblischen Hermeneutik. a. Die Erklärung der Hl. Schrift durch sich selbst. 1. Entsprechungen im nichtchristl. Bereich. Die antiken Herausgeber u. Erklärer einiger der berühmtesten Autoren des klass. Griechenland haben die Auffassung verbreitet, daß die dunklen Stellen in den Werken dieser Autoren hinreichend geklärt werden könnten durch andere Stellen ihrer Werke, so daß man nicht nötig habe, anderswo nach Verständnishilfen zu suchen. Dieses Prinzip sucht Proklos ganz bewußt bei seinem Studium der Werke Platons zu beachten (theol. Plat. 1, 2 [1, 10, 1/4 Saffrey/Westerink]). Manchmal veranlaßt dieses Prinzip eine bemerkenswerte Formulierung, etwa der Art: ‚Dieser Autor ist sein eigener Interpret'. Nach Galen. com. sec. Hippocr. 1 (7, 646 Kühn) muß man die Erklärung (ἐξήγησις) der hippokratischen Ausdrucksweise (λέξις) aus den Schriften des Hippokrates selbst erheben. Das gilt jedoch vor allem von Homer: Eustath. Il. 4, 426 (1, 779, 18 van der Valk): Der Dichter erklärt (ἐφερμηνεύων) sich selbst (vgl. ebd. 2, 655 [1, 489, 19f u. praef. 1, CXV_3 v. d. V.]), wie schon früher Porphyrios (in Il.: 281, 2f. 297, 16f Schrader). Man führt diese Art Feststellungen bzgl. Homer oft auf Aristarch (2. Jh. vC.) zurück, s. Roemer/Belzner 16. 131/6. 179/81, was jedoch Pfeiffer, History 225/7 bzw. Geschichte 276/8 modifiziert: Wenn auch der Gedanke in der Tat von Aristarch stammt, so eignet doch seine Formulierung Porphyrios; für G. Lee, An Aristarchean maxim?: ProcCambrPhilolSoc 201 (1975) 63f geht sie dagegen bis auf die Sophisten zurück.

2. Als Prinzip bei der Erklärung der Hl. Schrift. Manche christl. Autoren lassen eine ganz ähnliche Haltung in bezug auf die Hl. Schrift erkennen u. äußern sich auch in ähnlichen Formulierungen. Clem. Alex. strom. 7, 96, 1/4 wird festgestellt, daß für den wahren Gnostiker, im Unterschied zum Häretiker, jede Lehre der Hl. Schriften sich durch die Hl. Schriften selbst beweiskräftig bestätige; quis div. salv. 4, 2 heißt es, daß die Worte des Heilandes über die Reichen sich gegenseitig selbst interpretieren (ἑαυτῶν ἑρμηνέας γινομένους καὶ ἐξηγητάς). Analog Orig. princ. 4, 2, 4 (GCS Orig. 5, 312, 1/3): Der richtige Weg zum Verständnis der Hl. Schriften führt durch die Schriften selbst. Besser noch ausgedrückt im Prolog zu seinem ersten Psalmenkommentar (philoc. 2, 3 [SC 302, 244]): Man muß die einen Schriften zu verstehen suchen, indem man von den anderen ausgeht, da das Prinzip der Exegese in ihnen selbst verstreut liegt (dazu wird 1 Cor. 2, 13 zitiert, eine Stelle, die oft mit diesem Thema verbunden wird); vgl. darüber Harl 350f. Dieses Prinzip erhält eine neue Funktion in der antiochenischen Erklärung der Inspiration, wo es dazu dient, die allegorische Interpretation beizubehalten, nicht sie auszuschließen; denn diese ist, sagt zB. Joh. Chrysostomos in Jes. hom. 5, 3 (PG 56, 60), nicht der Laune des Lesers überlassen, sondern unterliegt den Gesetzen, die sich überall in der Schrift selbst finden, so daß die Schrift selbst die Interpretation der allegorischen Stellen bietet (λέγειν καὶ ἀλληγορίας τὴν ἑρμηνείαν), oder anders ausgedrückt, sie ist gleichsam bevollmächtigt, sich selbst auszulegen (ἑαυτὴν ἑρμήνευσεν). Diese Formulierung, die in bemerkenswerter Weise jene der Homerexegeten (s. o. Sp. 757) aufnimmt, wird einige Jahre später durch Eutherios v. Tyana wiederholt (confut.

4 [PTS 1, 8, 15/7; Clavis PG 6147]): Die Hl. Schrift widerspricht sich nicht, sondern erklärt sich selbst; vgl. Tetz. Für die Bedeutung des Prinzips in der antiochenischen Exegese s. Schäublin 149. 158/60, der den Einfluß der profanen Literarkritik (κρίσις ποιημάτων) wie auch die Übereinstimmung mit der Auffassung von der literarischen Einheit des AT aufzeigt.

b. Die Erforschung der Absicht (σκοπός) der Hl. Schrift. Das Voranstellen der Angabe des σκοπός des Textes ist ein bei den neuplatonischen Kommentatoren des Platon u. des Aristoteles verbreitetes Prinzip. Die Verwendung von σκοπός als terminus technicus führt man im allgemeinen auf Jamblich zurück (L. G. Westerink, Anonymous prolegomena to Platonic philosophy [Amsterdam 1962] XXXVI). Es ist ebenso geläufig in der christl. Exegese, der man als erste Aufgabe zuweist, den σκοπός des betreffenden hl. Textes zu bestimmen. Eben dies ist die Regel, die Gregor v. Nyssa für die Psalmen nennt, deren Anordnung allein schon für die Kenntnis der Absicht von Bedeutung sei (in inscr. Ps. 1 praef.; 2, 8 [5, 24, 13/25, 4. 92, 11f Jaeger/Mc Donough]). Von einem ganz anderen Ansatz aus gelangt auch Theodoret dazu, die Erhebung der Intention der Psalmen zur Voraussetzung ihrer Interpretation zu erklären (comm. in Ps. praef. [PG 80, 861 A]). Selbst PsDionysios Areop. (div. nom. 4, 16) weist dem traditionellen σκοπός einer Schrift (hier wohl des Hohenliedes) einen besonderen Rang zu. Aber diese methodologische Norm ist in der christl. Tradition schon viel früher bekannt: Origenes (princ. 4, 2, 7f) spricht von zwei Absichten, die der Geist, der die hl. Verfasser inspirierte, verfolgte. Bereits Tertullian (pud. 10, 1) hatte auf die Bedeutung des gleichen Prinzips hingewiesen, indem er bzgl. der Gleichnisse in den Evangelien sprach von der necessitas non aliter interpretandi quam materia propositi est (propositum = σκοπός; vgl. Macrob. somn. 1, 4, 1: propositum, quem Graeci σκοπόν vocant). – Der Beachtung der Absicht läßt sich hinzufügen die der ‚Identität der Personen' (ἰδίωμα τῶν προσώπων), die im biblischen Text sprechen; s. zB. die beiden Auszüge aus des Origenes Kommentar zum Hohenlied (wo sich das Problem in aller Schärfe stellt) u. aus der 4. Homilie zur Apostelgeschichte: philoc. 7 (SC 302, 326/8) mit dem Komm. von M. Harl ebd. 323/34. Hier muß man auch die Aufmerksamkeit erwähnen, die dem Zusammenhang (ἀκολουθία) gewidmet wird, d. h. einfach dem Kontext; Diod. Tars. in Ps. praef. (CCG 6, 4, 39/42) sieht darin die Bedingung einer überzeugenden Literalinterpretation; zu Gregor v. Nyssa s. J. Daniélou, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse (Leiden 1970) 18f. 37/42. – Zu diesen drei Prinzipien vgl. H. J. Sieben, Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase: Ch. Kannengiesser (Hrsg.), Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie (Paris 1974) 195/214; M.-J. Rondeau, D'où vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysse dans son traité ‚Sur les titres des Psaumes'?: Mélanges d'histoire des religions, Festschr. H.-Ch. Puech (Paris 1974) 263/87.

c. Die Etymologie. Die Anwendung der *Etymologie im Dienste der Auslegung war schon im klass. Stoizismus üblich; so sprach man bzgl. der Interpretation der drei Parzen durch Chrysipp von einer etymologischen Auslegung (κατὰ τὴν ἐτυμολογικὴν ἐξήγησιν) der Namen, die vortrefflich den bezeichneten Realitäten entsprechen würden (SVF 2 nr. 913 [265, 1f]); vgl. Macrob. Sat. 5, 19, 17: interpretatio nominis, quam Graeci ἐτυμολογίαν vocant. Bei den Christen wurde vor allem die Etymologie der hebr. Eigennamen in der H. verwendet: Wir verdanken den Hebräern das Verständnis der Namen (τὴν τῶν ὀνομάτων ἑρμηνείαν), die sie in ihren traditionellen Schriften u. in ihrer eigenen Sprache erklären (Orig. c. Cels. 4, 34). Origenes verfügte über eine Sammlung solcher Namensinterpretationen in griechischer Übersetzung, die den Titel trug Ἑρμηνεία τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων, ‚Erklärung (oder Übersetzung?) der hebr. Namen', die er zB. in Num. hom. 20, 3 zitiert. Schon o. Sp. 730 wurde darauf hingewiesen, daß Theodoret ein ähnliches Lexikon verwendete, dem noch der Liber interpretationis hebraicorum nominum des Hieronymus verwandt ist (CCL 72, 59/161). Das klass. Buch zu diesem Thema ist F. Wutz, Onomastica sacra 1/2 (1914/15).

d. Die Zahlensymbolik. Man kennt den Stellenwert, den die Betrachtung der Zahlen in der H. Philons einnimmt. So ergeht sich die Schrift De opificio mundi in einer Lobrede auf die Vier (47/52; vgl. plant. 117/25), die Sechs (89), die Sieben (89/128), die Schrift De decalogo auf die Zehn (20/31; vgl. die Anm. zSt. in der Übersetzung von V. Nikiprowetzky 133f) u. auch die Sieben (96/105). Zu dieser offensichtlich vom hellenist. Pythagoreismus inspi-

rierten Neigung Philons, der selbst eine (nicht erhaltene) Schrift Περὶ ἀριθμῶν πραγματεία, ‚Abhandlung über Zahlen', verfaßt hat (vgl. vit. Moys. 2, 115), s. K. Staehle, Die Zahlenmystik bei Philon v. Alex. (1931); F. E. Robbins, Arithmetic in Philo Judaeus: ClassPhilol 26 (1931) 345/61; P. Boyancé, Études philoniennes: RevÉtGr 76 (1963) 82/95. – Origenes, mag er nun beeinflußt sein von Philon oder eher von anderen jüd. Quellen, gewährt der Zahlensymbolik in seiner Exegese einen breiten Raum; so in einem Kommentarfragment zu Ps. 1: philoc. 3 (SC 302, 260): Man muß seine Aufmerksamkeit (auf die Zahlen) richten u. aus dem Studium der Hl. Schrift herauszufinden suchen, was sie alle insgesamt u. was jede einzelne von ihnen betrifft, wie es ja nicht ohne Grund 22 kanonische Hl. Bücher nach der jüd. Tradition gibt u. zugleich 22 Buchstaben des hebr. Alphabets (vgl. den Komm. zSt. von M. Harl: ebd. 261/8). Weitere Ausführungen bei Origenes: in Gen. hom. 2, 5 (die Maße der Arche Noah); in Num. hom. 4 (über die Zahlen im Buch Numeri); 5, 2 (über die Zahlen 25 u. 50); usw. Eusebios wird einmal Markellos v. Ankyra dafür tadeln, daß er auf die Idee gekommen sei, eine Zahl, also die Quantität, könne die Gewähr für die Richtigkeit seiner Interpretation bieten, mit der er die zwölf Quellen von Ex. 15, 27 (vgl. auch Prov. 8, 24) auf die zwölf Apostel deutete (eccl. theol. 3, 3 [GCS Eus. 4, 149, 20f]). Für Augustinus, der die Zahlen-H. besonders schätzte, s. A. Knappitsch, St. Augustins Zahlensymbolik: Jahresber. Fürstbischöfl. Gymn. Graz 1905, 3/47; W. G. Most, The scriptural basis of St. Augustine's arithmology: CathBiblQuart 13 (1951) 284/95.

IV. Unterarten der Hermeneutik. a. Sie sind identisch mit denen der Exegese. Lampe, Lex. 549 s. v. ἑρμηνεία führt zu Recht eine Stelle aus dem anonym überlieferten Dialog zwischen Juden u. einem Christen aus dem 7. Jh. an, der den Titel trägt Τρόπαια κατὰ Ἰουδαίων ἐν Δαμάσκῳ, ‚Triumph über die Juden in Damaskus' (hrsg. von G. Bardy: PO 15 [1973] 173/292; dort 173/8 Näheres über Charakter, Autor u. Datierung), in der ἑρμηνεία als nicht-literale Interpretation verstanden wird (ebd. 4, 1 [223, 8f]: Schriftverständnis κατὰ τὸ γράμμα [im buchstäblichen Sinn] oder κατὰ ἀναγωγὴν καὶ ἑρμηνείαν [nach dem geistlichen u. übertragenen Sinn]; vgl. ebd. [223, 10]; 4, 2 [223, 15f]). Es ist übrigens möglich, daß diese Sonderbedeutung von ἑρμηνεία schon viel früher in Gebrauch war, da Orig. in Lc. hom. 16, 5 (GCS Orig. 9, 97, 20f, Übers. des Hieronymus) den Gnostikern unterstellt, es abzulehnen, den Evangelientext Lc. 2, 34 wörtlich zu nehmen: an quaerent aliquam interpretationem et ad tropologias confugient; hier hat interpretatio (ἑρμηνεία?) offensichtlich die Bedeutung einer nicht-literalen Exegese. Diese außergewöhnlichen Verwendungen ändern jedoch nichts daran, daß ἑρμηνεία (wie o. Sp. 752 dargelegt) in seiner Anwendung auf die Hl. Schrift ganz allgemein die Bedeutung ‚Exegese', ohne Spezifizierung, hat. Eine beabsichtigte Spezifizierung wird erreicht durch eine Beifügung; so ist zB. ἡ κατὰ λέξιν ἑρμηνεία die Auslegung nach dem Literalsinn, ἡ κατὰ μέρος ἑρμηνεία die Einzelexegese (eines jeden Psalmes für sich zum Unterschied von Betrachtungen über den Psalter als ganzen), ἡ κατὰ λεπτὸν ἑρμηνεία die ins Detail gehende Exegese (diese Beispiele nach Diod. Tars. in Ps. praef. [CCG 6, 4, 36. 48f; 5, 90]). Das gleiche gilt vom lat. interpretatio, dessen Bedeutung meist unbestimmt ist, aber durch eine determinative Beifügung eine Spezifizierung erhalten kann, zB. allegorica interpretatio (Tert. adv. Marc. 3, 24, 2), allegoricus interpres (Hieron. in Jer. 5, 2, 16 [CSEL 59, 299, 18]), allegoriae interpretatio (ders., in Mal. prol.: PL 25, 1543 A), interpretatio figurata (Tert. orat. 4, 1), mystica interpretatio (Cassiod. in Ps. 44, 10 [CCL 97, 409, 293]; Greg. M. moral. 6, 1, 1), interpretatio typica (Aug. en. in Ps. 134, 19).

b. Alexandrinische Methode: zweifacher Schriftsinn. 1. Buchstabe u. Metapher. Origenes überträgt mehrmals das trichotomische anthropologische Modell von 1 Thess. 5, 23 (Körper, Seele, Geist) auf die Hl. Schrift, was ihn veranlaßt, einen dreifachen Schriftsinn anzunehmen, so princ. 4, 2, 4 (GCS Orig. 5, 313, 1/4); in Lev. hom. 5, 1 (ebd. 6, 334, 18/28); in Gen. hom. 2, 6 (ebd. 6, 36, 19/24) u. ö. Trotzdem stimmt man darin überein, daß seine H. in Wirklichkeit auf dem Dualismus von Buchstabe u. Geist beruht, oder wie er selbst es c. Cels. 1, 18 ausdrückt, auf der doppelten Dimension des Textes (διπλόη τῆς λέξεως); s. Prat aO. (o. Sp. 755) 175/9; Harl, Herméneutique aO. (o. Sp. 755) 81_2. 103/25. Sicher ist, daß das Zwei-Sinne-Schema (das schon bei Philon in besonderer Gunst stand, s. o. Sp. 750) von den die allegorische Auslegung betreibenden Exegeten im Gefolge des Origenes bevorzugt wurde; wie zB. von Gregor v.

Nyssa, der im Prolog zu seinem Hoheliedkommentar (6, 5, 6/8 Jaeger/Langerbeck) deutlich macht, daß in seinen Augen die verschiedenen Bezeichnungen für die nicht-literalen Schriftsinne austauschbar sind: ‚Mag man nun den mittels der Auslegung (ἀναγωγή) gefundenen Schriftsinn (θεωρία) Tropologie, Allegorie oder sonstwie nennen, über die Bezeichnungen streiten wir nicht.‘ Als Beleg führt Gregor dann die Autorität des Paulus an, der für die nicht-literale Exegese ebenfalls mehrere Wörter verwendet: Allegorie (Gal. 4, 24 bzgl. der zwei Söhne Abrahams), Typos (1 Cor. 10, 11), Spiegel u. Rätsel (ebd. 13, 12). Weiterhin ist an diesen Ausführungen Gregors bedeutsam, daß er zweimal θεωρία u. ἀλληγορία als äquivalent hinstellt. Eusebios (praep. ev. 8, 8, 56) sprach ebenso schon von dem ‚allegorischen Schriftsinn‘ (ἀλληγορικὴ θεωρία), der in den von Moses gegebenen Gesetzen verborgen liege. Der gleiche Gebrauch findet sich in den Katenenfragmenten aus Didymos v. Alex. zu Job (PG 39, 1144C), wo die Job 9, 13 genannten Meeresungeheuer πρὸς θεωρίαν, ‚nach dem geistlichen Sinn‘, ἀλληγορικῶς, ‚allegorisch‘, auf die bösen Geister gedeutet werden. Für den Umstand, daß bei den genannten u. vielen anderen christl. Autoren das Wort ‚Allegorie‘ alle Arten von nicht-literalem Schriftsinn umfaßt, vgl. R. Hahn, Die Allegorie in der antiken Rhetorik, Diss. Tübingen (1967) 176/81.

2. Typologie u. Allegorie, Unklarheit ihrer gegenseitigen Beziehung. a. Vor Origenes. Bekanntlich ist die Typologie eine Art der H., aufgrund deren man in bestimmten Personen oder Ereignissen des AT das ‚Gepräge‘ (τύπος) Christi oder verschiedener christl. Gegebenheiten erkennt. Die für die Typologie grundlegenden Texte finden sich im Corpus Paulinum, deren Aufzählung genügen mag: Rom. 5, 14; 1 Cor. 10, 4. 6. 11; 15, 45/9; Gal. 4, 22/6; Col. 2, 16f; Hebr. passim; wie auch 1 Petr. 3, 21 die Taufe ‚Antityp‘ der Arche Noah ist. Dazu vgl. L. Goppelt, Art. τύπος κτλ.: ThWbNT 8 (1969) 251/3. – Aus dem 2. Jh. sind besonders zwei Autoren zu nennen, die der Entwicklung der Typologie Impulse gaben: 1) Meliton v. Sardes, der pasch. § 35/46 mehrere bedeutende Gedanken skizziert: Typ ist ebenso gut Gesprochenes (τὸ λεγόμενον) wie Geschehendes (τὸ γινόμενον) (§ 35); er verliert seine Bedeutung, wenn der wahre Sachverhalt Wirklichkeit wird (§ 36/8). Zu beachten ist, daß zweimal (§ 41 u. 42) der Typ παραβολή, ‚Gleichnis‘, das Erscheinen des wahren Sachverhalts ἑρμηνεία, ‚Auslegung‘, genannt wird, s. den Komm. von J. Daniélou, Figure et événement chez Méliton de Sardes: Neotestamentica et Patristica, Festschr. O. Cullmann (Leiden 1962) 282/92. 2) Irenäus v. Lyon (haer. 4, 20, 8. 12): Die Propheten erfüllten ihre Aufgaben nicht nur durch ihre Visionen u. Reden, sondern auch durch ihre Handlungen, die eine spezielle ‚typische‘ Bedeutung hatten (quasdam vero [scil. dispositiones] per operationem typice significabant: ebd. 8 [SC 100, 652, 210f]). So ist zB. die Ehe des Propheten Hosea mit einer Prostituierten (Hos. 1; vgl. 1 Cor. 7, 14) ein Typos, dessen wahrer Inhalt die Vereinigung der Kirche mit Christus ist (id quod a propheta typice per operationem factum est ostendit Apostolus vero factum in Ecclesia a Christo: Iren. haer. 4, 20, 12 [670, 358/60]).

β. Bei Origenes. Origenes hat das Wesen der Typologie vortrefflich erfaßt u. verstand es, sie einwandfrei von der Allegorie abzuheben. Einer der diesbezüglich klarsten Texte findet sich in Joh. comm. 10, 28 (18) (GCS Orig. 4, 201, 26/8): Die Eselin, die nach Mt. 21, 2 von zwei Jüngern losgebunden wird, ist das AT, erklärt durch zwei Exegeten gemäß der nicht-literalen Art, ‚von denen der eine den Text deutet (ἀνάγοντος) auf die Pflege der Seele, indem er zu diesem Zweck eine allegorische Interpretation gibt (ἀλληγοροῦντος), der andere die künftigen u. wahrhaften Güter aufweist durch die Dinge, die im Schatten liegen‘ (vgl. Hebr. 10, 1). Für diese neben die Allegorie gestellte ἀναγωγή s. Bienert 58/68. Doch darf diese klare Scheidung nicht vergessen lassen, daß die Beschreibungen der Typologie bei Origenes in Begriffe u. Wörter eingebettet sind, die zur Allegorie im ganz traditionellen Sinn gehören. Das ist der Fall, wenn er ganz geläufig die Beziehung zwischen dem Typos u. seiner künftigen Verwirklichung zurückführt auf die Beziehung zwischen dem Körperlichen u. dem Geistigen (νοητός). ZB. princ. 4, 3, 7: ‚die geistigen (νοητοί) Israeliten, deren Typos die körperlichen (σωματικοί) waren‘; vgl. in Joh. comm. 10, 18 (13) (GCS Orig. 4, 189, 27/9); orat. 14, 1 (GCS Orig. 2, 330, 9f), wo die spezifisch christl. Zweiheit τυπικά – ἀληθινά vermischt ist mit der philosophischen συμβολικά – νοητά. Origenes hat zudem dieses Schema nicht erfunden, da man ihm schon bei Irenäus begegnet: haer. 4, 20, 12 frg. graec. 11 (SC 100,

672), wo die Heirat des Moses mit der Äthiopierin als Präfiguration für den νοητὸς γάμος, die ‚geistliche Hochzeit' Christi mit der Kirche, betrachtet wird. Auch war dieses Schema ziemlich beständig u. man findet es noch im 5. Jh. bei Proklos v. Kpel: hom. 7 (in s. theoph.), 3 (PG 65, 760C): Christus ist der ‚geistige (νοητός) Noe'; hom. 14 (in s. Pascha), 3 (ebd. 800A): das ‚geistige Lamm'; ebd. 2 (797A): der Teufel ist der ‚geistige Pharao'; usw. Andere Beispiele bei J. Pépin, Exégèse de In principio et théorie des principes dans l'Exameron (1, 4, 12/6): Ambrosius Episcopus 1 (Milano 1976) 465f. Bzgl. der Unbestimmtheit der Begriffe Typologie u. Allegorie in Alexandria s. den bahnbrechenden Aufsatz von den Boer.

c. Antiochenische Methode: mehrfacher Schriftsinn. 1. Theoria u. Allegorie. O. Sp. 763 wurde dargelegt, daß Eusebios, Gregor v. Nyssa u. Didymos der Blinde in den beiden Wörtern Theoria u. Allegorie nicht zwei verschiedene Arten von H. unterscheiden. Anders bei den Exegeten, die man gewöhnlich mit Antiochien verbindet. Diod. Tars. in Ps. 118 praef. (Mariès aO. [o. Sp. 756] 90, 1/5) weist darauf hin, daß der große Unterschied zwischen ἱστορία (Wortsinn), θεωρία (geistiger Sinn), ἀλληγορία (Allegorie), τροπολογία (Tropologie, moralischer Sinn), παραβολή (Gleichnis) die H. dazu nötigt, die Anwendungsbereiche einer jeden Art der Erklärung genau festzulegen. Der Unterschied zwischen Theoria u. Allegorie wurde noch gründlicher ausgelotet durch Severianos v. Gabala (creat. 4, 2 [PG 56, 459(A)]). In Anspielung auf seine typologische Exegese von Gen. 1, 20 beteuert er, daß es sich hier nicht um eine Allegorie handele, durch die dem Wortsinn (ἱστορία) Gewalt angetan werde, sondern, was etwas ganz anderes sei, um eine geistige Auslegung (θεωρία), die den Wortsinn bewahre. Vgl. A. Vaccari, La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia: Biblica 1 (1920) 3/36; P. Ternant, La θεωρία d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture: ebd. 34 (1953) 135/58. 354/83. 456/86.

2. Allegorie u. Typologie. Die Exegeten der antiochenischen Richtung haben den Begriff der Typologie ebenso streng isoliert wie die der alexandrinischen Richtung. Das bezeugt zB. Joh. Chrys. in Rom. hom. 1, 2 (PG 60, 397[A]): Die Propheten sprachen nicht nur u. schrieben das Gesprochene nieder, sondern sie bildeten es auch durch Handlungen voraus (διὰ πραγμάτων ἐτύπουν), wie zB. Abraham, der seinen Sohn Isaak zum Opfer gibt, oder Moses, der die eherne Schlange aufrichtet, der die Hände ausbreitet, damit Amalek besiegt werden kann, u. der das Paschalamm opfert. Analoge Theorie u. Formulierung finden sich Severian. Gabal. frg. in Gal. 4, 23f (302, 24/3, 9 Staab), wo die Weissagungen unterschieden werden in solche, die nur durch Worte (διὰ λόγων; zB. Jes. 7, 14: ‚die Jungfrau wird im Schoß empfangen'), solche, die nur durch Handlungen (δι' ἔργων; zB. Joh. 3, 14: ‚Moses richtete in der Wüste die Schlange auf'), u. solche, die durch beides geschehen (zB. Jer. 13, 4/6: das Vergraben des neuen *Gürtels am Euphrat, eine prophetische Handlung, deren Sinn ebd. 11/4 noch einmal durch prophetische Worte ausgedrückt wird). Diese Auffassung von der Eigentümlichkeit der Typologie forderte, die Allegorie noch grundsätzlicher auszuschließen, als Origenes es schon getan hatte. Vorher jedoch galt es, das Hindernis zu beseitigen, das mit Gal. 4, 24 gegeben war, wo Paulus mit den Wendungen der Allegorie (ἀλληγορούμενα) eine Exegese formulierte, die man sich typologischer gar nicht vorstellen kann. Man bemühte sich daher festzustellen, daß Paulus hier den Typos nur in einem uneigentlichen Sinne (καταχρηστικῶς) Allegorie nannte, wie zB. Joh. Chrys. comm. in Gal. 4, 24 (PG 61, 662[B]), übrigens bevor er zu Überlegungen kommt, die, ohne es zu wollen, die angebliche Uneigentlichkeit der Ausdrucksweise des Paulus rechtfertigen: Die Geschichte, von der Paulus spricht, offenbart nicht nur, was auf den ersten Blick im Wortlaut liegt, sondern auch noch manches andere, weshalb sie auch Allegorie genannt wird. Ein gleiches Urteil bei Severian. Gabal. frg. in Gal. 4, 23f (302, 17/25 Staab), aufgrund eines enger gefaßten Begriffs der Allegorie, wie auch bei Theod. Mops. in Gal. 4, 24 (1, 79, 18f Swete; vgl. den ‚Traktat gegen die Allegoristen' im syr. Psalmenkommentar des Theodor v. Mops.: CSCO 436/Syr. 190, 1/18). Weitere Beispiele, vor allem in lateinischer Sprache: Pépin, Mythe 491/5. – Eine Sonderform der antiochenischen Methode praktizierte Julian v. Aeclanum; s. dazu G. Bouwman, Des Julian v. Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel u. Amos (Roma 1958) 80/137.

V. Der vierfache Sinn. a. Die mittelalterliche Systematisierung. Die scholastische Exegese hat vier der zu unterscheiden mögli-

chen Schriftsinne in den berühmten Doppelvers zusammengefaßt: Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia. Sehr oft Nikolaus v. Lyra (gest. 1340) zugeschrieben, der die Verse jedoch nur populär gemacht hat, haben sie als Autor Augustinus v. Dakien (gest. 1282). Auch er hat sich damit begnügt, eine ältere Klassifizierung in Verse zu fassen, die man zB. im 9. Jh. bei Rhabanus Maurus findet (alleg. in s. Scr.: PL 112, 849A/51A, wo der moralische Sinn, wie auch sonst oft, tropologia genannt wird). Trotz ihres ehrwürdigen Alters u. ihres Erfolges muß man einräumen, daß diese beiden Verse bzgl. der Lehre, die sie aussprechen, nicht besonders informativ sind: es fehlt die Typologie, deren Eigenart u. Bedeutung oben dargelegt wurde; die Verbindung der Allegorie mit dem Gegenstand des Glaubens wird wenig deutlich; die ἀναγωγή des Origenes findet man in der anagogia nicht wieder usw. Trotzdem wurzelt der vierfache Schriftsinn aus verschiedenen Gründen in der H. der frühchristl. Autoren.

b. Der patristische Ursprung. 1. Didymos der Blinde. Im Zachariaskommentar ([Tura] 2, 212/5 [SC 84, 526]) verwendet Didymos bei der Aufzählung der Schriftsinne, nach denen die betreffende Passage (Sach. 7, 14) gedeutet werden könne, zwar die Wörter ἱστορία, ἀλληγορία, τροπολογία, ἀναγωγή, aber die Übereinstimmung mit den vier im MA genannten Schriftsinnen ist weniger augenscheinlich, als es den Anschein hat, weil ἀναγωγή hier aufgefaßt wird als ein Genos, unter dem ἀλληγορία u. τροπολογία die Species sind (Bienert 104f; anders J. Tigcheler, Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique [Nijmegen 1977] 125/8. 137/51).

2. Hieronymus u. Augustinus. Wenn man Hieron. ep. 120 (ad Hedybiam, vJ. 407), 8 u. 12 zusammennimmt, begegnen in einem exegetischen Kontext die Wörter ἀναγωγή, historia, tropologia, intellectus spiritalis; aber sie repräsentieren in Wirklichkeit nur drei Schriftsinne, da der letzte mit dem ersten im Grunde zusammenfällt. – Augustinus hatte schon früher (zwischen 392 u. 394) in util. cred. 3, 5 u. Gen. ad litt. imperf. 2 (CSEL 28, 1, 461) nach einer nicht identifizierten griech. Quelle vier Weisen geboten, das AT auszulegen, nämlich historia, allegoria, analogia (Harmonie der beiden Testamente), aetiologia (Suche nach den Ursachen). Sie zeigen nur eine schwache Ähnlichkeit mit dem vierfachen Schriftsinn; trotzdem muß man vor Augen haben, daß einige mittelalterliche Autoren einen verderbten Augustinustext lasen, in dem aus analogia anagogia geworden war, vgl. Spicq 271f. Etwas später unterscheidet Augustinus (Gen. ad litt. 1, 1 [CSEL 28, 1, 3, 7/10]) nicht mehr vier mögliche Arten der Interpretation, sondern vier Arten von Bibeltexten, sofern sie zum Gegenstand haben aeterna, facta, futura, agenda. Obwohl hier andere Gesichtspunkte vorliegen, ist doch zu sehen, daß diese Einteilung im Grunde dem mittelalterlichen Schema sehr nahe kommt. Beda hat Recht, wenn er diesen Satz Augustins, ohne den Verf. zu nennen, wörtlich zitiert u. dann sofort auf die vier Schriftsinne zu sprechen kommt: intellectus historicus, allegoricus, tropologicus id est moralis, anagogicus (tabern. 1, 6 [CCL 119A, 25]). Thomas v. Aquin macht es ebenso, aber mit Nennung Augustins (quaest. quodlib. 7, qu. 6, art. 2 [15], Sed contra). – Zu Augustinus s. G. Strauss, Schriftgebrauch, Schriftauslegung u. Schriftbeweis bei Augustin (1959) 126/8.

3. Joh. Cassianus u. Eucherius v. Lyon. Unter Verwendung des Materials, das durch Augustinus, aber ohne Zweifel auch durch Didymos d. Bl. u., von ihm vermittelt, durch Origenes bereitgestellt worden war, vermochten Joh. Cassianus u. Eucherius kurz vor der Mitte des 5. Jh. die Lehre vom vierfachen Schriftsinn in der Terminologie zu formulieren, die dann das MA beibehalten hat. Joh. Cass. conl. 14, 8 (CSEL 13, 2, 404/7) wird bei der Erklärung der Bibel unterschieden die historica interpretatio u. die intellegentia spiritalis, welch letztere wiederum unterteilt wird in allegoria, anagoge u. tropologia (oder moralis explanatio). Dieses so formulierte Schema wird dann sofort angewendet auf das Motiv von den beiden Söhnen Abrahams, das Paulus an der klass. Stelle Gal. 4, 22f interpretiert. So kann ein u. dasselbe Jerusalem, von dem dort die Rede ist, in vierfacher Weise verstanden werden: secundum historiam civitas Judaeorum, secundum allegoriam ecclesia Christi, secundum anagogen civitas dei illa caelestis, ... secundum tropologiam anima hominis. Gleich darauf geht Joh. Cassianus noch weiter u. stellt eine Parallele her zwischen den vier Schriftsinnen u. den vier Hauptbegriffen in 1 Cor. 14, 6: der allegoria korrespondiert die revelatio, der tropologia die scientia, der anagoge die prophetia, der historia die doctrina. – Eucherius zählt form.

praef.: CSEL 31, 4, 16/5, 19 auf: littera oder historia, tropologia oder sensus moralis, anagoge, allegoria. – Die beste Monographie über den vierfachen Schriftsinn u. seine Ursprünge in der Patristik ist immer noch v. Dobschütz; de Lubac 171/219 ist lediglich weitschweifiger.

Da die Literatur zur christl. H. hier nicht einmal in einer repräsentativen Auswahl geboten werden kann, sei verwiesen auf die Bibliographie: H. J. Sieben, Exegesis Patrum = Sussidi Patristici 2 (Roma 1983), bes. 120/6. – M. ALEXANDRE, La théorie de l'exégèse dans le ,De hominis opificio' et l' ,In Hexaemeron': M. Harl (Hrsg.), Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse (Leiden 1971) 87/110. – E. AUERBACH, Figura: ArchRomanic 22 (1938) 436/89 bzw. Neue Dantestudien (Istanbul 1944) 11/71. – C. BARTH, Die Interpretation des NT in der valentinianischen Gnosis = TU 37, 3 (1911) 1/118. – R. BARTHES u. a., Exégèse et herméneutique (Paris 1971). – H. N. BATE, Some technical terms of greek exegesis: JournTheolStud 24 (1923) 59/66. – J. BEHM, Art. ἑρμηνεύω κτλ.: ThWbNT 2 (1935) 659/62. – K. BERGER, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum u. im AT 1. Markus u. Parallelen = WissMonogrATNT 40 (1972). – E. BETTI, Teoria generale della interpretazione 1/2 (Milano 1955) bzw. Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften (1967, gekürzt). – W. A. BIENERT, ,Allegoria' u. ,Anagoge' bei Didymos dem Blinden v. Alex. = PTS 13 (1972). – W. DEN BOER, Hermeneutic problems in early Christian literature: VigChr 1 (1947) 150/67. – C. VON BORMANN, Art. H. I. philosophisch-theologisch: TRE 15 (1986) 108/37. – G. J. BROOKE, Exegesis at Qumran = JournStudOT Suppl. Ser. 29 (Sheffield 1985). – R. BULTMANN, Ursprung u. Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode: TheolLitZ 75 (1950) 205/12 bzw.: ders., Exegetica (1967) 369/80. – M. CANÉVET, Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique (Paris 1983). – J. CAZEAUX, La trame et la chaîne, ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie (Leiden 1983); Philon d'Alexandrie, exégète: ANRW 2, 21, 1 (1984) 156/226. – I. CHRISTIANSEN, Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon v. Alex. = BeitrGeschBiblHerm 7 (1969). – J. DANIÉLOU, Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les testimonia (Paris 1966). – R. DEVREESSE, Essai sur Théodore de Mops. = StudTest 141 (Città del Vat. 1948); Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois. Fragments tirés des chaînes = ebd. 201 (1959). – W. DILTHEY, Die Entstehung der H.: ders., Ges. Schriften 5 (1924) 317/31. – E. v. DOBSCHÜTZ, Vom vierfachen Schriftsinne: Harnack-Ehrung (1921) 1/13. – G. EBELING, Art. H.: RGG^3 3 (1959) 242/62. – M. A. FAHEY, Cyprian and the Bible, a study in third-century exegesis (Tübingen 1971). – E. FRÜCHTEL, Origenes interpres aut dogmatistes?: StudPatr 17, 2 (Oxford 1982) 879/96. – H.-G. GADAMER, Wahrheit u. Methode^3 (1972). – W. E. GERBER, Art. Exegese III (NT u. Alte Kirche): o. Bd. 6, 1211/29. – L. GOPPELT, Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen (1939). – M. HARL, Origène et les interprétations patristiques grecques de l' ,obscurité' biblique: VigChr 36 (1982) 334/71. – A. HERMANN/W. v. SODEN, Art. Dolmetscher: o. Bd. 4, 24/49. – H. HERTER, Hermes: RhMus 119 (1976) 193/241. – E. HILGERT, Bibliographia Philoniana 1935–1981: ANRW 2, 21, 1 (1984) 83/6. – H.-J. HORN, Art. Allegorese außerchristlicher Texte 1: TRE 2 (1978) 276/83 (Lit.); Zur Motivation der allegorischen Schriftexegese bei Clemens Alex.: Hermes 97 (1969) 489/96. – H.-E. H. JAEGER, Studien zur Frühgeschichte der H.: ArchBegriffsGesch 18 (1974) 35/84. – A. E. JOHNSON, Interpretative hierarchies in Barnabas I–XVII: StudPatr 17, 2 (Oxford 1982) 702/6. – A. KERRIGAN, St. Cyril of Alexandria. Interpreter of the OT = Anal. Bibl. 2 (Roma 1952) 365/419. – J. KOENIG, L'herméneutique analogique du judaïsme antique d' après les témoins textuels d'Isaïe = VetTest Suppl. 33 (Leiden 1982). – O. KUSS, Zur H. Tertullians: Ntl. Aufsätze, Festschr. J. Schmid (1963) 138/60. – A. LE BOULLUEC, Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie. L'exemple du centon: StudPatr 17, 2 (Oxford 1982) 707/13. – H. DE LUBAC, Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture 1, 1/2 (Paris 1959). – B. L. MACK, Philo Judaeus and exegetical traditions in Alexandria: ANRW 2, 21, 1 (1984) 227/71. – B. DE MARGERIE, Introduction à l'histoire de l'exégèse 1. Les Pères grecs et orientaux (Paris 1980). – G. MAYER, Art. Exegese II (Judentum): o. Bd. 6, 1194/211. – F. K. MAYR, Der Gott Hermes u. die H.: TijdschrPhilos 30 (1968) 535/625. – R. MORTLEY, Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie (Leiden 1973); Art. Gnosis I (Erkenntnislehre): o. Bd. 11, 446/537, bes. 494/6. 521/5. – E. B. OIKONOMOU, Hermeneutical logotypes. The basic elements of patristic hermeneutics: Θεολογία 53 (1982) 627/71. 990/1050. – T. P. O'MALLEY, Tertullian and the Bible = Lat. Chr. prim. 21 (Nijmegen 1967). – K. OTTE, Das Sprachverständnis bei Philo v. Alex. Sprache als Mittel der H. (1968). – A. PENNA, Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo (Roma 1950). – J. PÉPIN, Dante et la tradition de l'allégorie (Montreal/Paris 1970); L'herméneutique ancienne. Les mots et les idées: Poétique 1975, 291/300; Mythe et allégorie^2 (Paris 1976). – R. PFEIFFER, History of

classical scholarship from the beginnings to the end of the Hellenistic age (Oxford 1968) bzw. Geschichte der Klass. Philologie von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus = rde 344/6 (1970). – L. PIROT, L'oeuvre exégétique de Théodore de Mops. (Rome 1913). – L. F. PIZZOLATO, La Sacra Scrittura fondamento del metodo esegetico di sant'Ambrogio: Ambrosius Episcopus 1 (Milano 1976) 393/426; La dottrina esegetica di sant'Ambrogio (Milano 1978). – P. PRIGENT, Justin et l'AT (Paris 1964). – J. REUSS, Evangelien-Erklärungen vom 4. bis 9. Jh. in der griech. Kirche: NT u. Kirche, Festschr. R. Schnackenburg (1974) 476/96. – A. ROEMER/E. BELZNER, Die Homerexegese Aristarchs in ihren Grundzügen (1924). – D. T. RUNIA, Mosaic and platonist exegesis. Philo on ‚Finding' and ‚Refinding': VigChr 40 (1986) 209/17. – CH. SCHÄUBLIN, Untersuchungen zu Methode u. Herkunft der Antiochenischen Exegese = Theophaneia 23 (1974). – D. F. SCHLEIERMACHER, H. u. Kritik mit besonderer Beziehung auf das NT: ders., Sämtl. Werke 1, 7 (1838) 5/262. – M. SCHMIDT (Hrsg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östl. Vätern u. ihren Parallelen im MA = Eichstätt. Beitr. Ph. Th. 4 (1982). – H. SCHRECKENBERG, Art. Exegese I (heidnisch): o. Bd. 6, 1174/94. – F. SCHULZ, Geschichte der röm. Rechtswissenschaft (1961). – S. G. SOWERS, The hermeneutics of Philo and Hebrews (Zürich 1965). – C. SPICQ, Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge (Paris 1944). – H.-J. SPITZ, Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christl. Jtsd. (1972). – M. E. STONE (Hrsg.), Jewish writings of the Second Temple period = Compend. Rer. Iud. NT 2, 2 (Assen/Philadelphia 1984). – P. STUHLMACHER, Vom Verstehen des NT. Eine H. = Grundrisse zum NT 6 (1979). – M. TETZ, Ἡ Ἁγία Γραφὴ ἑαυτὴν ἑρμηνεύουσα. Zur altkirchl. Frage nach der Klarheit der Hl. Schrift: Theologie in Geschichte u. Kunst, Festschr. W. Elliger (1968) 206/13. – K. J. TORJESEN, Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis = PTS 28 (Berlin 1986). – F. TRISOGLIO, Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributo alla conoscenza dell'influsso esercitato da Filone sul IV secolo, specificatamente in Gregorio di Naz.: ANRW 2, 21, 1 (1984) 588/730. – W. ULLMANN, H. u. Semantik in der Bibeltheologie des Origenes, dargestellt anhand von Buch 10 seines Johanneskommentares: StudPatr 17, 2 (Oxford 1982) 966/77. – J. H. WASZINK, Tertullian's principles and methods of exegesis: Early Christian literature and the classical intellectual tradition, Festschr. R. M. Grant (Paris 1979) 17/32.

Jean Pépin (A; B; C III; D; Übers. Alois Kehl)/ Karl Hoheisel (C I. II).

Hermes.

Der griech. Gott H. erscheint in der Antike mit verschiedenen Funktionen, die sein schillerndes Wesen prägen u. zugleich eine Deutung erschweren. Dementsprechend hat die religionswissenschaftliche Forschung auch divergierende Wesenszüge bei ihm ausgemacht, wie sie von Sagenkreisen u. Darstellungen überliefert wurden. Diese Variabilität der Motive, je unterschiedlich gewichtet, kennzeichnet die Forschungsgeschichte, auch wenn im Synkretismus der Spätantike u. damit im Zusammenhang mit dem Christentum das logoshafte Element seiner Gestalt in den Vordergrund rückte.

A. Nichtchristlich. I. Name. Während Plat. Crat. 408a den Namen von εἴρειν herleitet u. Diod. Sic. 1, 16 von ἑρμηνεύειν, läßt der etymologische Zusammenhang mit ἕρμα(ξ), ἑρμαῖον, also ‚Steinhaufen' (Dio Chrys. or. 78, 19), H. als Personifikation eines Wegemals erscheinen, wobei die Bezeichnung besonders am aufragenden Pfeiler (*Herme) haftet. Zwar sind Herkunft u. Aufgaben solcher Steinzeichen noch ungeklärt; man darf ihnen aber neben sepulkraler Symbolik markierende Funktion zusprechen, wobei der phallische Charakter der Hermen neben Fruchtbarkeit insbesondere auch Schutz veranschaulicht. Die sprachgeschichtliche Ableitung erweist so H. trotz einiger Unklarheiten als ‚Gott des Steines' (Herter 199), ein Befund, der dem röm. Pendant, dem Gott Mercurius, nicht anhaftet.

II. Mythos. H. gilt nach Auskunft des homerischen H.-Hymnus als Sohn des Zeus u. der Nymphe Maia, die ihn heimlich auf dem Kyllenegebirge in *Arcadia geboren hatte. Während der Morgenröte zur Welt gekommen, verließ er um die Mittagszeit schon die Höhle u. fertigte aus einer Schildkröte eine Lyra, mit der er die Liebe seiner Eltern besang. In der Abenddämmerung machte er sich auf u. stahl die Rinder des *Apollon. Zur Täuschung wendete er ihre Hufe um; trotz-

dem entdeckte der zürnende Gott den Dieb, der in seine Windeln zurückgekehrt war. Er schleppte den gerissenen Knaben, der die Tat leugnete, auf den Olymp, wo dieser im Angesicht des Zeus seine Lüge wiederholte. Belustigt über die Schlauheit seines Sohnes befahl der Göttervater dennoch, zusammen mit Apollon die Rinder zu suchen. Der Zwist zwischen den göttlichen Brüdern endete versöhnlich, als H. dem Apollon die begehrte Lyra überließ, dieser ihm umgekehrt einen Glück verheißenden Wunderstab übergab. Nach dem homerischen Hymnus übt H. die Aufsicht über die Herden aus; ihm wird die Erfindung der Hirtenflöte zugeschrieben (Hymn. Hom. Merc. [4 Allen] 511f). Kein Gott sorgt so für die Herden u. ihre ,Vermehrung', meint Pausanias (2, 3, 4). Als Geleiter der Herdentiere ist H. der gute Hirte, eine Funktion, deren Ambivalenz in der Listigkeit des Gottes ihren Niederschlag findet; im Hirtenstock könnte sein Attribut, der Heroldstab (κηρύκειον) bzw. die Zauberrute, möglicherweise als Folge der Vermischung zweier Traditionen, ihren Ursprung (vgl. R. Boetzkes, Art. Kerykeion: PW 11, 1 [1921] 330/42; F. J. M. de Waele, The magic staff or rod in Graeco-Italian antiquity [Gent 1927] 29/79) haben (Herdengott). Zu den prägenden Elementen des H.bildes gehört die Schilderung Homers im 24. Gesang der Ilias, wonach der Sohn des Zeus den greisen Priamos heimlich in das Lager der Achäer brachte u. dort von Achill die Herausgabe des toten Hektor erreichte. Die Menschenfreundlichkeit des Olympiers vollzog sich im Schutz der Nacht, u. es haftet ihr etwas Zwielichtiges an. ,Späher der Nacht' wird er Hymn. Hom. Merc. (4 Allen) 15 genannt, u. ebd. äußert Apollon von seinem kleinen Bruder, er traue ihm nächtliche Einbrüche zu, die unversehens reiche Besitzer zu Bettlern machten (ebd. 282/8). Unweigerlich erscheint H. dann als Anwalt der Diebe u. Räuber. Verschlagenheit u. Arglist verbinden sich mit seiner Gestalt; im ursprünglichen Io-Mythos überwindet er mit seinem schlafauslösenden Zauberstab Argos (Ἀργεϊφόντης; Il. 16, 181; vgl. aber A. Heubeck, Kl. Schriften [1984] 247/59), ja als die Götter die Frau ausstatteten, war es nach Hesiod (erg. 77f) H., der ihr ,Lügen, gewinnende Worte u. listigen Sinn' ins Herz gab (Motiv vom Betrug). In der Zwiespältigkeit seiner Eigenschaften grenzt er geradezu an das Dämonische (vgl. Hymn. Hom. Merc. [4 Allen] 551). H. gehört in den Bereich zwischen Göttern u. Menschen, nicht zuletzt wegen seiner Mittlerfunktion (Od. 5, 29). Cornutus begründet die Namengebung folgendermaßen: ,Götterherold (κῆρυξ) wird er genannt, weil er durch die Stimme das gemäß dem Logos Anzukündigende dem Gehör mitteilt, Bote (ἄγγελος) aber, weil wir den Willen der Götter erkennen aus den uns gemäß dem Logos eingegebenen Begriffen' (nat. deor. 16). Parallelen zu Philon (quaest. in Ex. 2, 118 bringt das Motiv vom Friedensboten ebenso wie Cornut. nat. deor. 16) verweisen wohl eher auf allgemeine Zusammenhänge als auf Abhängigkeit, wie die eigenständige philonische Deutung des Angelos als ,Vollbringer des Guten u. Bösen' (Barbel 31) zeigt. Im übrigen trägt H. als Botengott (Apollod. bibl. 3, 115) sogar die Bezeichnung Εὐάγγελος (Hesych. lex. s. v.; IG 12, 5, 235). – Von der ursprünglichen Verbindung des H. mit den Steinzeichen leitet man seine Funktion als Weggeleiter ab, der vor allem den Reisenden u. Kaufleuten Schutz gewährt (Gott des *Handels). Insofern solche Steinhaufen vielfach auch Grabhügel darstellten, verband sich damit ein chthonisches Element; H. wird zum Totengott (vgl. Herter 215), der freilich nicht der Unterwelt angehört, sondern die Abgeschiedenen als ψυχοπομπός dorthin geleitet (Od. 24, 1/14; O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 952/4). Als Personifikation des Logos begegnet uns H. seit Platon (Crat. 407e; Phaedr. 264c), sodann in der Stoa, etwa bei Cornutus (nat. deor. 16); indem man ihn zugleich mit dem ägypt. Gott Thot identifizierte, erfolgte eine Übertragung der griech. Logosspekulation (vgl. H. Leisegang, Art. Logos: PW 13, 1 [1926] 1035/81, bes. 1061/5; H. Wrede, Art. Herme: o. Sp. 718f). In der Gestalt des H. Trismegistos flossen diese Gedanken schließlich zusammen u. fanden ihren Niederschlag in der hermetischen Literatur (*Hermetik).

III. Kultus. Die kultische Verehrung des H. ist über die gesamte Mittelmeerwelt verbreitet (vgl. Eitrem, Art. H. 738/57). Ein Hauptplatz seiner Verehrung lag im arkadischen Phenios (Pind. Ol. 6, 77/80; Paus. 8, 14, 10; 5, 27, 8), wo man sein Fest mit Agonen beging; aber auch in **Athen (II), wo zahlreiche Hermen eine Art Wächterrolle symbolisierten (Wrede aO. 707. 709), in Salamis u. Syrakus feierte man Hermeia, gelegentlich mit saturnalienhaften Zügen versetzt (Kre-

ta). Unter den Opfergaben finden wir besonders Backwerk (Aristoph. Plut. 1121. 1126. 1136), Früchte in Töpfen (χύτραι), vor allem im Zusammenhang mit der Totenspende, dann aber auch Trankopfer, wobei Wein u. Wasser gemischt waren (ebd. 1133). Außer den unblutigen brachte man H. aber auch blutige Opfer dar, so Lämmer, Widder, Schweine; als Urbild des Heroldes war ihm besonders die Zunge des Opfertieres vorbehalten (Schol. in Aristoph. Plut. 1111 [606f Dübner]; Athen. dipnos. 1, 16B). Da er am vierten Monatstag geboren worden war (Hymn. Hom. Merc. [4 Allen] 19), galt dieser als dem H. geweiht; überhaupt verband sich mit seinem Namen die Vierzahl, sei es im Blick auf den gleichnamigen Planeten oder den vierten Wochentag (Isid. orig. 5, 30, 6). Im übrigen opferte man dem Gott morgens u. abends, an Neumondtagen u. in Argos am 30. Tag nach einem Sterbefall: Plut. quaest. Gr. 24, 296F/7A (vgl. auch Wrede aO. 711/3).

IV. Darstellungen. Mit Ausnahme der Geburtsgeschichte wird H. als erwachsener, meist bärtiger Mann dargestellt, so vor allem auf Vasen des strengen Stils (Zanker). Die ‚Jünglingsgestalt', vorgestellt in Ilias u. Odyssee, setzte sich im Parthenon-Fries durch (K. Papaioannou, Griechische Kunst [1977] Abb. 421/50 IV); das bekannteste Werk dieses Typus' ist der H. des Praxiteles in Olympia (Lippold 241f), der zum Inbegriff des sportlichen Agons wurde u. darum oft in Gymnasien begegnet (*Gymnasium). Die chthonische Dimension bringt in einzigartiger Weise das Orpheus-Relief in Neapel (Nationalmuseum) zum Ausdruck, auf dem H. Eurydike wieder in die Unterwelt zurückführt (J. Charbonneaux/R. Martin/F. Villard, Das klass. Griechenland [1971] Abb. 298). Bedeutsam für die Entwicklung der christl. Bildkunst ist schließlich die Darstellung des H. κριοφόρος (Paus. 4, 33, 4; 5, 27, 8; vgl. Klauser 1, 27/31; ein frühes Beispiel stellt die Felixgrabplatte in Cimitile dar: D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 16f mit Anm. 60 Taf. 11c), in der die Beziehung zu den Herden zum Tragen kommt, ein Aspekt, der die phallische Fruchtbarkeitssymbolik ebenso zur Geltung bringt wie den Zusammenhang zum Mithraskult (vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra [1923] 131_1). (Vgl. auch W. Trillmilch, Elemente der H.-Ikonographie in der röm. Portraitkunst: Praestant interna, Festschr. U. Hausmann [1982] 125/35).

B. Christlich. I. Kritik. a. Gestalt. Der Gott H. ist bereits den ersten Christen eine geläufige Gestalt. Nach Act. 14, 12 bezeichneten die Leute von Lystra aufgrund der Heilung eines Lahmen ‚Barnabas als Zeus u. Paulus als H., weil er der Wortführer war'. Eine interpretatio Graeca der lykaonischen Aussage (Act. 14, 11) ändert nichts an dem Sachverhalt, daß die missionarische Wirksamkeit von den dortigen Hörern entsprechend ihren religiösen Vorstellungen (vgl. L. Malten, Motivgeschichtliche Untersuchungen zur Sagengeschichte 2: Hermes 75 [1940] 168/76; H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte = HdbNT 7^2 [1972] 87f) gedeutet wird. In der Umgebung (Phrygien) wurde bezeichnenderweise die antike Erzählung von Philemon u. Baukis (Ovid. met. 8, 611/724) lokalisiert, die Zeus u. H. aufgenommen hatten, ohne sie zu erkennen, u. zum Lohn dafür einer Sintflut entgingen (vgl. S. Eitrem, De Paulo et Barnaba deorum numero habitis [Act. 14, 12]: ConiectNeotest 3 [Uppsala 1938] 9/12). Die Zurückweisung des Götternamens verhinderte freilich nicht, daß gerade die Idee vom Wortführer innerhalb des Christentums weiterwirkte; von seiner Fähigkeit, geradezu alles zu erklären (ἑρμηνεία), leitet Eus. praep. ev. 2, 1, 8 (GCS Eus. 8, 1, 59) sogar den Namen H. ab. In der Götterkritik wird die Nichtigkeit des H., abgesehen von grundsätzlichen Erwägungen, vor allem wegen seiner Eigenschaften betont (Aristid. apol. 10, 3; Lact. inst. 4, 27, 18); auch die mit seinem Namen verbundenen Steingebilde geben dazu Anlaß (Clem. Alex. protr. 4, 50, 5; 10, 102, 1). Seine Gestalt taucht auf, wenn es darum geht, die Olympier insgesamt wegen ihrer Verbindungen zu kompromittieren (Orig. c. Cels. 1, 25 [GCS Orig. 1, 75f]), u. sie wird der allgemeinen Übung entsprechend in Zusammenhang mit dem Dämonischen gebracht (Lact. inst. 1, 10, 7). Schon die Vielzahl der unter dem Namen H. laufenden Gestalten gibt Anlaß zur Kritik (Clem. Alex. protr. 2, 29, 1), vor allem durch Verweis auf ihr ursprüngliches Menschsein. Noch Kaiser Julian hat sich offenbar für seine heidn. Restaurationspolitik auf H. berufen, ein Umstand, den christliche Polemiker spöttisch vermerken (Greg. Naz. or. 4, 101 [SC 309, 250]). Letztlich beobachtet man jedoch eine gewisse Zurückhaltung der Kritik an H., dessen offenba-

rende Funktion den Christen Anknüpfungspunkte bot, so wenn zB. Justin H. als ‚erklärenden Vernunftgeist u. Lehrer aller‘ einführt (apol. 1, 21, 2).

b. Kult. Obwohl es kaum eigene Kultfeiern (Mysterien) des Gottes H. gab, nötigte seine Bedeutung im religiösen Alltagsleben zur Stellungnahme. Wahrscheinlich zielte schon Paulus mit seinem Hinweis Act. 17, 16 auf die Häufigkeit von H.-Idolen in Athen, neben denen des Apollon (vgl. W. Schmid, Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen u. Areopagiten in Athen: Philol 95 [1943] 81). Die Verehrung des H. in der heidn. Umwelt ist den Christen durchaus geläufig, u. zwar von der Rolle der H.säulen (Hippol. ref. 5, 7, 29 [GCS Hippol. 3, 85]), über die Zueignung des *Granatapfels als Attribut (Clem. Alex. strom. 6, 132, 1) bis zur phallischen Symbolik (Hippol. ref. 5, 7, 29). Gerade unter diesem Aspekt zieht Hippolyt (ebd. 5, 8, 10 [90f]) einen Vergleich zwischen H. u. zwei Statuen im Tempel von Samothrake, die offensichtlich eine Repräsentation der dortigen Mysterien darstellten. Min. Fel. Oct. 6, 1 weiß andererseits um die besondere Verehrung des Merkur bei den Galliern (vgl. Caes. b. Gall. 6, 17, 1).

II. Rezeption. Trotz aller Kritik an der Gestalt des H. ermöglicht gerade seine Funktion als Vermittler u. Wortführer eine Anknüpfung durch das Christentum, u. zwar unter dem Leitwort Logos. Schon Justin zieht diesen kühnen Vergleich: ‚Wenn wir aber sagen, er sei auf ganz eigene Weise entgegen der gewöhnlichen Abstammungsweise als Logos Gottes aus Gott geboren worden, so ist das ... etwas, was wir mit euch gemeinsam haben, die ihr den H. den von Gott Kunde bringenden Logos nennt‘ (apol. 1, 22, 2). Platon hatte bereits das geistige Weltprinzip geradezu personifiziert u. den Logos dem H. angeglichen (Phaedr. 264c; vgl. Crat. 407e); im fünften orphischen Hymnus heißt es von ihm: ‚O Bote Gottes, Prophet des Logos für die Sterblichen‘ (Hymn. Orph. 28, 1. 4 [23 Quandt]). Die Charakterisierung des H. als Ἑρμηνεύς (*Dolmetscher) illustrierte die Bezeichnung Λόγιος (redegewandt, einsichtig) aus dem Mythos (Lucian. gall. 2) u. erleichterte eine Rezeption dieses Gedankens durch die Christen (vgl. Clem. Alex. strom. 6, 132, 1). *Hermeneutik als Auslegung der bibl. Schriften ließ sich so im Anschluß an die antik-heidn. Tradition verstehen. Die Erfindung der Buchstaben durch Merkur dient nach Tert. cor. 8, 2 auch den Christen, zB. in ihren Beziehungen zu Gott, u. seine Leier erweist sich als nützlich für den Dienst an ihm. In Hippolyts Referat über die Häresien begegnet die Gleichsetzung des H. mit dem Logos Gottes (ref. 4, 48, 2f [GCS Hippol. 3, 70f]), u. er erinnert ferner an die Funktionen des H. als Seelenführer u. Seelenurheber (ebd. 5, 7, 30 [85f]); gleichzeitig verweise er auf seinen goldenen Herrscherstab u. folgert: ‚Dieser ist es, der allein über Leben u. Tod Gewalt hat. Von ihm steht geschrieben: ‘Du wirst sie lenken mit eiserner Rute’ (Ps. 2, 9). Der Dichter aber, der die unbegreifliche selige Natur des Logos verherrlichen wollte, gab ihm nicht eine eiserne, sondern eine goldene Rute. Er schließt die Augen der Toten u. weckt sie wieder aus dem Schlafe, die vom Schlummer erwachten, zum Bewußtsein gekommenen. Von ihnen sagt die Schrift: ‘Erwache, der du schläfst, u. werde wach, u. Christus wird dich erleuchten’ (Eph. 5, 14). Er ist der Christus‘ (ref. 5, 7, 32f [86f]). Durch Parallelisierung mythologischer H.-Motive mit biblischen Aussagen, ausgelöst auch durch heidnische Polemik (vgl. Orig. c. Cels. 6, 78 [GCS Orig. 2, 149]), wird eine Angleichung vollzogen, die eine beachtliche Wirkungsgeschichte entfalten sollte. Gelegentlich genügt sogar die Anspielung auf den homerischen Mythos, um Christus als den wahren H. zu erweisen (vgl. Clem. Alex. strom. 7, 95, 1/3). Immer spielt dabei die Tendenz zur Überhöhung, etwa auch unter solarem Aspekt (Orig. c. Cels. 6, 79 [150]), eine Rolle, zumal das Bewußtsein vom offenbarenden H. lebendig blieb (Eus. dem. ev. 3, 11, 42f [SC 228, 226]). Andererseits konnte sich aufgrund bildhafter Jenseitsvorstellungen das Motiv vom Seelengeleiter Michael in der Liturgie lange behaupten (vgl. J. Michl, Art. Engel VII [Michael]: o. Bd. 5, 249f; Nußbaum aO. [o. Sp. 774] 1016f).

III. Adaption des Bildtypus. Abgesehen von unmittelbaren Darstellungen des H., die freilich nicht immer eindeutig sind wie in der Kammer F der Katakombe an der Via Latina zu Rom (vgl. L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der via Latina in Rom[2] = JbAC ErgBd. 4 [1979] Anhang 6 nr. 18), steht der Einfluß des Kriophoros-Motivs auf den Bildtypus vom biblischen ‚guten Hirten‘ in Frage. Die Vorstellungen vom menschenfreundlichen Gott, gespeist aus vorderasiatischen Vorbildern, mag in hellenischer Zeit zu

einem Symbol der φιλανθρωπία (Klauser 1, 29/31) verblaßt sein oder sich zum Ausdruck der ,Felicitas', also einer befriedeten Welt gewandelt haben (Schumacher 110/4), die bekanntesten Darstellungen des H. mit einem Widder können jedenfalls nicht als unmittelbare Anknüpfungsmodelle für das im 4. Jh. einsetzende Bildmotiv von Christus als dem ,Guten Hirten' gelten (N. Himmelmann, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst [1980] 71/5). Es ist aber bezeichnend, daß sich neben der Aussage des Gleichnisses von Joh. 10, 11/7 u. Lc. 15, 4/7 in Bilddarstellungen sogar das Motiv von Christus als Seelengeleiter behauptet (Klauser 9, 97/9; Nußbaum aO. 1018/20).

J. Barbel, Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote u. Engel in der gelehrten u. volkstümlichen Literatur des christl. Altertums = Theophaneia 3 (1941). – N. O. Brown, Hermes the thief (Milwaukee 1947). – W. Burkert, Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche = Die Religionen der Menschheit 15 (1977) 243/7. – J. Chittenden, Diaktoros Argeiphontes: AmJournArch 52 (1948) 24/33. – B. Combet-Farnoux, Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République archaïque à l'époque augustéenne = BiblÉcFranç 238 (Paris 1980). – G. Costa, Hermes dio delle iniziazioni: CivClassCrist 3 (1982) 277/95. – L. Curtius, Zeus u. H. Studien zur Geschichte ihres Ideals u. seiner Überlieferung = RömMitt ErgH. 1 (1931). – S. Eitrem, H. u. die Toten (Christiania 1909); Art. H.: PW 8, 1 (1912) 738/92. – L. R. Farnell, The cults of the Greek states 5 (Oxford 1909) 1/84. – A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1/4 (Paris 1950/54). – H. Herter, H. Ursprung u. Wesen eines griech. Gottes: RhMus 119 (1976) 193/241. – L. Kahn, Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication (Paris 1978). – K. Kerényi, H. der Seelenführer. Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung = Albae Vigiliae NF 1 (Zürich 1944). – Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst 1: JbAC 1 (1958) 20/51; 9: ebd. 10 (1967) 82/120. – G. Lippold, Griech. Plastik = HdbAltWiss 6, 3, 1 (1950). – W. F. Otto, Die Götter Griechenlands (1970) 105/26. – L. Radermacher, Der homerische H.hymnus = SbWien 213, 1 (1931). – H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung[3] (Zürich 1966). – P. Raingeard, Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès (Paris 1935). – Ch. Scherer, Art. H.: Roscher, Lex. 1, 2, 2342/431. – W. N. Schumacher, Hirt u. ,Guter Hirt'. Studien zum Hirtenbild in der röm. Kunst vom 2. bis zum Anfang des 4. Jh. unter bes. Berücksichtigung der Mosaiken in der Südhalle von Aquileja = RömQS Suppl. 34 (1977). – A. J. van Windekens, Sur le nom de la divinité grecque Hermès: BeitrNamensForsch 13 (1962) 290/2; Réflexions sur la nature et l'origine du dieu Hermès: RhMus 104 (1961) 289/301 – P. Zanker, Wandel der H.gestalt in der attischen Vasenmalerei = Antiquitas 3, 2 (1965).

Peter Stockmeier.

Hermetik.

A. Pagane Hermetik. Die hermetischen Schriften sind die erhaltenen Überreste einer einstmals umfangreichen Sammlung pseudepigraphischer Weisheitsliteratur, die dem synkretistischen Gott Hermes Trismegistos zugeschrieben wurde. Er entwickelte sich aus einer Verschmelzung des griech. Gottes *Hermes mit dem ägypt. Gott Thoth, die beide als Künder der Weisheit galten (P. Boylan, Thoth the Hermes of Egypt [Oxford 1922]; vgl. F. Daumas, Le fonds égyptien de l'hermétisme: J. Ries [Hrsg.], Gnosticisme et monde hellénistique [Louvain-la-Neuve 1982] 3/25). Die dem Gott eignende Allwissenheit verlieh allen Werken, die unter seinem Namen in Umlauf waren, ihre Autorität. – Nach Festugière, Révélation 1 préf. lassen sich in der H. zwei Kategorien unterscheiden: 1) die ,Vulgär-H.' (populaire), eine Art Kleinliteratur, die sich mit verschiedenen Disziplinen des Okkultismus befaßt; 2) die ,gelehrte (savante) H.', ein theosophisches System, das in der frühchristl. Zeit als heidnische Mischung von Religion, Ethik u. Philosophie auftritt. In späterer Zeit lassen beide Arten eine gegenseitige Beeinflussung erkennen. Wenn Strikker 105f; ders., The Corpus Hermeticum:

Mnemos 4 (1949) 79 eine solche Unterscheidung (‚high' and ‚low') nicht gelten läßt, ist das insofern berechtigt, als sie der modernen, aufgeklärten Mentalität entspricht, nicht jedoch der des antiken Menschen (vgl. van Moorsel 10; González Blanco, Hermetism 2242_3). – Der sog. ‚traditionelle' Okkultismus der Neuzeit, zB. die ‚hermetische' Philosophie, verdankt viel von ihrem Ideengehalt der H. (Lit.: ebd. 2258/81.)

I. Die Vulgär-Hermetik. Pseudowissenschaftliche Schriften über *Astrologie, Magie, *Alchemie u. Okkultismus allgemein sind Äußerungen einer neuen Weise ‚wissenschaftlichen' Denkens, die seit der Mitte des 3. Jh. vC. im hellenist. Ägypten weitverbreitet war. Griechischer Rationalismus machte dem Glauben Platz, daß die Geheimnisse der Natur von denjenigen, die dessen würdig seien, durch göttliche Offenbarung erlangt werden könnten. Dem erstrebten Wissen war eine bestimmte Wirkung zu eigen, u. es wurde dazu verwendet, sich einen Gewinn zu verschaffen, zB. die Macht, die von der Magie verliehen wird.

a. Astrologie. Der Glaube an den Einfluß der Gestirne auf das Leben auf der Erde u. das Schicksal des Menschen war von Mesopotamien her übernommen u. dem hellenist. Denken angepaßt worden. Die stoische Bearbeitung der viel älteren Auffassung von der Einheit des Kosmos u. der gegenseitigen Abhängigkeit seiner Teile war dem Gedanken verbunden, daß der Mensch als Mikrokosmos das widerspiegele, was sich im Weltall, im Makrokosmos, vollzieht. Die Planeten u. Sternbilder verliehen dem Menschen jene charakteristischen Eigenschaften, die die mit ihnen identifizierten mythischen Gottheiten, Heroen u. historischen Persönlichkeiten besaßen. Griechisches Denken machte aus der Astrologie ein System auf mathematischer Grundlage; die Stellungen der Planeten u. der Fixsterne, wie sie von den mathematikoi berechnet worden waren, wurden von den griech. oder hellenisierten ägypt. Wahrsagern, den horoskopoi, verwendet, um das *Horoskop zu stellen. Der strikte astrale Determinismus, der sich aus der Aufstellung solcher Beziehungen ergab, warf für die Religion ein ernstes Problem auf; wenn sie nämlich nicht in der Lage war, den Menschen vom Schicksal zu befreien, wurde sie bedeutungslos. Die Lösung dieses Problems, u. zwar eine philosophische, war im wesentlichen die des Poseidonios (2./1. Jh. vC.): Nur der Leib, nicht die Seele des Menschen unterliegt dem Schicksal. Das war das Schlupfloch, das auf die Fluchtwege der Errettung führte, wie sie von den verschiedenen gnostischen Glaubensrichtungen, einschließlich der H., angeboten wurde. Von den astrologischen Texten aus dem Ägypten des 3. Jh. vC. blieb wenig erhalten. Hermes Trismegistos wurde als ein Autor in der Urzeit erachtet (W. u. H. G. Gundel, Astrologumena [1966] 10/27), zB. in den verlorenen Astrologoumena, die den Ägyptern Nechepso u. Petosiris zugeschrieben wurden (ebd. 27/36), denen ein illustriertes babylon. Werk Salmē šakanakē (Salmeschoiniaka) zugrunde lag, das in das Ägyptische, im 3. Jh. vC. dann auch in das Griechische übersetzt wurde (15f; W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder[2] [1969] 43); Manetho Astrol. 5 (6), 1/4. 9/10; Iambl. myst. 7, 4; Erwähnungen im Catalogus codicum astrologorum Graecorum 1/12 (Brüssel 1898/1953). Der Liber Hermetis Trismegisti (Brit. Libr. Cod. Harleianus lat. 3731 vJ. 1431), die bedeutendste Entdeckung eines Zeugen der frühen hellenist. Astrologie, ist die manchmal verderbte lat. Übersetzung eines Textes, der möglicherweise aus dem 3. Jh. vC. stammt u. Ergänzungen aus dem 5. Jh. nC. aufweist (W. Gundel, Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos = AbhMünchen NF 12 [1936]; W. u. H. G. Gundel, Astrologumena aO. 18; Festugière, Révélation 1, 112/23). Dem Hermes Trismegistos zugeschrieben u. ägyptische u. iranische Elemente enthaltend, behandelt er die 36 Dekane (die je 10°-Abschnitte des Zodiakos), die 72 den Griechen bekannten Sterne (sphaera graecanica) sowie andere, die den Nichtgriechen bekannt waren (sphaera barbarica). Es ist ein allgemein gehaltenes Werk über Astrologie u. wirft manches Licht auf das Leben u. die Bedürfnisse des Alltags in ptolemäischer Zeit (W. Gundel, Texte aO.; F. Cumont, L'Égypte des astrologues [Bruxelles 1937] 13/23). Aus diesem Traktat ergeben sich einige bedeutsame Fakten: Die hermetische Astrologie beschäftigt sich nicht mit dem Leben nach dem Tod, sondern ist ausschließlich am irdischen Leben interessiert. Außerdem können Sterne, die für den Astrologen einen günstigen Einfluß ausüben, in der H. einen ungünstigen Einfluß haben. Solche Unterschiede bekräftigen den Hinweis Festugières (Révélation 1, 122f), daß die Verwendung des Namens Hermes

Trismegistos eine literarische Fiktion sei, die darauf abzielte, einer verschiedenrangigen Literatur Autorität zu verleihen, u. daß eine solche Literatur niemals gedacht war für die frommen Anhänger eines einzelnen Kultes oder einer Kirche, was vermutlich ein einheitliches Credo gefordert hätte. – Eine andere Gruppe astrologischer Texte bezeugt die Inanspruchnahme der Astrologie im Dienst der Medizin in Ägypten (Ptol. Math. tetr. 1, 3, 18). Das Hauptziel dieser astrologischen Medizin (iatromathematika; W. u. H. G. Gundel, Astrologumena aO. 16/8) war die Vorhersage des Ausgangs einer Krankheit entsprechend dem Stand der Gestirne im Moment, da die Krankheit begann (Iatromathematika des Hermes Trismegistos an den Ägypter Ammon: I. L. Ideler [Hrsg.], Physici et medici graeci minores 1 [1841] 387/96). Eine Anzahl kleinerer Werke über astrologische Therapie fußt auf der angenommenen Kette von Entsprechungen, die die Sterne, die zu heilenden menschlichen Organe u. die *Heilmittel verbinden. Mit einer Ausnahme datieren diese Traktate aus etwa dem 1. Jh. vC. (Festugière, Révélation 1, 123/86).

b. Magie. Die Hauptinformationsquellen sind die sog. ‚magischen Papyri' (K. Preisendanz, Papyri graecae magicae² [1973/74]; Hopfner, OZ). Die meisten griech. magischen Texte kann man in das 2. bis 4. Jh. nC. datieren, doch gehen einige zurück bis ins 1. Jh. vC. (H. D. Betz [Hrsg.], The Greek magical papyri in translation [Chicago/London 1986] XXIII/VIII). Manche, die unmittelbar Hermes Trismegistos zugeschrieben werden, beziehen ihre Autorität von diesem Gott als dem legendären Begründer der Magie (zB. PGM² IV 2289; Hopfner, OZ 2 § 294f); andere Texte entlehnen der gelehrten H. Auszüge, die für eine erfolgreiche Durchführung magischer Operationen geeignet sind, ohne sich verpflichtet zu fühlen, Hermes Trismegistos zu nennen (Festugière, Révélation 1, 296/8). Die authentische hermetische Lehre kann in dieser Art Magie nicht mehr erhoben werden, obwohl ihr Einfluß in der magischen Praktik offensichtlich ist: *Evokation des Gottes durch Gebet oder andere Worte, verbunden mit irgendeiner Divinationsformel, wobei es sich handeln kann: 1) um theurgische *Divination, in welcher der Gott dem Seher, der in einen ekstatischen Zustand versetzt ist, in persona erscheint oder sich im Traum offenbart; 2) um magische Divination, bei der eine indirekte Kommunikation mit dem Gott stattfindet über ein Medium, das sich eines Hilfsmittels bedient, zB. eines Wassergefäßes (Lekanomantik), einer Lampe (Lychnomantik); 3) um goëtische Divination, d. h. der Gott nimmt durch Beseelung von einem Gegenstand Besitz, um bestimmte Erscheinungen hervorzurufen. Der Gewinn, den man aus der Magie schöpfte, reichte vom rein materiellen bis zu mehr übersinnlich-geistigem. Die Ursprünge der Magie lagen hauptsächlich in Ägypten, doch traten griechische, babylonische u. persische Elemente hinzu mit Entlehnungen aus der Orphik, dem Gnostizismus, dem Judentum usw. Um die Wirksamkeit sicherzustellen, wurden die verschiedensten Mittel verwendet, zB. Namen u. Legenden von Göttern, mit magischen Bedeutungen befrachtete Wörter, Gebete usw.; das alles war geeignet, der Magie den Anschein einer auf alter Tradition beruhenden Autorität zu verleihen.

c. Alchemie. Die hellenist. Alchemie entwickelte sich in Alexandrien oder seiner Umgebung (2. Jh. nC.) im Gefolge der Anwendung der zeitgenössischen Philosophie auf die herkömmliche Metallverarbeitung mit dem Ziel, Silber u. Gold zu imitieren. Die sich dabei ergebenden Prozesse der Farbabtönung betonen die Bedeutung des Wechsels der Farbe, der betrachtet wurde als chemische Anzeige des Grades von Transformation, die sich vollzogen hat. Durch einen Verwandlungsprozeß machte das Ausgangsmaterial zunächst eine Schwärzung (melanosis) durch, wurde dann weiß (leukosis), gelb (xanthosis) u. schließlich in manchen Fällen purpurfarbig (iosis), was die Erfüllung der Aufgabe darstellte. Der erste alchemistische Text, der diesen Prozeß beschreibt, sind die unter dem Namen des Demokrit laufenden Physica et mystica, die wahrscheinlich den Neupythagoreer *Bolos v. Mendes im Nildelta zum Verfasser haben (ca. 200 vC.; Festugière, Révélation 1, 224/38). Es besteht eine wenn auch zT. dunkle Verwandtschaft zwischen den Physica, den Fragmenten einer verlorenen Schrift Baphica (möglicherweise Anaxilaos v. Larissa [1. Jh. vC.] zuzuschreiben) u. den Prozessen, die skizziert sind im Pap. Gr. Leidensis X u. Pap. Gr. Holmiensis (aus früheren Texten kompiliert um 300 nC.; ed. R. Halleux, Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Fragments de recettes = Les alchimistes grecs 1 [Paris 1981] 82/151). Seit dem Ende des 3. Jh. nC. änderte sich der

Charakter der alchemistischen Literatur; die Werke des Zosimos v. Panopolis (um 300 nC.) zeigen einen merklichen Einfluß von seiten der gelehrten H.: die Alchemie erscheint nicht länger als eine rein praktische Kunst, sondern als ein religiös-philosophisches Streben nach Erlösung (H. J. Sheppard, The redemption theme and Hellenistic alchemy: Ambix 7 [1959] 42/6). Das Ritual der Verwandlung des Metalls wurde zum Symbol für Tod u. Wiederbelebung, u. aus dieser Wiederherstellung folgte die Gewährung eines Offenbarungswissens, der Gnosis. Genau so wie die Seele des Menschen, die zwar göttlichen Ursprungs ist, aber im Körper versklavt (*Gefängnis der Seele; *Grab der Seele), nur durch Erleuchtung befreit u. in ihren göttlichen Ursprung zurückversetzt werden konnte, so konnte die Veredelung des Ausgangsmetalles sich nur vollziehen durch Befreiung seines Pneuma nach der Rezeptur der Offenbarungsweisheit. Die Vollendung der Transmutation des Metalls wurde so zu einem Symbol für eine religiöse Wiedergeburt der Seele des Menschen. Die Werke des Zosimos (Festugière, Révélation 1, 260/82) zeigen alle Kennzeichen eines religiösen Mystizismus: Im Gegensatz zu früheren apokryphen Texten, die die Alchemie als rein technischen Prozeß beschreiben, wird dieser Prozeß hier symbolisch dargestellt, zB. durch die Zerstückelung oder Verbrennung eines Menschen als eine Art Opfer oder durch seine Vergeistigung nach angemessener Vorbereitung. Die zeitlich später als Zosimos liegenden Texte fügen der Kenntnis der Alchemie wenig Eigenständiges hinzu; sie teilen sich deutlich in Kommentare zu früheren Werken (für die sie jetzt zumeist die einzigen Zeugen sind) u. in solche mystisch-religiösen Charakters. Von den erhaltenen Werken aus allen Epochen zitieren manche Hermes Trismegistos als den durch die Tradition verbürgten Begründer der Alchemie u. überliefern eine Anzahl ihm zugeschriebener Aphorismen (ebd. 240/60).

d. Magische Medizin. Unter den Traktaten, die sich je speziell mit Astrologie, Magie u. Alchemie befassen, gibt es andere, die diese Pseudowissenschaften zusammen mit der Medizin behandeln (ebd. 187/216). Das Wissen, das sich aus solchen Verknüpfungen herleitet, befähigte den Adepten mit außernatürlichen Kräften, mit deren Hilfe er ein wirklicher Meister über die Geheimnisse der Natur wurde. Hier zeigt sich wieder der Einfluß des Bolos v. Mendes; es handelt sich nicht um die Methoden eines zünftigen Naturwissenschaftlers u. Philosophen, sie gründen vielmehr in den verborgenen Kräften von Tieren, Pflanzen u. Steinen u. in den Verkettungen mit Sternen u. Menschen. Die bedeutendsten dieser mit dem Namen des Hermes Trismegistos verbundenen Werke sind sechs Bücher, die unter dem Titel Kyranides gesammelt sind, von denen Teile bis ins 1. Jh. nC. zurückreichen (ebd. 201/10; D. Kaimakis, Die Kyraniden [1976]). Das erste Buch mit dem Titel Kyranis war ursprünglich ein selbständiges Werk, wahrscheinlich aus dem 3. Jh. nC., das dann im 4. Jh. den übrigen Büchern, den Kyranides, beigesellt wurde. Es verwendete Arzneimittel im Dienste der Magie: Gruppen von je einem Repräsentanten der vier Bereiche der Vögel, Fische, Pflanzen u. Steine, die jeweils den gleichen Anfangsbuchstaben haben, wurden untersucht, um mittels der sie einigenden sympathetischen Glieder die Kräfte zu gewinnen, die ihnen aufgrund ihrer vom Schöpfer gegebenen Namen innewohnen. Aus diesen Untersuchungen wurden dann die Heilmittel gewonnen. – Die übrigen Bücher, die sich ausgeben als von Hermes Trismegistos an seinen Schüler Asklepios gerichtet, beschäftigen sich mit den aus Tieren gewonnenen Heilmitteln. Im wesentlichen handelt es sich um Bestiarien, in denen die Tiere in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt werden. Der Beschreibung der Tiere folgen die aus ihnen gewonnenen Heilmittel (vgl. die Physica des Bolos). Der ursprüngliche Titel der Bücher scheint gelautet zu haben: ‚Kleines Arzneibuch des Hermes Trismegistos', das auch Fragmente bzgl. Pflanzen u. Steinen enthielt. – Früher als die Kyraniden u. in ihnen erwähnt war ein Traktat mit dem Titel ‚Das alte Buch' (wahrscheinlich aus dem 1./2. Jh.; Festugière, Révélation 1, 211/5), der ebenfalls eine Art Bestiarium war u. die okkulten Kräfte der Tiere verwendete.

II. Die gelehrte (philosophische) Hermetik. a. Geschichte. Die klassisch-griech. Religion wurde gegen Ende des 5. Jh. vC. scharf kritisiert von dem Rationalismus griechischer Philosophen, der im religiösen Bereich in hellenistischer Zeit (von ca. 200 vC. an) wiederum dem Irrationalismus Platz machte, als der Einzelmensch, enttäuscht von seinen früheren Staatsgöttern, sich allein gelassen u. unsicher fühlte unter der Last einer körperli-

chen Existenz, die bestimmt war von dem damals dominierenden astralen Fatalismus. Wenn auch der Philosoph fähig war, den Leiden, die ihm ein unerbittliches Schicksal auferlegte, tapfer u. mit Optimismus zu widerstehen u. durch Betrachtung der göttlichen Weltordnung das Wissen zu suchen, mit dessen Hilfe er in Harmonie leben konnte, war es doch für den gewöhnlichen Menschen ganz anders. Auch sein Denken war auf Erlösung ausgerichtet, aber sein Bemühen hatte einen pessimistischen Zug angesichts einer Umwelt, die ihm wie die Verkörperung des Bösen vorkam. Das Streben nach Heil wurde für ihn zu einer persönlichen Aufgabe, die unmöglich zu bewältigen war ohne Hilfe von außen. Das geistige Klima im hellenisierten Ägypten wie auch in anderen Teilen des röm. Reiches war einer neuen religiösen Haltung äußerst günstig. Unter dem Einfluß orientalischer (mesopotamischer, iranischer, jüdischer u. ägyptischer) Ideen entstanden synkretistische Religionen, die heute kaum noch erlauben, den dominierenden Einfluß eines einzigen Elementes festzustellen. Die hellenist. Philosophie bildete die Form, in der die orientalischen Vorstellungen gegossen wurden. Der Gott, nach dem man suchte, war transzendent, weit entfernt von der sublunaren Welt, in der sich das Böse verkörperte. Solch ein höchster u. unerkennbarer Gott konnte nicht unmittelbar verantwortlich für die Schaffung der bösen Materie gehalten werden, die darum einer untergeordneten Zwischenmacht zugeschrieben werden mußte. Die Flucht aus einer solchen Welt nach dem Tod erforderte ein Wissen besonderer Art, die Gnosis, die ausschließlich denen gewährt werden konnte, die fähig waren, sie von Gott selbst durch göttliche Offenbarung zu empfangen. Der Empfänger eines solchen Wissens hatte die Pflicht, anderen aufzutragen, sich selbst durch rechtschaffenen Lebenswandel bereit zu machen, um ihrerseits das gleiche göttliche Wissen von ihm empfangen zu können. Am Anfang dieser gnostischen Bewegung stand die H. Sie war im wesentlichen heidnisch u. frei von jenen christl. Elementen, die charakteristisch wurden für die anderen gnostischen Sekten der folgenden Zeit. Seit dem Beginn des 4. Jh. nC. begann die H. mit dem wachsenden Aufstieg des Christentums als religiös-philosophischer Glaube jäh zu verfallen. Vom 6. bis zum 11. Jh. begegnen neue Anspielungen auf die H. ausschließlich in der arab. Literatur, wenn auch nur wenige unmittelbare Zitate aus griechischen u. lateinischen Originalwerken sind (s. u. Sp. 806). Die in Byzanz aufbewahrten griech. Schriften der H. gelangten schließlich nach Westeuropa, wo etwa im 10. Jh. eine erste Sammlung hermetischer Schriften veranstaltet wurde, die für die späteren Manuskripte die Quelle bildete. – Lit.: González Blanco, Hermetism 2242/53.

b. Quellen. Unsere gegenwärtige Kenntnis der gelehrten H. beziehen wir aus verschiedenen Quellen: 1) dem Corpus Hermeticum, einer Sammlung von 17 Traktaten in griechischer Sprache, von denen die meisten wohl im 2. u. 3. Jh. nC. geschrieben wurden. 2) dem ‚Asclepius', der lat. Übersetzung eines griech. Werkes (λόγος τέλειος) aus dem 4. Jh., dessen originaler Text nur noch fragmentarisch bei anderen Schriftstellern erhalten ist (A. D. Nock: ders./Festugière 2, 275/7; D. N. Wigtil, Incorrect apocalyptic. The Hermetic ‚Asclepius' as an improvement on the Greek original: ANRW 2, 17, 4 [1984] 2282/97). 3) einer Sammlung von fünf hermetischen Texten (wohl aus dem 4. Jh.) in Cod. VI von Nag Hammadi; vier dieser in sahidischem Koptisch geschriebenen Texte waren vorher unbekannt, der noch übrige endet mit dem Schlußgebet aus dem lat. Asclepius (J. Doresse, Les livres secrets des gnostiques d'Égypte [Paris 1958] 256/63; C. Colpe: JbAC 15 [1972] 5/18; Mahé). 4) verschiedenen in der Anthologie des Joh. Stobaios erhaltenen Exzerpten aus dem 5. Jh. nC. 5) aus Hinweisen u. sonst unbekannten Fragmenten in den Werken der Kirchenschriftsteller, die das Heidentum bekämpften. 6) aus Hinweisen bei den Philosophen Zosimos, Fulgentius, Jamblich u. Kaiser Julian. 7) aus Zitaten in den arab. hermetischen Schriften, die manche Beziehung zur gelehrten H. aufweisen (s. L. Massignon, Inventaire de la littérature hermétique arabe: Festugière, Révélation 1, 384/400; Ruska 48/176; M. Plessner, Hermes Trismegistus and Arab science [Paris 1954] 45/59; U. Weisser, Das ‚Buch über das Geheimnis der Schöpfung' von Pseudo-Apollonios v. Tyana [1980] 245f s. v. Hermes Trismegistos; González Blanco, Hermetism 2253/8). – Die Quellen 1, 2, 4, 5 u. 6 sind vollständig enthalten in Nock/Festugière.

c. Hermetik als Religion. 1. Literarische Formen. Die literarischen Formen der Traktate der gelehrten H. sind gut zusammenge-

faßt bei A.-J. Festugière, L'Hermétisme (Lund 1948) 1/58; vgl. ders., Révélation 1, 309/62. Die dramatis personae wechseln: im verlorenen Traktat Corp. Herm. 2A sowie in 4, 5, 8, 10, 12, 13 wendet sich Hermes an seinen Sohn u. Schüler Tat; in 2, 6, 9, 14 empfängt ein Schüler Asklepios das Wissen von Hermes; in 1 u. 11 wird Hermes selbst vom Göttlichen Nus angeredet; 16 ist ein Brief von Asklepios an einen anderen Schüler, König Ammon; 17 ist das Fragment eines Dialoges zwischen Tat u. einem ungenannten König (Ammon?), während 18, wenn auch kaum hermetisch, einen Panegyrikos auf Herrscher (Diokletian u. seine Mitregenten?) darstellt. – Auch die Form der Darstellung ist verschieden: eine Aretalogie (Corp. Herm. 1 [Poimandres]), in welcher Nus dem Hermes die Einzelheiten der Kosmogonie, der Anthropogonie, der Soteriologie u. der Eschatologie offenbart; Dialoge (zB. 2, 5, 8, 10/3, 17); Briefe (14, 16); Lehrtraktate (2, 4/6, 8/13) in monologischer oder dialogischer Form.

2. Lehre. a. Allgemein. Die hermetische Religion war eine Offenbarungsreligion mit dem Ziel der Einung (ἕνωσις) mit Gott durch Gnosis. Sie hatte keine festen Kultformen, Sakramente oder Priesterschaften, womit sie unweigerlich jeglicher Anziehungskraft auf die breiten Massen verlustig ging. In der Tat erhob sie, anders als der eigentliche Gnostizismus, keinen Anspruch auf Katholizität; ihre Lebensweise war vielmehr schwierig u. einer Elite vorbehalten, die darauf vorbereitet war, die göttliche Erleuchtung durch spirituelle Einführung seitens eines göttlichen Lehrers zu empfangen (Corp. Herm. 1), durch Anweisung des Nus (5, 2; 7, 2) oder durch religiöse Verwendung allgemeiner Prinzipien, zB. ‚Gleiches läßt sich nur durch Gleiches erkennen' (11, 20). Durch die ganzen hermetischen Schriften spürt man ein warmes religiöses Gefühl, gemäßigt jedoch durch Nüchternheit u. Vernünftigkeit. Ein einheitliches u. konsequentes philosophisches System ist nicht zu erkennen. Wie in bezug auf synkretistische Religionen verständlich, werden von modernen Autoren auch bei der H. als Grundlage der Lehren je verschiedene Elemente angenommen, zB. Festugière, Révélation 3, 26: ‚La gnose hermétique, dans son fond, reste dans la tradition platonicienne.' Dagegen Stricker, Corpus Hermeticum aO. (o. Sp. 780) 79: ‚The Hermetic literature is of autochthonous Egyptian origin', wozu er Iambl. myst. 8, 4 als Beleg anführt. – Die hermetische Religion war spekulativ u. kosmozentrisch; sie kreiste um das Wesen Gottes, des Kosmos u. des Menschen. Das alles gehörte zusammen, denn der Mensch wurde als untrennbar verbunden mit der Sonne, den Sternen u. der Natur gesehen; darum erforderte eine vollständige Kenntnis seines Wesens ein Verständnis der Kosmogonie u. Anthropogonie, wenn ein Weg zur Flucht aus seinem Gefängnis gefunden werden sollte. Der einzige Weg zur Rettung war für den Menschen die Erkenntnis (γνῶσις) Gottes (Corp. Herm. 10, 15), der so transzendent (platonisch) oder so pantheistisch (stoisch) verstanden wurde, daß der Mensch auf sich selbst gestellt war u. die bewußte Einung mit dem universalen Leben suchen konnte (Lagrange 494). Der Glaube an Gott war Glaube an einen einzigen Gott, der zugleich weise u. gut war (Corp. Herm. 14, 3), der alles gab u. nichts annahm (ebd. 2, 16; 5, 10; 10, 3); der einzige Dienst, den er forderte, war die Übung der Tugend (12, 23), obwohl es sein Wille war, von allen Menschen erkannt zu werden (10, 4; 1, 31). Die Religion forderte auf ethischem Gebiet persönliche Reinigung u. Loslösung von den materiellen Dingen. Das kann man nur verstehen, wenn man die Stellung des Menschen gegenüber dem Kosmos in Betracht zieht, d. h. wenn man sowohl die Kosmogonie wie auch die Anthropogonie verstehen gelernt hat.

β. Kosmogonie u. Anthropogonie. Unter den hermetischen Traktaten ist es Corp. Herm. 1, der ‚Poimandres', der das bemerkenswerteste Beispiel der Kosmogonie u. der Anthropogonie bietet. Der anonyme Erzähler (der bekanntlich Hermes sein soll) schaute in einem Zustand von Ekstase ein Wesen von immenser Größe, das ihn fragte, was er zu wissen wünsche. Diese Erscheinung, der Nus oder die Absolute Macht in der Gestalt des Poimandres, hieß den Fragenden, sich auf die Gegenstände seiner Wißbegier zu konzentrieren, u. machte sich dann daran, ihn mittels einer Vision, die mit Fragen u. Antworten durchsetzt war, zu belehren. Zunächst sah der Adept ein grenzenloses Licht, dem bald eine schreckliche Finsternis folgte, die sich nach unten bewegte u. in ein aufgewühltes feuchtes Chaos wandelte. Als Antwort auf einen klagenden Schrei, der aus diesem Chaos tönte, sandte der Nus einen Göttlichen Logos, ein Heiliges Wort, der in das Chaos

hinabstieg u. das Feuer veranlaßte, emporzulodern. Dem folgte eine Aufwärtsbewegung von Luft, während Erde u. Wasser unten vermischt zurückblieben, in Bewegung gehalten durch den Logos, der über ihnen schwebte. Hierauf folgte eine Erklärung durch Poimandres: Das Licht ist der präexistente Nus oder die Vernunft (Gott), während der strahlende Logos der Sohn Gottes ist. Der Erzähler wurde gebeten, in das Licht zu blicken, u. er erfaßte in seinem Geist, daß in dem Licht ein noch ungeformtes Universum lag, das, so wurde er belehrt, der Archetyp alles dessen war, was erschaffen werden sollte. Die Naturelemente (Erde, Luft, Feuer, Wasser) erwuchsen aus dem kreativen Willensakt Gottes (βουλή) in Nachahmung des archetypischen Kosmos. Dieser zweite Teil der Vision erscheint als eine neue Darstellung des voraufgehenden Teiles, wenn auch in mehr philosophischer Weise ausgedrückt. Poimandres berichtet dann, wie Nus, bisexuell (*Hermaphrodit), einen Zweiten Nus zeugt, den Demiurgen, der wiederum seinerseits sieben Verwalter (die Planeten) schafft, welche in konzentrischen Kreisen das materielle Universum umgeben u. es durch das Schicksal (εἱμαρμένη; *Fatum) lenken. Sodann schwang sich der Logos von den niederen Elementen der Natur aufwärts in die neugeschaffene reine Region u. vereinigte sich mit dem Schöpfer-Nus, dabei die niederen Elemente der Vernunft beraubt zurücklassend. Die Vereinigung des Schöpfer-Nus mit dem Logos setzte die Planetenkreise in Bewegung, u. diese Bewegung wiederum rief dann aus den niederen Elementen nicht mit Vernunft begabte Wesen hervor: Vögel aus der Luft, Fische aus dem Wasser u. Landtiere aus der Erde. – Der Mythos vom Ursprung des Menschen lautet so (12/9): Der Ur-Nus gebar Anthropos, den Menschen, der ihm gleich war. Er liebte sich selbst in ihm u. gab ihm die Herrschaft über alles Geschaffene. Anthropos wünschte, auch selbst zu schaffen, u. begab sich in die Sphäre, die vom Demiurgen geschaffen worden war, wobei er von den Planetenkräften darin charakteristische Elemente ihres eigenen Wesens annahm. Das Firmament aufreißend, sah Anthropos die Natur unten, u. sie sah ihn. Sie erkannte in ihm das Bild Gottes, während Anthropos seinerseits sein Spiegelbild im Wasser sah, es liebte u. beschloß, in dieser Welt von Erde, Wasser u. Luft zu wohnen. Aus seiner Vereinigung mit der Natur wurde Anthropos zu einem Doppelwesen: aufgrund des unsterblichen Teiles war er tatsächlich Herr der Schöpfung, durch seinen sterblichen, aus der Natur herrührenden Teil wurde er der Herrschaft des Schicksals unterworfen. Die sieben ersten Menschen, die der Vereinigung entsprangen, waren gleich dem Anthropos u. dem Nus bisexuell, androgyn; obwohl ihre Seelen u. ihr Verstand dem göttlichen Ursprung ihres Vaters zu danken waren, wurden ihre Leiber aus den groben, von der Natur empfangenen Elementen geformt. Nach dem Ende dieser Zeitperiode bestimmte der göttliche Wille, daß alle bis dahin androgynen Tiere u. Menschen in männliche u. weibliche geschieden würden, worauf ihnen aufgetragen wurde, zu wachsen u. sich zu vermehren. Zur gleichen Zeit wurde der Mensch sich bewußt, daß er unsterblich sei u. nur die fleischliche Begierde (ἔρως) seinen Tod verursache. Darauf folgte die Schaffung u. Vermehrung aller Dinge je nach ihrer Art. – Der Inhalt dieses Mythos macht deutlich, daß der Mensch in sich selbst die Möglichkeit zur Unsterblichkeit hat, obwohl seine sexuelle Vereinigung mit der Materie ihn in die Sterblichkeit bannte; nur die völlige Verleugnung des Leibes u. seiner Instinkte konnte ihn retten aus den Folgen des Falles des Anthropos in die Materie. (Zu den Erlösungsvorstellungen in der H. s. C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 89/91; P. A. Carozzi, Gnose et sotériologie dans la ,Korè Kosmou' hermétique: Ries aO. [o. Sp. 780] 62: ,L'Hermétisme est essentiellement une révélation sotériologique'.) Die Annahme dieses ,Falles' läßt erkennen, daß hier ein älterer Mythos Einfluß genommen hat, der vom Urmenschen, den R. Reitzenstein aus dem Iran herleitet (Das iranische Erlösungsmysterium [1921] 119f); doch ist diese These nicht unbestritten geblieben, s. Colpe, Schule. – Die §§ 20/3 bieten ethische Lehren über die Mittel zum Heil (Soteriologie): Der Jünger fragt, welche Sünden die Unglücklichen in ihrer Unwissenheit begangen hätten, daß sie der Unsterblichkeit verlustig gingen. Poimandres entlockt die Antwort dem Fragenden selbst: Quelle der Sünde ist die Urfinsternis, aus der die feuchte Natur stammt, aus welcher sich der Körper in der sinnenhaften Welt bildete, der die Nahrung des Todes ist. Auf der anderen Seite erkennt der Mensch, der sich selbst erkennt, an, daß er einen Teil jenes göttlichen Lichtes u. Lebens in sich hat, das ihm von

Gott dem Vater durch seinen Sohn, den Urmenschen, übermittelt wurde; durch diese Erkenntnis kann er sich wieder mit dem göttlichen Leben vereinigen. Poimandres offenbart, wie erleuchtete Menschen die Vereinigung mit dem Vater anstreben können, dem sie ihre Liebe bezeugen durch Frömmigkeit u. Verabscheuung der Sinnlichkeit, deren üble Folgen sie kennen. Er (Poimandres) wird ihnen helfend beistehen als Hüter an den Pforten zur Außenwelt, um den schändlichen Einflüssen von seiten der Materie den Eintritt zu verwehren. Diejenigen aber, die nicht zur Vernunft kommen u. so die Beute ihrer körperlichen Leidenschaften bleiben, werden einem strafenden Dämon verfallen u. dauernder Züchtigung. – In §§ 24/6 folgt eine Eschatologie, d. h. die Offenbarung über den Aufstieg der Seele nach dem Tod: Nach der Auflösung des Körpers wird das sinnliche Ich (ἦθος) den Dämonen übergeben; die Sinne des Körpers kehren dahin zurück, woher sie stammen. Beim Aufstieg durch die Planetensphären wird in jeder Sphäre zurückgelassen, was beim Abstieg von ihr angenommen wurde: die Fähigkeit zu wachsen u. sich zu vermindern, Böses ins Werk zu setzen, die Täuschung der Begierde, Arroganz, Verwegenheit u. Unbesonnenheit, Geldgier, Lüge (vgl. A. Kehl, Art. Gewand [der Seele]: o. Bd. 10, 956/62). Dann tritt die Seele in die achte Sphäre, die Ogdoas, ein, im Vollbesitz der ihr eigenen Kräfte, u. gesellt sich zu den anderen Seelen, die vereinigt Gott loben; sie geht die Vereinigung mit Gott ein u. wird selbst vergöttlicht. – Nachdem Poimandres seinen Jünger so erleuchtet hatte, beschwor er ihn, denjenigen seiner Mitmenschen ein Führer zu sein, die es wert sind. Danach ging der Gott wieder ein in die Gemeinschaft der anderen Kräfte. – Der Schlußteil beschreibt die missionarische Tätigkeit des Hermes. Voll Mut beginnt der Jünger, den Menschen die Schönheit der Frömmigkeit u. der Erkenntnis (γνῶσις) zu verkünden. Von den Zuhörern gingen die einen weg u. wandten sich dem Weg des Todes zu; die anderen aber baten um die Gnosis u. erhielten sie; sie sagten Dank dafür u. gingen nach Hause zum Schlafen, da es schon spät geworden war. Hermes selbst denkt nach Vollendung seiner Aufgabe voll Dankbarkeit an die Wohltaten, die Poimandres ihm erwiesen hat, u. ist voll Freude über die Fülle der Erkenntnis, die er durch das Wort, den Logos, des Absoluten Herrn empfangen hat. Der Traktat schließt mit einem rhythmisch gestalteten Lobeshymnus auf Gott, in dem noch einmal die Hauptideen zusammengefaßt werden.

B. Hermetik u. Judentum. Schon Laktanz sagt inst. 6, 25, 10: Trismegistus Hermes idoneus testis est, qui nobiscum, id est cum prophetis quos sequimur, tam re quam verbis congruit. Für die moderne Forschung war die Zitierung von Gen. 1, 28 in Corp. Herm. 1, 18 u. 3, 3 (Dodd, Bible 164) Anlaß genug, die hermetischen Schriften auf jüdischen Einfluß hin zu untersuchen. Zugegeben, daß Übereinstimmung im Wort nicht auch schon Übereinstimmung im Begriff oder gar in der Sache bedeutet, macht doch ein gehäuftes Vorkommen solcher wörtlicher Übereinstimmungen, zumal wenn es sich um ganze Phrasen handelt, eine Beeinflussung wahrscheinlich. Das ist der Grund, warum man im Corpus Hermeticum eher einen jüd. als einen christl. Einfluß zu finden glaubt, u. zwar von seiten des hellenist. Judentums, speziell für uns noch nachweisbar für die LXX u. Philon v. Alex. Dodd, Bible 99/248 (vgl. Windisch 192/9) geht diesen Spuren sorgfältig nach u. kann für den Poimandres (Corp. Herm. 1 [Dodd, Bible 99/181]) u. den Hieros Logos, die Hl. Rede (Corp. Herm. 3 [210/34]), sowie für Corp. Herm. 7 (181/200) offensichtlichen jüdischen Einfluß nachweisen, während sich in anderen Traktaten (Corp. Herm. 2, 4, 5, 13 [235/42]) nur Anklänge finden. Dabei ist es vor allem die atl. Kosmogonie, in der diese hermetischen Autoren ihre Philosophie als geoffenbart wiederfanden (243/8). Zu Corp. Herm. 2, 17 s. Festugière, Hermétisme 113/20; zu Corp. Herm. 4, 3 ebd. 100/12. Ebd. 91_{17} äußert sich Festugière jedoch skeptisch gegenüber der Annahme eines Einflusses von seiten einer bestimmten oriental. Religion, weist vielmehr darauf hin, daß im Umfeld der hermetischen Schriften, in Alexandreia, sich seit den Anfängen der ptolemäischen Ära die Religionen gemischt hätten. Noch zurückhaltender urteilen E. Haenchen u. W. Foerster: Wilson, Gnostics 165f. – Wie dieser jüd. Einfluß auf die hermetischen Schriften zustande kam, ob direkt oder indirekt, vielleicht sogar durch christliche Vermittlung, ist schwer zu sagen, wenn auch das hellenist. Judentum Ägyptens, wo sich bei Philon eine gewisse Verwandtschaft mit dem hermetischen Schrifttum findet, der Berührungspunkt hätte sein können. Einen direkten Kontakt mit

dem Judentum glaubt M. Philonenko aufweisen zu können (La plainte des âmes dans la Koré Kosmou: Widengren/Hellholm 153/6; ders., Une allusion de l'Asclepius au livre d'Hénoch: Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults, Festschr. M. Smith [Leiden 1975] 2, 161/3; ders., Le Poimandrès et la liturgie juive: F. Dunand/P. Lévèque, Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité [Leiden 1975] 204/11; ders., Une utilisation du Shema dans le Poimandrès: Prophètes, poètes et sages d'Israel, Festschr. E. Jacob = RevHistPhilosRel 59 [1979] 369/72). Nach Ludin Jansen 162 soll der Verfasser des Poimandres ein Jude gewesen sein. – Für das frühe Judentum war es auf andere Weise selbstverständlich, daß die Ägypter, u. damit auch die hermetischen Schriften, ihre Weisheit von den Juden hatten, durch Abraham, Josef u. Moses vermittelt (Artapanos: FGrHist 726; vgl. Cyrill. Alex. c. Iulian. 1 [PG 76, 548 AB]; Stricker 118f).

C. Hermetik u. Christentum. Die H. ist ebensowenig allgemeingültig präzise zu definieren wie die Gnosis, u. schon gar nicht vom Inhalt her. Vielmehr ist alles das ‚hermetisch', was man im Lauf der Jhh. dem ägypt. Gott oder Weisen Hermes (Trismegistos) als Autor zuschrieb, u. zwar in den Gebieten der Astrologie, Magie, Alchemie u. Medizin (vgl. die Aufzählung Clem. Alex. strom. 6, 35, 3/37, 3; s. o. Sp. 780). Dabei unterscheidet sich dies alles inhaltlich nicht von der nicht-hermetischen Astrologie, Alchemie usw., sondern nur rein formal, indem sie sich ausgeben als von Hermes geoffenbarte Lehren (vgl. Festugière, Hermétisme 39; ders., Révélation 1, 355f). Trotz der Autorschaft des Hermes gibt es kein typisch hermetisches Lehrsystem (van Moorsel 13), so daß man manche philosophischen Hermetika genau so gut der Gnosis zuweisen kann, wie es etwa in den Nag Hammadi-Codices geschieht. – Es ist darum nicht nötig, hier die Wirkungen der Vulgär-H., d. h. der hermetischen Astrologie, Alchemie usw., im Christentum nachzuweisen, da dies unter den entsprechenden Stichwörtern geschieht (*Alchemie, *Astrologie, *Heilkunde). Bedeutsam ist dagegen die Frage, inwieweit die unter dem Sammelnamen ‚Corpus Hermeticum' vereinigten philosophisch-religiösen Texte (van Moorsel 9f) eine Beziehung zum Christentum aufweisen, sei es, daß manche auffälligen Parallelen auf gegenseitige Beeinflussung schließen lassen können, sei es, daß beide unabhängig voneinander die gleiche Tradition verwenden. – Wie schon o. Sp. 787 bemerkt, sind die hermetischen Schriften ‚im wesentlichen heidnisch u. frei von jenen christl. Elementen, die charakteristisch wurden für die anderen gnostischen Sekten der folgenden Zeit'. Wohl finden sich Berührungen mit jüdischen Gedanken (s. o. Sp. 794f). Von einem direkten christl. Einfluß kann man also nicht sprechen; dieser ist vielmehr nur eine von verschiedenen Möglichkeiten. Es ist unwahrscheinlich, daß zwei ähnliche religiöse Bewegungen, oder sogar drei, wenn man den Gnostizismus (*Gnosis II) für sich zählt, sich während der gleichen Zeitperiode innerhalb eines begrenzten geographischen Raumes entwickelt haben, ohne daß irgendein Kontakt zwischen ihnen zustandegekommen wäre. Wir haben darum die Beziehungen zwischen diesen Bewegungen zu untersuchen: Ist die H. wirklich früher als diese ‚anderen gnostischen Sekten'? Die ‚klass.' gnostischen Systeme des 2. Jh. nC. wurden lange als Beispiele einer christl. *Häresie betrachtet; ist aber diese Häresie innerhalb des Christentums entstanden oder gab es eine heidn. Gnosis vor der christlichen? R. Reitzenstein u. die Religionsgeschichtliche Schule nahmen die H. als Zeugnis für einen solchen vorchristl. heidn. Gnostizismus in Anspruch; ihm folgten R. Bultmann u. andere, die sogar ‚gnostische Motive' im NT selbst fanden (Bultmann 166/86). Diese Auffassung wurde aber von C. Colpe einer strengen Kritik unterzogen mit besonderer Bezugnahme auf den angeblichen Urmensch-Erlöser-Mythos (Colpe, Schule 15f; vgl. Yamauchi 69/72. 204/6). Jüngst hat S. Pétrement versucht, die traditionelle Auffassung vom innerchristl. Ursprung des Gnostizismus wiederzubeleben. Sie betrachtet die H. als eine Entwicklung, die sich noch weiter vom Christentum entfernt als die Gnosis. Man muß hier auch daran denken, daß die H. ‚sich der Gunst der Durchschnittschristen erfreute' (Nock 2, 951). Das zeigt sich klar in den bei Scott/Ferguson 4 gesammelten Zeugnissen, während das Schlußgebet des Poimandres (31f) im PBerol. 9794 mit einer christl. Doxologie versehen ist (Nock/Festugière 1, XXXVII. 18). Jahrhunderte später von Nicolaus v. Cues erwähnt (G. Saitta, Nicolò Cusano e l'umanesimo italiano [Bologna 1957] 75/93) u. 1463 von Marsiglio Ficino ins Lat. übersetzt (außer Ascl.), übte die H.

einen großen Einfluß aus auf die Philosophie der ital. Renaissance, so daß Francesco Patrizi seine 1591 abgeschlossene Übersetzung unter dem Titel ,Nova philosophia' Papst Gregor XIV widmen konnte als pias omnes, omnes Catholicae fidei consonas philosophias, womit er die katholische Schulphilosophie des Aristoteles zu verdrängen suchte (Rudolph 31; K. H. Dannenfeldt, Hermetica philosophica: P. O. Kristeller [Hrsg.], Catalogus translationum et commentariorum 1 [Washington D.C. 1960] 137/51 [das lat. Zitat 141], mit Addenda et Corrigenda ebd. 2 [1971] 423f; Lit. zur H. in der Renaissance González Blanco, Hermetism 2261f). – Nock datiert die Entstehung der hermetischen Literatur ,in das 2. Jh. vC., wenn nicht früher' (Yamauchi 204 weist auf ein Ostrakon mit einer Inschrift an Hermes Trismegistos hin, das um 170 vC. datiert wird), setzt aber die Texte, um die es hier geht, in das 2. Jh. nC., wenn nicht später, ,doch fordern unsere Texte frühere Urfassungen, u. eine ähnliche Art mystischen Schrifttums scheint hinter manchen von Philons Werken zu stehen' (Nock 1, 60f; vgl. Dodd, Interpretation 12f: Die wesentlichen Inhalte scheinen bereits bei Philon vorausgesetzt zu sein, denn ,ich kann keine Gründe finden, die darauf schließen lassen, daß' die H. ,direkt von Philon beeinflußt ist'). Dadurch scheint Rudolphs (302) Auffassung gerechtfertigt, daß die hermetischen Schriften ihren Ursprung haben ,in den ersten beiden nachchristl. Jhh.' u. daß sie ,einen Wurzelboden, aus dem die gnostischen Gewächse entstanden sind', bezeugen. Als frühesten Text betrachtet man im allgemeinen den Poimandres, der gewöhnlich um 150 nC. datiert wird; Dodd jedoch möchte ihn vor Valentinus setzen, also um 125/30 nC. (Bible 201/9; noch nachdrücklicher ders., Interpretation 12_2). Andererseits beruft sich Pétrement darauf, daß manche Elemente im Poimandres sich schwerlich ohne den christl. Gnostizismus erklären lassen (Dieu 176), u. setzt ihn darum ziemlich spät im 2. Jh. an (179).

I. Neues Testament. Dodd, Interpretation 14 stellt fest, daß die Hermetiker mit Jac. 1, 27 darin übereingestimmt hätten, daß ,eine Frömmigkeit, die sich rein u. makellos vor Gott dem Vater hält, darin besteht, ... sich selbst von der Welt unbefleckt zu bewahren'. Das ist, sagt Dodd, ,tatsächlich im wesentlichen ihre eigene Sprache'. Doch sei es für sie keineswegs selbstverständlich gewesen, dem, wie bei Jakobus, einzufügen: (Reine u. makellose Frömmigkeit ist) ,die Witwen u. Waisen in ihrer Not aufzusuchen'. In dieser Beobachtung liegt eine heilsame Warnung vor einem häufig anzutreffenden Irrtum; denn Ähnlichkeit in Formulierung oder Inhalt sowie der Gebrauch einer gemeinsamen Terminologie beweisen durchaus noch nicht notwendig, daß irgendeine Beziehung vorliegt, da die Wörter u. Ideen in sehr verschiedener Weise u. in ganz unterschiedlicher Absicht verwendet sein können. Es genügt nicht, einfach Parallelen festzustellen; man muß auch bedenken, was diese Parallelen bedeuten, ob sie tatsächlich eng genug sind, um zu der Annahme einer gegenseitigen Abhängigkeit zu nötigen, oder ob man nicht eher denken muß an eine gemeinsame Gedankenwelt im Hintergrund, aus der sich unabhängig voneinander beide Schriftsteller für ihre je eigenen Zwecke bedienen. Rom. 12, 1 zB. spricht Paulus von dem ,geistigen (λογικός) Gottesdienst'. Dieser Ausdruck kommt einem unmittelbar in den Sinn, wenn man im Poimandres das gleiche Adjektiv auf Opfer angewendet findet (λογικαὶ θυσίαι, 31); doch ist das keineswegs ein zwingender Beweis der Abhängigkeit des einen vom anderen, da dieser Gedanke Allgemeingut ist (vgl. 1 Petr. 2, 5 [πνευματικαὶ θυσίαι]; s. E. Ferguson, Spiritual sacrifice in early christianity and its environments: ANRW 2, 23, 2 [1980] 1151/89; Dodd, Bible 196/8; van Moorsel 116/27; Nock/Festugière 1, 27_{83}; während unter logikai thysiai gewöhnlich Lob u. Dank, Wohltaten spenden, ethisches Wohlverhalten usw. verstanden wird, schränkt Mahé zu NHC VI 57, 19 ,très littéralement' ein auf die Bedeutung ,Gebet' als ,sacrifice de discours', ,sacrifices en paroles' [1, 55f. 75]). Die engsten Parallelen finden sich in den johanneischen Schriften, vor allem im Johannesevangelium (Dodd, Interpretation 34f: Aufzählung von Parallelen zwischen Joh. u. Poimandres; 50f: zwischen Joh., 1 Joh. u. Corp. Herm. 13; Pulver). – Dodd, Interpretation 14 meint, die Hermetiker hätten mit Joh. 17, 3 übereingestimmt: ,Dies ist das ewige Leben, daß sie dich den alleinigen wahren Gott erkennen', u. gleich dem Evangelisten haben sie geschrieben: ,damit ihr Leben habt' (Joh. 20, 31). Zum Gedanken von der Erkenntnis als dem Weg des Heils (s. R. Mortley, Art. Gnosis I: o. Bd. 11, 468/71) kommt noch der gemeinsame Gebrauch der Vorstellung von Gott als Leben u.

Licht (Dodd, Interpretation 18). Ebenso haben beide eine Logoslehre (ebd. 27/41). Wenn man lediglich auf die Ähnlichkeiten schaut, könnte man auf den Gedanken kommen, es müsse eine Beziehung geben, vor allem, wenn man ausschließlich die johanneischen u. die hermetischen Schriften im Blick hat; betrachtet man jedoch die Unterschiede, daß zB. die Logoslehre des Poimandres nicht genau die gleiche ist wie die des Johannes, u. bezieht man außerdem noch Philon u. zeitgenössische philosophische Richtungen mit ein, stellt sich die Sache anders dar. Dodd kommt zu dem Schluß, daß die hermetischen Schriften den Typ einer religiösen Gedankenwelt repräsentieren, die einem Zug im johanneischen Denken verwandt ist, ohne daß jedoch die eine Seite irgendetwas wesentliches von der anderen geborgt hätte (ebd. 53; vgl. ders., Bible 204; E. Krebs, Poimandres u. Johannes: ders., Der Logos als Heiland im 1. Jh. [1910] 119/72). – Wenn es auch kein Anzeichen für eine Abhängigkeit von christlicher Literatur gibt, so ist doch von Bedeutung, daß sich gewisse Ähnlichkeiten mit dem frühchristl. Gedankengut zeigen. Die Texte, die uns jetzt im Corpus Hermeticum vorliegen, mögen später sein als die Ursprünge des Christentums, aber sie sind doch Zeugen für eine Art des Denkens, das früher entstanden ist als diese Texte selbst, u. die darum von Wert sind für das Verständnis des geistesgeschichtlichen Hintergrundes des NT, für das geistige Milieu, in dem das frühe Christentum aufwuchs u. sich entwickelte, nachdem es einmal seinen Weg in die weite Welt genommen hatte. – Festugière, Révélation 4, 227_4 stellt fest, daß es zahlreiche Ähnlichkeiten zwischen der Gnosis der apokryphen Apostelgeschichten u. der hermetischen Gnosis gibt, fügt aber hinzu, daß sie zum zeitgenössischen Milieu gehörten; ein direkter Einfluß der H. erscheine wenig wahrscheinlich. Nock 1, 127f zählt eine Reihe dem NT u. der hermetischen Literatur gemeinsamer Elemente auf: ‚die Erwähnung von λογικὴ θυσία, d. h. Gottesdienst durch Vernunft u. im Geist; die Behauptung, daß wahre Weisheit in der Frömmigkeit liege u. daß für den Auserwählten sich alles zum Guten wende; die Beschreibung der Verleihung von Erkenntnis als Erleuchtung; das Verlangen, die Seele vom Leib zu befreien; die nachdrückliche Betonung, daß Schau es ist, was uns umgestaltet, u. die Idee von einer Zahl Auserwählter, die herausgenommen sind aus der gegenwärtigen Weltordnung. Diese Berührungspunkte sind wohl am leichtesten zu erklären als Folge eines gemeinsamen, aber freien Gebrauchs von Ausdrücken u. Vorstellungen, die sich in für uns verloren gegangener hellenistischer mystischer Literatur gebildet hatten‘. Hier lassen sich noch weitere Momente nennen: die Entwicklung weg von der Ritualisierung der öffentlichen Religion u. der Mysterienkulte hin zur Spiritualisierung (religio mentis: Corp. Herm. Ascl. 25 [2, 329, 11 N./F.]; vgl. Joh. 4, 23; ‚geistige Mysterienreligion‘: Wlosok 135; ‚intellektualisierte Mysterienfrömmigkeit‘: Bousset 730; van Moorsel 34/127); die Verwendung tragender Wörter, deren begrifflicher Inhalt freilich in beiden Bereichen nicht einfach identisch ist, zB. σωτηρία (Heil, Erlösung), die wesentlich besteht in der γνῶσις (Erkenntnis; van Moorsel 22/33); παλιγγενεσία (Wiedergeburt; ebd. 105/16); λογικαὶ θυσίαι (geistige Opfer; Sprache [Lob, Dank usw.] als Opfer; ebd. 116/27); εὐχαριστία (Dank; ebd. 39f. 55/7. 124/7). Vgl. Wlosok 222f; Festugière, Hermétisme 83/7. An früherer Stelle bemerkt Nock (1, 61): ‚Eine theologische Terminologie entwickelte sich allmählich, die das Christentum verwenden konnte.‘ Den bedeutsamen Unterschied sieht Nock 129 in folgendem: ‚In der H., wie in gewissen Richtungen christlicher Gnosis, hat der Mensch, wenn er so umgestaltet ist, eine neue Stufe des Lebens erreicht, auf welcher er der Notwendigkeit ethischen Bemühens enthoben ist; im Christentum dagegen gelangt der Mensch zwar in den Besitz des Geistes, aber er muß immer noch gegen die Sünde kämpfen. Der Christ lebt erst in der Hoffnung auf den Himmel, der hellenist. Mystiker besitzt ihn bereits sicher.‘ – Lit.: González Blanco, Hermetism 2244_8.

II. Spätere christl. Schriftsteller. In welchem Ausmaß die Christen Gebrauch von der H. machen konnten, zeigen die zahlreichen in Scott/Ferguson 4 gesammelten Zeugnisse. Sie reichen von einem beiläufigen Hinweis auf Hermes (Athenag. leg. 20, 3) bis zu ausführlichen Zitaten, vor allem bei Laktanz, der die H. eigentlich erst in die christl. apologetische Literatur einführte u. ausgiebig verwendete (Wlosok 224 u. passim), u. bei Kyrill v. Alex. (Nock/Festugière 1, XXXVIII/XLI; die Fragmente ebd. 4, 104/43; Siniscalco). Auch läßt sich ein Wandel in der bewertenden Beurteilung der hermetischen Schriften feststellen: von einem anfänglich durchaus wohl-

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

Die Supplement-Lieferungen 1–4 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Aponius
Apophoreton
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Barbar	10 (1967) 251/90	**Constantius I**	2 (1959) 158/60
Baruch	17 (1974) 177/90	**Constantius II**	2 (1959) 162/79
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52	**Erbrecht**	14 (1971) 170/84
Calcidius	15 (1972) 236/44	**Euripides**	8/9 (1965/66) 233/79
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48	**Fuchs**	16 (1973) 168/78
Constans	2 (1959) 179/84	**Gans**	16 (1973) 178/89
Constantinus II	2 (1959) 160f		

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3–7772–8815–2 (RAC Lieferung 110)

REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG
DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 110

Hermetik [Forts.] – Herrschaftszeichen



1988

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3–7772–5006–6 (Werk), ISBN 3–7772–8815–2 (Lieferung 110)

wollenden Zitieren mit christlichen Lehren übereinstimmender Gedanken bis zur Verwerfung als inhaltlos u. heidnisch (Stricker 119f). – Dodd, Interpretation 11 bemerkt, daß die lat. Version des Asclepius Augustinus bekannt war, der in De civ. Dei wesentliche Stellen daraus wörtlich oder in Zusammenfassung zitiert. Auch conf. 1 zeigen sich zahlreiche Parallelen mit Corp. Herm. 5 (W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus [1934] 128/32). In diesem Zusammenhang findet sich ein aufschlußreiches Beispiel bei Clemens v. Alex., der bekanntlich in einer Tradition steht, die zumindest bis auf Philon zurückgeht u. auch Verwandtschaft mit dem Mittleren Platonismus aufweist (vgl. Lilla 255 Reg. s. v. Corpus Hermeticum). In der Behandlung der Lehre von der Transzendenz Gottes bei Clemens führt Lilla 212/26 an mehreren Stellen Passagen aus den hermetischen Schriften an, zusammen mit Auszügen aus Philon, gnostischen Quellen u. verschiedenen mittelplatonischen Autoren. Zu Gregor v. Naz. J. Pépin, Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique: VigChr 36 (1982) 251/60. Es besteht freilich nicht immer eine direkte literarische Beziehung zwischen den angeführten Quellen, sicher aber liegt eine bestimmte Gemeinsamkeit der Ideen vor. Auch hier hilft die H., ein ausführlicheres u. vollständigeres Bild der Gedankenwelt zu gestalten, in welcher das frühe Christentum seinen Weg zu machen hatte. – Es gibt keine klaren Zeugnisse für die Existenz einer organisierten hermetischen ,Kirche' mit geordneter Kultpraxis, wenn diese Frage auch Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion war (vgl. Tröger 54/8). Gewiß finden sich Hinweise auf kultartige Praktiken: Corp. Herm. 4, 4 spielt deutlich auf eine Taufe an (vgl. Tröger 55), während auch das Mysterium der Wiedergeburt in Corp. Herm. 13 sakramentalen Charakter hat (Tröger 57). Am Schluß des Danksagungsgebetes aus Nag Hammadi (VI 65, 3/7) heißt es: ,Als sie das gesagt hatten, während sie beteten, küßten sie einander u. gingen, um ihre hl. Speise zu essen, in der kein Blut ist' (Übers. Krause/Labib 186). Das scheint hinzudeuten auf den Ritus des hl. Kusses u. eine Art sakramentales Mahl. Man muß jedoch daran erinnern, daß die Sprache der Mysterienkulte schon lange in Gebrauch war, zB. in bezug auf die ,Initiation' in die ,Mysterien' der Philosophie, bei Philon in bezug auf die Initiation in die Gotteserkenntnis durch Moses (cherub. 48f), bei Clemens v. Alex. für die Einweihung in die Lehren seiner Gnosis (s. Lilla 146; D. H. Wiens, Mystery concepts in primitive christianity and its environment: ANRW 2, 23, 2 [1980] 1248/84). Darum bleibt die Frage offen, inwieweit solche Andeutungen sich auf tatsächlich in religiösen Gemeinschaften vollzogene Riten beziehen. ,Man wird sich die Hermetiker als Esoteriker vorzustellen haben, die in kleinen Kreisen zusammenkamen, um sich in die Gnosis einzuüben u. bei Gebet u. Gesang miteinander Gemeinschaft zu halten. Dabei hielten vielleicht fortgeschrittene Brüder Vorträge u. Fragestunden für die Neulinge u. führten sie so in die religiösen Geheimnisse ein' (Tröger 58; ders., Die hermetische Gnosis: ders. [Hrsg.], Gnosis u. NT [1973] 118f; Nilsson 609f; vgl. Festugière, Révélation 1, 83/5; Wlosok 248f). – Lit.: González Blanco, Hermetism 2244_9.

III. Gnostizismus. Schon vor vielen Jahren schrieb van Unnik 84: ,Es ist klar, daß der Gnostizismus nicht ausschließlich eine Variante oder, wie man zu sagen pflegt, eine Häresie innerhalb des Christentums war. Es gab eine außerchristl. u. möglicherweise auch eine vorchristl. Gnosis.' Aber dann stellte er sich die Frage, ob die Naassener, die Ophiten, die Valentinianer, die Oden Salomons, die Pistis Sophia u. die ,außerchristl. Hermetica' alle in die gleiche außerchristl. Kategorie gehören. Ähnlich van Moorsel 20: ,Es ist geradezu zur Mode geworden, Gnostizismus u. H. promiscue zu gebrauchen'; er empfiehlt aber doch Vorsicht: ,sogar in einem solch 'orientalischen' Traktat wie Corp. Herm. 13 'ist der Schöpfergott, der biblische Demiurg, nicht geringer (u. noch weniger feindlich) gegenüber dem Gott der Gnosis, sondern mit ihm identisch'. So tief verwurzelt ist die Abneigung des Hermetikers gegen jeden bis zum Extrem durchgeführten Gedanken des Dualismus.' Um die gleiche Zeit schrieb Dodd, Interpretation 98: ,Verglichen mit den Hermetica, u. sogar mit Philon, sind die gnostischen Systeme, allgemein gesprochen, weniger hellenisch, mehr orientalisch u. ganz gewiß viel mehr der Mythologie zugetan.' Wie o. Sp. 787 bemerkt, gibt es zahlreiche Ähnlichkeiten zwischen der H. u. dem eigentlichen Gnostizismus; so erhebt van Moorsel 21 Einspruch gegen eine völlige Trennung der beiden u. meint, daß eine Bezeichnung wie Semignostizismus den Sachverhalt angemes-

sener treffe. Beide Bewegungen sind gewiß in mancher Hinsicht verwandt, aber es gibt auch Unterschiede, die Aufmerksamkeit fordern. In diesem Zusammenhang muß auch darauf hingewiesen werden, daß die Hermetica in sich schon nicht alle von einer einzigen Art sind. Tröger 6 unterscheidet drei Gruppen: 1) die gemischte Gruppe (Corp. Herm. 9, 10, 12 u. Asclep.); 2) die pantheistische oder hellenist. Gruppe (Corp. Herm. 5, 8, 11, 14); 3) die dualistische, oriental.-gnostische Gruppe (ebd. 1, 4, 6, 7, 13). Diese letzte Gruppe, u. darin vor allem der Poimandres (ebd. 1; s. o. Sp. 790), ist Hauptgegenstand des Interesses in unserem Zusammenhang. Denn der Poimandres war die Grundlage für die Theorie von einer vorchristl. Gnosis, die durch R. Reitzenstein u. die Religionsgeschichtliche Schule vorgetragen wurde. Jonas, Gnosis 344 sieht in dieser Schrift ,die klass. Gestaltung' der von ihm so genannten ,männlichen Gruppe', in der das ,als Ganzes ins Untere versinkende Prinzip ... der kosmische Gott 'Mensch'' ist. Der Poimandres ist auch enthalten in den Anthologien gnostischer Schriften von Foerster, Grant u. Hardt (bezeichnenderweise schließt Grant neben Corp. Herm. 1 auch Auszüge aus 4, 7 u. 13 ein, Foerster nur 1 u. 7). – Die Frage nach dem gnostischen Charakter der Hermetica trat in ein neues Licht mit dem Fund der Nag Hammadi-Schriften, in denen mehrere hermetische Traktate (VI, 6/7) einschließlich eines Teiles des Asclepius (VI, 8) entdeckt wurden (Mahé; Lit.: González Blanco, Hermetism 2247/53). Welcher Art auch immer diese Sammlung sein mag, gnostische Bibliothek oder Sammlung zum Zweck häresiologischer Studien, die Aufnahme hermetischer Traktate, zusammen mit anderen der H. zugehöriger Texte (Mahé 1, 13/5), in eine hauptsächlich gnostische Bibliothek bezeugt, daß solche Texte entweder von Gnostikern akzeptiert werden konnten oder aber von Gegnern als den gnostischen ähnliche Schriften betrachtet wurden. Mahé 1, 26f erinnert an die Berichte des Hippolyt über die Naassener u. Peraten (ref. 5, 6/11. 12/8), die die Hermetica verwendeten: ,Inzwischen können wir die Vergleiche, die fragwürdig sind u. sich nur auf die kurzen, durch Hippolyt zitierten Fragmente stützen, jetzt ersetzen durch Vergleiche, die in den Fakten selbst festzustellen sind u. sich auf vollständige Werke stützen, die sich in ein u. derselben Sammlung befinden.' Das Vorkommen des griech. Wortes ἀγάπη in NHC VI 60, 24 läßt ein anderes Problem aufkommen: Früher wurde dieses Wort als deutlicher Hinweis auf christlichen Einfluß betrachtet, aber es kann nicht länger als ausschließlich christlich in Anspruch genommen werden (Lit.: ThWbNT 10, 2 [1979] 948/51 s. v. ἀγαπάω κτλ.). – Heute besteht weithin Übereinstimmung darin, daß die H. ein Zeugnis sei für Richtungen u. Tendenzen, die bereits in der frühchristl. Zeit begannen u. sich dann zum Gnostizismus im engeren Sinn (*Gnosis II) entwickelten, d. h. zu den klass. gnostischen Systemen des 2. Jh. Die Schwierigkeit besteht darin, daß die Verwandtschaft zwar deutlich genug ist, die Etappen der Entwicklung aber im Dunkeln bleiben. In jüngster Zeit hat S. Pétrement die Forschungen vieler Jahre zusammengefaßt, um eine alternative Lösung des ,gnostischen Problems' aufzuweisen: Daß es eine Schrift wie den Poimandres gibt, scheint anzudeuten, daß das Christentum kein notwendiges Element im Gnostizismus ist; um aber diesen Beweis aufrecht zu erhalten, muß man fordern, sicher zu sein, daß der Autor nicht durch die Spekulationen christlicher Gnostiker beeinflußt war, u. wir können dessen nicht sicher sein (Pétrement, Dieu 11). Im zweiten Teil des Poimandres finden sich nicht nur Spuren des Gnostizismus, sondern auch Zeichen für einen Kontakt mit dem gewöhnlichen Christentum (ebd. 175), u. im ersten Teil gibt es Elemente, die nicht nur gnostisch genannt, sondern ohne die christl. Gnosis kaum erklärt werden können (176). Die sog. ,heidn.' Gnosis konnte in der Tat eher von einer christl. Gnosis abhängen als umgekehrt (319f). Der Poimandres ist wahrscheinlich nicht das Werk einer Urgnosis, sondern wurde ziemlich spät im 2. Jh. nC. geschrieben, u. in dieser Zeit würde es sehr verwunderlich sein, wenn der Autor die christl. Gnosis nicht gekannt hätte (179). Manche Elemente scheinen sich in der Tat vom Valentinianismus herzuleiten (633). ,Schon im Poimandres ist die für die Gnosis charakteristische Zäsur, nämlich die zwischen Gott u. der Welt, sehr verringert. Sie ist es noch mehr in Corp. Herm. 13, wiederum noch mehr in der Schrift über die Acht u. die Neun (NHC VI, 6, 52/63 [1, 31/134 Mahé]). Sei es, weil sie, was wahrscheinlich ist, später abgefaßt sind, sei es, weil die H. sich darin mit der Gnosis vermischt, diese beiden Traktate sind nur noch schwach gnostisch. Sie erwecken den Eindruck einer Gno-

sis, die zu Ende geht u. zum Neuplatonismus tendiert' (Pétrement, Dieu 635). Dies ist nicht mehr als die grobe Skizze einer konsequent begründeten Theorie, aber es mag genügen, um die Grundzüge aufzuweisen. So gesehen verläuft die Entwicklung nicht von einer nicht-christl. hermetischen Gnosis, die ungefähr gleichzeitig mit der Entstehung des Christentums selbst oder sogar früher war, zu den ,klass.' gnostischen Systemen u. weiter zu der wild wuchernden Gnosis der Pistis Sophia u. späterer Texte, sondern vom Christentum über die christl. Gnosis, vor allem den Valentinianismus, zu den Hermetica. Dies ist bisher noch die Meinung einer Minderheit, muß aber hier erwähnt werden, um zu zeigen, daß die Probleme auf diesem Gebiet immer noch weit von einer endgültigen u. allgemein anerkannten Lösung entfernt sind. – Vgl. Festugière, Hermétisme 88/99: ,Hermétisme et gnose païenne'.

IV. Zusammenfassung. Die H. unterscheidet sich vom Christentum darin, daß sie keinen persönlichen Erlöser hat (ihre Zentralfigur ist ein Offenbarer). Was die Seite des Menschen betrifft, liegt für das Christentum das Problem in der Sünde, d. h. einem Bruch mit Gott, der begründet liegt in dem ursprünglichen Ungehorsam Adams; seine Behebung erfordert ein Eingreifen Gottes, das in der Sendung Jesu u. seinem Opfertod am Kreuz geschieht. Die H. hat nichts dergleichen. Im Poimandres ist der Mensch, im Gegensatz zu anderen Lebewesen, doppelt: sterblich wegen seines Körpers, unsterblich wegen des eigentlichen (οὐσιώδης) Menschen (15). Versunken in Schlaf u. Unwissenheit, ist er dem Schicksal unterworfen; darum sehnt er sich danach, frei zu sein. Mit Hilfe des Nus ist das möglich (22), u. dann kann er aufsteigen zur Acht (26). Nicht Buße u. Versöhnung sind das Ziel, sondern Vergöttlichung: ,Das ist das gute Ende für jene, die Erkenntnis (Gnosis) besitzen: Gott werden' (26). Es gibt verwandte Züge zwischen der H. u. dem Christentum u. zwischen diesen beiden u. der Gnosis, so daß man an ein gewisses Ausmaß gegenseitiger Befruchtung denken kann. Doch gibt es ebenso Unterschiede (Festugière, Hermétisme 83/7). Außerdem muß man im Auge behalten, daß die uns vorliegenden Dokumente über einen ziemlich langen Zeitraum hin verfaßt wurden. Was für den Poimandres gilt, muß nicht immer auch auf andere hermetische Texte zutreffen; zudem muß man den Umfang u. die Vielfalt der gnostischen Systeme bedenken. Die Frage nach den verwandtschaftlichen Beziehungen ist zu kompliziert, als daß sie irgendwelche einfachen Antworten zuläßt. – Zum Fortwirken der H. allgemein s. González Blanco, Hermetism 2253/81; bei Syrern u. Persern Ruska 38/47; im arab. Raum ebd. 48/176 (vor allem die Vulgär-H.); González Blanco, Hermetism 2253/8; A. Ela Affifi, The influence of Hermetic literature on Moslem thought: BullSchoolOrAfrStud 13 (1951) 840/55.

C. K. Barrett, Die Umwelt des NT = WissUntersNT 4 (1959) 91/101. – H. D. Betz, Schöpfung u. Erlösung im hermetischen Fragment ,Kore Kosmu': ZsTheolKirch 63 (1966) 160/87. – W. Bousset, Rez. J. Kroll: GöttGelAnz 176 (1914) 697/755. – R. Bultmann, Theologie des NT[6] (1968). – J. Carcopino, Aspects mystiques de la Rome païenne (Paris 1941) 207/314. – P. A. Carozzi, Hoc lumine salvati tuo (Asclepius 41): Perennitas, Festschr. A. Brelich (Roma 1980) 115/38. – C. Colpe, Die Religionsgeschichtliche Schule (1961); Art. Corpus Hermeticum: KlPauly 5 (1975) 1588/92. – C. H. Dodd, The Bible and the Greeks (London 1935) 99/248; The interpretation of the fourth gospel (Cambridge 1953) 10/53. – H. Dörrie, Rez. Festugière, Révélation: GöttGelAnz 209 (1955) 230/42 bzw. ders., Platonica minora = StudTestAnt 8 (1976) 100/11. – H. J. W. Drijvers, Bardaiṣan of Edessa and the Hermetica: JaarberExOrLux 21 (1969/70) 190/210. – A.-J. Festugière, Hermétisme et mystique païenne (Paris 1967); La révélation d'Hermès Trismégiste 1[3] (ebd. 1950), 2/3 (ebd. 1949/53), 4[2] (1954). – W. Foerster, Die Gnosis 1 (1969). – A. González Blanco, Hermetism. A bibliographical approach: ANRW 2, 17, 4 (1984) 2240/81; Misticismo y escatología en el Corpus Hermeticum: QuadFilolClás 5 (1973) 310/60; El problema de la ciencia en el Bajo Imperio. S. Juan Crisóstomo y el hermetismo: HispAnt 8 (1978) 201/14. – R. M. Grant, Gnosticism. An anthology (London 1961). – W. C. Grese, Corpus Hermeticum XIII and early Christian literature = StudCorpHellenistNT 5 (Leiden 1979). – H. Gundel, Art. Poimandres: PW 21, 1 (1951) 1193/207. – R. Hardt, Die Gnosis. Wesen u. Zeugnisse (1967). – C. F. G. Heinrici, Die Hermesmystik u. das NT (1918). – J. F. Horman, The text of the hermetic literature and the tendencies of its major collections, Diss. Hamilton (1973). – H. Hornik, The philosophical Hermetica, their history and meaning: AttiAccTorino 109 (1975) 343/92. – H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1[3] (1946); The Gnostic religion[2] (Boston 1963). – M. Krause/P. Labib, Gnostische u. hermetische Schriften aus Codex II u.

Codex VI = AbhDtArchInstKairo Kopt. R. 2 (1971). – J. KROLL, Die Lehren des Hermes Trismegistos = BeitrGeschPhilosMA 12, 2/4 (1914). – W. KROLL, Art. Hermes Trismegistos: PW 8, 1 (1912) 792/823. – M.-J. LAGRANGE, L'hermétisme: RevBibl 33 (1924) 481/97; 34 (1925) 82/104. 308/96. 547/74. – S. LILLA, Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism (Oxford 1971). – H. LUDIN JANSEN, Die Frage nach Tendenz u. Verfasserschaft im Poimandres: Widengren/Hellholm 157/63. – J.-P. MAHÉ (Hrsg.), Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins 1/2 = BiblCoptNH sect. Textes 3. 7 (Québec 1978/82). – L. MÉNARD, Hermès Trismégiste[2] (Paris 1867). – G. VAN MOORSEL, The mysteries of Hermes Trismegistus (Utrecht 1955). – J. MUNCK, The NT and Gnosticism: Current issues in NT interpretation (London 1962) 224/35. – NILSSON, Rel.[3] 2, 581/612. – A. D. NOCK, Essays on religion and the ancient world 1/2 (Oxford 1972). – A. D. NOCK/A.-J. FESTUGIÈRE (Hrsg.), Corpus Hermeticum 1[2]/2[2] (Paris 1960), 3/4 (1954). – S. PÉTREMENT, Le colloque de Messine et le problème du gnosticisme: RevMetaphMor 72 (1967) 370/3; Le dieu séparé. Les origines du gnosticisme (Paris 1984); La notion de gnosticisme: RevMetaphMor 65 (1960) 418/21. – M. PULVER, Die Lichterfahrung im Johannes-Ev., im Corpus Hermeticum, in der Gnosis u. in der Ostkirche: EranosJb 10 (1943) 253/96. – G. QUISPEL, Der gnostische Anthropos u. die jüd. Tradition: ebd. 22 (1953) 57/95. – R. REITZENSTEIN, Myst. Rel.; Poim. – K. RUDOLPH, Die Gnosis (1977). – J. RUSKA, Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur (1926). – N. V. ŠABUROV, Les rapports mutuels entre le christianisme et l'Hermétisme (IV[e] – V[e] ss.). Le problème (russ.): VIII[e] Conférence VestnDrevnIst 1981 (Moscou 1981) 117/9. – W. SCHMITHALS, Die Gnosis in Korinth[3] (1969) 82. – J. SCHWARTZ, La Koré Kosmou et Lucien de Samosate: Le monde grec, Festschr. C. Préaux (Bruxelles 1975) 223/33. – W. SCOTT/A. S. FERGUSON, Hermetica 1/4 (Oxford 1924/36). – G. SFAMENI GASPARRO, L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri: RivStorLettRel 7 (1971) 215/51; L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri: StudPatr 11 = TU 108 (1972) 58/64. – D. R. SHANZER, Me quoque excellentior. Boethius, De consolatione 4. 6. 38: ClassQuart 33 (1983) 277/83. – Y. SHIBATA, Cosmologie et gnose hermétique, Diss. Strasbourg (1978). – P. SINISCALCO, Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione cristiana. La fortuna di un passo ermetico (Ascl. 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani: AttiAccTorino 101 (1966/67) 83/116. – B. H. STRIKKER, De brief van Aristeas (Amsterdam 1956) 98/120. – D. J. THERON, Paul's concept of ἀλήθεια, a comparative study with special reference to the Septuagint, Philo, the Hermetic literature and Pistis Sophia, Diss. Princeton (1950). – K. W. TRÖGER, Mysterienglaube u. Gnosis in Corp. Herm. XIII = TU 110 (1971). – W. C. VAN UNNIK, The ,Gospel of Truth' and the NT: F. L. Cross (Hrsg.), The Jung Codex (London 1955) 79/129. – U. WEISSER, Das ,Buch über das Geheimnis der Schöpfung' von Pseudo-Apollonios v. Tyana (1980). – G. WIDENGREN/D. HELLHOLM (Hrsg.), Proceedings of the Intern. Colloquium on gnosticism, Stockholm 1973 = Filologisk-Filosofiska Serien 17 (Stockholm/Leiden 1977). – R. McL. WILSON, Gnosis and the NT (Oxford 1968); The gnostics and the Old Testament: Widengren/Hellholm 164/8; The gnostic problem (London 1958). – H. WINDISCH, Urchristentum u. Hermesmystik: TheolTijdschr 52 (1918) 186/240. – A. WLOSOK, Laktanz u. die philosophische Gnosis = AbhHeidelberg 1960 nr. 2. – E. M. YAMAUCHI, Pre-christian gnosticism[2] (Grand Rapids 1983). – TH. ZIELINSKI, Hermes u. die H.: ArchRelWiss 8 (1905) 321/72; 9 (1906) 25/60.

Harry J. Sheppard (A)/Alois Kehl (B)/ Robert McL. Wilson (C) (Übers. u. Bearb. Alois Kehl).

Hermias.

I. Allgemeines. H. ist der sonst unbekannte Vf. einer kurzen Schrift, die in allen Hss. den Titel Ἑρμείου φιλοσόφου διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων trägt (Clavis PG 1113; zur hsl. Überlieferung der Gentilium philosophorum irrisio des H. s. A. Casamassa, Gli apologisti greci [Roma 1943] 210; Alfonsi 125; ed. princeps [mit lat. Übers.] von R. Seiler [Basel 1553], weiter in den Ausgaben der Apologeten [s. Stählin 1278], darunter bes. wichtig die Ausgabe von P. Maranus [Paris 1742; Venedig 1747; die ed. Veneta, mit Zusätzen von J. N. Nolte, nachgedruckt PG 6, 1169/80]; separat hrsg. von W. F. Menzel [Leiden 1840]; J. C. Th. v. Otto, Corp. apol. Christ. saec. II 9 [1872] XI/LI. 1/31; Diels, Dox. 651/6; einige wichtige Zusätze zur Textgestaltung bei Alfonsi; Neuausgabe durch R. P. C. Hanson in Vorb.; dt. Übers. von J. Leitl/A. v. Di Pauli: BKV[2] 14, 115/22; ital. Übers. mit Komm.: G. A. Rizzo, Ermia il filosofo. Lo scherno dei filosofi gentili[2] [Livorno 1931]). – Das Substantiv διασυρμός zeigt, daß H. eine die Philosophen verspottende Schrift zu verfassen be-

absichtigte (L. Alfonsi, Due note ad Ermia: RivStorLettRel 4 [1968] 471f); zu ἔξω (‚außenstehend' = heidnisch) ders., Varia Graeco-Latina: Vichiana NS 5 (1976) 291/3 mit Hinweis u. a. auf Greg. Nyss. an. et res.: PG 46, 49: ἡ ἔξω φιλοσοφία, u. Basil. leg. lib. gent. 2, 44 (43 Boul.): τοῖς ἔξω; ebd. 3, 9 (44); hex. 3, 3 (PG 29, 57D). Irris. 1 zitiert der Vf. 1 Cor. 3, 19: ‚Die Weisheit dieser Welt ist Torheit bei Gott', was ihn zu der Bemerkung veranlaßt, dies werde mit Recht gesagt, da ja, wie ihm scheine, die Philosophie ihren Ursprung habe im Fall der *Engel (s. J. Michl: o. Bd. 5, 80f. 188/90; W. Speyer, Art. Gigant: ebd. 10, 1260f; Baukham 319/24). Diese Einleitung ist, neben dem ἔξω im Titel, das einzige christl. Element in der ganzen Schrift. Sie stellt denn auch keine Apologie des Christentums dar, sondern eine Verspottung der Lehren der heidn. Philosophen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß H., sofern er nicht als Christ sein Werk direkt in der heutigen Form verfaßte, diese christl. Notiz der Spottschrift erst nach seinem Übertritt zum Christentum hinzugefügt hat; es ist aber auch möglich, daß ein späterer Christ das Wort ἔξω u. den § 1 einer bereits vorliegenden heidn. Spottschrift eingefügt hat.

II. Inhalt der ‚Irrisio'. In den restlichen 18 §§ (nach der Texteinteilung von Diels, Dox.) werden die stark verschiedenen δόξαι der Philosophen besprochen u. abgelehnt. Fortwährend liegt dabei der Nachdruck auf den Meinungsunterschieden. Zunächst werden die Definitionen der Seele erwähnt (irris. 2f). Mit einer in der kynischen *Diatribe üblichen Formulierung bezieht H. diese Definitionen auf sich selbst u. sagt zB., daß er von diesem Philosophen sterblich, von jenem unsterblich gemacht werde, usw. Die Aufzählung gipfelt in der Behauptung, daß Empedokles ihn zu einem Strauch mache (ebd. 4; vgl. u. Sp. 813). Daraus wird der Schluß gezogen, wenn die Philosophen nicht einmal über ihre eigenen Seelen einer Meinung sein könnten, seien sie erst recht nicht imstande, die Wahrheit über die Götter (Plural; verrät sich hier der frühere Heide?) u. über den Kosmos zu verkünden (irris. 5). Ebd. 6/18 wird die Verschiedenheit der Meinungen über die ἀρχαί aller Dinge vorgeführt (**Anfang). Das geschieht in der jeweils etwas variierten Form, daß H. fingiert, durch den besprochenen Philosophen überzeugt zu werden, bis sich ein anderer präsentiert, der ihn eine völlig andere Definition als die richtige zu betrachten zwingt. Wenn also Anaxagoras sagt, die ἀρχή von allem sei der νοῦς, so glaubt H. das, bis Parmenides ihm mitteilt, daß die οὐσία dagegen ἕν (*Hen) u. ἀΐδιον usw. ist (6). Sodann werden in dieser Weise besprochen die Meinungen von Anaximenes (7), Empedokles (8), Protagoras (9), Thales u. Anaximander (10), Archelaos (10a), Plato (10b), Aristoteles (10c/11a), Pherekydes u. Leukippos (12b), Demokrit (13), Epikur (14), Karneades u. Klitomachus (15) u. Pythagoras (16f); den Schluß bildet die Meinung Epikurs von der Pluralität der Welten (18). Das Ganze führt zu der Schlußfolgerung, daß die Philosophen völlig außerstande sind, zu einem sicheren u. allgemein anerkannten Ergebnis zu kommen. – Die Herkunft der von H. eingehaltenen Reihenfolge ist unklar; sie hat nirgends in der doxographischen Literatur eine Parallele. Zu erwägen ist die Vermutung von v. Otto aO. XXXII Anm.*, daß H. Plato u. Aristoteles bewußt in die Mitte seiner Aufzählung gestellt habe u. dann je neun Philosophen vor u. nach ihnen bespreche. Es ist aber zu beachten, daß H. weder Plato noch Aristoteles viel ausführlicher als die übrigen Philosophen behandelt.

III. Datierung des Werkes. Da die Schrift des H. im griech.-röm. Altertum von niemandem erwähnt wird, ist sie nicht mit Sicherheit zu datieren. Die Mehrzahl der Gelehrten kommt zu dem Schluß, daß sie um 180/220 verfaßt worden sein muß. Eine spätere Datierung befürworten P. Lambeck (Commentariorum de Augustissima bibliotheca Caesarea Vindobonensi² 7 [Vindob. 1781] 115₁) u. W. E. Tentzel (Exercitationes selectae 1 [Lipsiae 1692] 456), die H. mit dem Kirchenhistoriker Sozomenus (Mitte 5. Jh.) identifizieren, dessen voller Name Salamanes Hermeias Sozomenos lautet. Diese Hypothese widerlegt W. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria 1 (Basilea 1741) 81. In das 5. oder ein späteres Jh. setzt Menzel aO. 5f das Wirken des H.; nach ihm hat H. die Cohortatio ad Graecos des PsJustin (Clavis PG 1083) u. die Schriften des Theodoret v. Cyrus u. des Nemesius v. Emesa benutzt. Daß H. aus der Cohortatio schöpfte, nimmt auch Diels, Dox. 261 an (dazu u. Sp. 811). W. Worth (Tatiani Oratio ad Graecos. Hermiae Irrisio Gentilium Philosophorum [Oxoniae 1700] 213₃) hat die Vermutung geäußert, die Worte ὦ ἀγαπητοί im ersten Satz wiesen die Irrisio als christliche

Predigt aus. Menzel aO. merkt an, ihre Heftigkeit sei in einer Verfolgungszeit unmöglich gewesen, u. schließt, daß die Schrift aus nachkonstantinischer Zeit stammen müsse. Diese Argumentation wurde von Diels, Dox. 260 übernommen, jedoch Alfonsi 24f weist mit Recht darauf hin, daß Tatian u. Tertullian sich in Verfolgungszeiten noch bedeutend aggressiver geäußert haben. Etwas ausführlicher ist die Hypothese von Menzel u. Diels zu besprechen, H. habe die ps-justinische Cohortatio als Vorlage benutzt. Als schwerwiegendes Argument betrachten beide, daß sich in der Irrisio (§ 2) u. in der Cohortatio sieben *Doxographien finden, die in ihren ersten sechs Sätzen fast gleich lauten (Gegenüberstellung bei Diels, Dox. 261 u. Di Pauli 6). Die von H. gebotene Doxographie ist jedoch um fünf kurze Sätze länger: οἱ δὲ (scil. φασιν ψυχὴν εἶναι) στοιχεῖον ἀπὸ στοιχείων, οἱ δὲ ἁρμονίαν, οἱ δὲ τὸ αἷμα, οἱ δὲ τὸ πνεῦμα, οἱ δὲ τὴν μονάδα. Diels, Dox. 261 geht ohne weiteres davon aus, daß H. die übereinstimmenden Sätze aus PsJustin abgeschrieben u. die fünf weiteren hinzugefügt habe ex sua lectione velut philosophorum enchiridio, quo postea usus est; dann aber liegt es näher, mit Di Pauli 5/24 u. a. anzunehmen, der Autor der Cohortatio habe die von H. gebotene Doxographie nur zum Teil kopiert (auf J. Dräseke, Rez. Di Pauli: TheolLitZt 33 [1908] 111/3 antwortet A. v. Di Pauli: TheolQS 90 [1908] 523/31). Die von Menzel erwogene Möglichkeit, H. habe die Schriften des Nemesius u. des Theodoret benutzt (s. oben), ist durch Di Pauli 46/9 endgültig widerlegt. Dasselbe gilt für P. Wendlands Hypothese, H. sei identisch mit dem Adressaten der Ep. 129 des Prokop v. Gaza (Rez. G. Schalkhausser: TheolLitZt 24 [1899] 180). Allerdings hat Di Pauli 49 einige auffällige Übereinstimmungen zwischen dem Theophrast des Aeneas v. Gaza u. Irrisio hervorgehoben, die als Entlehnungen aus dieser zu deuten sein werden. – Während die bislang zugunsten einer Spätdatierung des H. angeführten Argumente praktisch alle widerlegt sind, hat die Forschung eine Anzahl von Beweisgründen ergeben, die für eine Datierung der Irrisio um das J. 200 sprechen. Zuerst sei die Bezeichnung des H. als φιλόσοφος im Titel des Werkes genannt. Diels, Dox. 259 betrachtet es als möglich, daß dieses Prädikat von späteren Kopisten dem H. infolge einer Verwechslung mit dem Vater des **Ammonios Sakkas (Ἀμμώνιος Ἑρμείου φιλοσόφου) beigelegt worden ist. Gegen diese recht unwahrscheinliche Hypothese läßt sich mit Otto aO. XXXIV anführen, daß viele Apologeten im 2. u. am Anfang des 3. Jh. den Beinamen φιλόσοφος erhielten: Aristides, Justin, Athenagoras, Melito u. Pantaenus. Hinzu kommt, daß in Tertullians De pallio die ganze Argumentation auf dieser Sitte damaliger Apologetik beruht. Der zweite, bedeutend gewichtigere, Beweisgrund für die Frühdatierung besteht darin, daß die Verhöhnung der endlosen Meinungsverschiedenheiten der Philosophen äußerst beliebtes Thema ist in den satirischen (meist stark von der kynisch-stoischen Diatribe beeinflußten) Schriften des 2. Jh. In diesem Zusammenhang wurde wiederholt hingewiesen auf recht zahlreiche Übereinstimmungen zwischen der Irrisio u. den Schriften des Lukian, bes. ‚Hermotimus', ‚Ikaromenippus' u. ‚Vitarum auctio' (G. H. van Senden, Geschichte der Apologetik 1 [1846] 263; C. E. Freppel, Les apologistes chrétiens au 2ᵉ s. [Paris 1860] 66ff; Otto aO. XL_2; ausführlichste Sammlung von Parallelen: Di Pauli 40/5). Eine Stelle verdient, hier besprochen zu werden (s. ebd.; Kindstrand 346). H. schreibt irris. 11: ‚Doch mit ihm stimmt wiederum nicht überein der großsprecherische Plato (ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων), wenn er sagt, die ἀρχαί seien Gott, die Materie u. das Abbild. Nun bin ich aber auch überzeugt. Denn wie sollte ich nicht dem Philosophen glauben, der den Wagen des Zeus verfertigt hat'. Hier stammt die Verbindung ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων wohl sicher aus Lukian (Merc. cond. 23; bis accus. 11; μεγαλοφωνία: hist. conscr. 8); der geflügelte Wagen des Zeus (Plat. Phaedr. 26, 246e) wird pisc. 22 u. bis accus. 31 von Lukian erwähnt (gleichartige Äußerungen finden sich PsIustin. coh. Graec. 6, 29. 31; diese Stellen können aber nicht aus H. stammen, da dieser Platos Satz ändert, indem er satirisch bemerkt, daß Plato den Wagen des Zeus verfertigt habe, während die Cohortatio den Phaedrustext wörtlich zitiert). Besonders bezeichnende stilistische wie inhaltliche Übereinstimmungen des H. mit Maximus v. Tyrus, einem ebenfalls den Diatriben nahestehenden Autor, hat Kindstrand 345/7 hervorgehoben. So findet sich bei beiden die Prosopopoeia, zB. irris. 6: ὅταν μὲν Ἀναξαγόρας παραλάβῃ με, wozu zahlreiche Parallelen aus Maximus anzuführen sind (zusammengestellt von K. Dürr, Sprachliche Untersuchungen zu den Dialexeis

des Maximus v. Tyr.: Philol Suppl. 8 [1899/1901] 148f). Von beiden Autoren werden die Philosophen öfter angeredet, zB. irris. 8: Εὖ γε, ὦ Ἐμπεδόκλεις; für Maximus s. Dürr aO. 147f (dasselbe auch einige Male bei Tertullian, zB. an. 46, 10: Aristoteles, ignosce ridenti). Inhaltlich stimmen beide darin überein, daß sie als letzte Philosophen die Skeptiker Karneades u. Klitomachus besprechen. Wahrscheinlich haben also beide die gleiche Liste von Philosophen benutzt (Kindstrand 347). Beachtenswert ist Kindstrands Bemerkung, daß die Irrisio ursprünglich wohl mit § 15 endete, zumal dessen letzter Satz sehr geeignet wäre, den Schluß der Schrift abzugeben. Eine weitere bedeutende Übereinstimmung bildet, daß sowohl H. wie Maximus den sonst selten erwähnten Pherekydes nennen (Kindstrand 347f; allerdings auch Tert. an. 2, 3; dazu s. Waszink im Komm. zSt. [S. 104]). Zu diesen Autoren muß auch Tertullian gestellt werden, dessen Verhöhnungen heidnischer Philosophen, bes. in De pallio u. De anima, den Methoden der kynischen Diatribe stark verwandt sind; das zeigt sich besonders deutlich in seiner Verspottung des Empedokles (an. 32, 1f; dazu s. Waszink im Komm. zSt. [S. 384]). Mit einer Anspielung auf Empedocl.: VS 31 B 117: ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην ... θάμνος ... τε ... καὶ ἰχθύς, schreibt H.: ἔτι δε ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ θάμνον με ποιεῖ; diesen Vers zitiert Tert. an. 32, 1 in der Form ‚thamnus et piscis fui' u. macht sich über die Bezeichnung als ‚thamnus' lustig, das ja auch eine Salatart bedeuten kann (vgl. ebd. 3, 2: Empedoclis furor, u. pall. 4, 7; zu den Übereinstimmungen zwischen H. u. Tertullian s. auch Alfonsi 26/32; ders., Una parodia del Teeteto nello ‚Scherno' di Ermia: VigChr 5 [1951] 81). Auch Lukian verspottet den Empedokles mehrere Male (dazu s. R. Helm, Lucian u. Menipp [1906] 197_4. 309; J. Geffcken, Kynika u. Verwandtes [1909] 115; für die Beurteilung der Kyniker durch die Christen s. J. F. Kindstrand, Bion v. Borysthenes [Uppsala 1976] 186/99). Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch die Übereinstimmungen des H. mit der Oratio ad Graecos des Tatianus. Schon P. Maranus (bei Otto aO. 304f) hat auf die Ähnlichkeit der Irrisio mit Tatian. or. 25 hingewiesen: ‚Du folgst dem Leben Platos, aber der Schüler Epikurs stellt sich dir ... entgegen; du willst dich hinwiederum nach Aristoteles richten u. irgendein Anhänger Demokrits verhöhnt dich ... Da die philosophischen Systeme, die ihr habt, einander widersprechen, so kämpft ihr, unter euch uneins, gegen diejenigen, die unter sich einig sind'. Weitere Übereinstimmungen erwähnt Di Pauli 38f. Zwei weitere Gründe zugunsten der Frühdatierung sind die schon öfter beobachtete Tatsache, daß H. kein Wort über den Neuplatonismus sagt (ebd. 50f; Bardenhewer 1, 327f; A. Puech, Histoire de la littérature grecque chrétienne 2 [Paris 1928] 226; Alfonsi 31) u. sich ebenso wie Lukian recht lobend über *Epikur äußert (ebd. 31f). Zwei sehr wichtige Argumente hat erneut Bauckham 323/5 hervorgehoben: Die Theorie über die von den gefallenen Engeln erteilte Unterweisung war am populärsten im 2. u. 3. Jh., u. die Behauptung, daß die griech. Philosophie ihren Ursprung vom Engelfall herleite, findet sich sonst nur bei Clemens v. Alex. (vgl. Di Pauli 32/7). Zur Tradition der Verspottung von Philosophen gehört sicher auch der Satz irris. 9: τούτῳ τῷ λόγῳ κολακευόμενος ὑπὸ Πρωταγόρου τέρπομαι; hier schöpft H., wie L. Alfonsi, Protagora ‚adulatore': AnnScNSupPisa 16 (1947) 193f gezeigt hat, (selbstverständlich indirekt) aus einer Komödie des Eupolis (frg. 146a/7 Kock, höchstwahrscheinlich aus den Κόλακες), in der Protagoras als Parasit im Hause des Kallias (also in der in Platos ‚Protagoras' beschriebenen Situation) vorgeführt wurde. Zu der merkwürdigen Behauptung irris. 9, daß nach Protagoras der Mensch ὅρος καὶ κρίσις τῶν πραγμάτων sei (in Abänderung der Definition als μέτρον ἁπάντων), s. L. Alfonsi, L',uomo' di Protagora in Ermia: RivStorFilos 1 (1946) 320f. Daß der Satz irris. 12 νευροσπαστοῦσι (Konjektur Useners; νευροκοποῦσι die Hss.) γάρ μου τὴν ψυχὴν ἀρχαιότεροι τούτων γέροντες der kynisch-stoischen Tradition angehört, zeigt Alfonsi, Due note aO. (o. Sp. 809) 470f; für νευροσπαστοῦσι s. auch Waszink im Komm. zu Tert. an. 6, 3: sigillario motu. Wenn zum Schluß (irris. 18) Epikur zu H. sagt: ‚Du hast (nur) eine Welt gemessen, mein Freund, es gibt aber viele u. unendliche', so geht auch das auf einen sicher durch die Doxographie vermittelten Satz aus Plat. Tim. 31a zurück (L. Alfonsi, Nota ad Ermia: Aevum 38 [1964] 381). Daneben ist in der Vorstellung vom ‚Messen des Kosmos' ein parodistisches Motiv zu finden, das letztlich auf eine berühmte Szene in den ‚Wolken' des Aristophanes (201ff) u. auf frg. 21 des Komikers Phrynichus zurückgeht (L. Alfonsi, In Hermiam adnotatiuncula: MondoClass NS 2

[1948] 34f). Für die Möglichkeit, daß ein Lehrstück des jungen Aristoteles, also aus den exoterischen Schriften, indirekt zu H. (irris. 11) durchgedrungen ist, s. L. Alfonsi, Aristotele in Ermia (§ 11): Aevum 32 (1958) 380/5.

L. ALFONSI, Ermia filosofo (Brescia 1947). – BARDENHEWER 1², 325/9. – R. BAUCKHAM, The fall of angels as the source of philosophy in H. and Clement of Alex.: VigChr 39 (1985) 313/80. – N. CORNEANU, Contribuţia unui scriitor vechi creştin la înţelegerea sistemului filozofic al lui Protagora: Mitropolia Ardealului 7/8 (1960) 560/2. – A. CROISET, Histoire de la littérature grecque 5 (Paris 1928) 745. – DIELS, Dox. 259/63. – A. v. DI PAULI, Die Irrisio des H. = Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. 7, 2 (1907). – S. GENNARO, Sullo ‚Scherno' di Ermia filosofo (Catania 1950). – A. HARNACK, Geschichte der altchristl. Literatur 1, 2 (1893) 782f; 2, 2 (1904) 196f. – F. W. H. HITCHKOCK, A skit on Greek philosophy, by one H. probably of the reign of Julian, A. D. 361–363: Theology 32 (1936) 104. – J. F. KINDSTRAND, The date and character of H.' Irrisio: VigChr 34 (1980) 341/57. – G. LOESCHKE, Art. H. nr. 15: PW 8, 1 (1912) 833f. – A. PUECH, Les apologistes grecs du 2ᵉ s. (Paris 1912). – O. STÄHLIN: Schmid/Stählin 2, 2⁶ (1924) 1278. 1295f. – J.-M. VERMANDER, La parution de l'ouvrage de Celse et la datation de quelques apologies: RevÉtAug 18 (1972) 29/32.

Jan Hendrik Waszink.

Herodes der Große.

A. Die Quellen. Abgesehen von kurzen Erwähnungen bei heidnischen Historikern (Appian. b. civ. 5, 75; Strab. 16, 2, 34. 46) ist Josephus die Hauptquelle für H. Im Bellum Iudaicum referiert er knapp, nach sachlichen Gesichtspunkten, in den Antiquitates Iudaicae bietet er eine ausführlichere chronologische Darstellung. Die Darstellungen unterscheiden sich in ihrer Tendenz: während ‚Der Krieg' enkomiastisch ausgerichtet ist, stellen ‚Die Altertümer' H. oft kritisch-distanziert dar. Zwischen beiden gibt es sachliche Widersprüche, außerdem ist der Bericht der Antiquitates zT. in sich widersprüchlich. – Die ältere Forschung hat diese Probleme durch Quellenkritik zu lösen versucht. Josephus nennt zwar im Bellum keine Quellen, verweist aber in den Antiquitates auf die Universalgeschichte des Nikolaos v. Damaskus (ant. Iud. 14, 9; 16, 184/7), auf die Memoiren des H. (ebd. 15, 174) u. auf ‚andere' Quellen (ebd.). – Daß der relativ einheitliche Bericht b. Iud. 1, 31/2, 116 auf Nikolaos fußt, ist seit G. Hölscher, Art. Josephus: PW 9, 2 (1916) 1944/9 allgemein anerkannt; Ottos Annahme, Josephus habe nur die von einem griech. Anonymus stark überarbeitete Fassung des Nikolaos gekannt (6/8), ist aufgegeben. Für ant. Iud. 13/7 hatte Hölscher zwei Quellen postuliert, einen jüd.-tendenziös verfälschten Nikolaos (aO. 1970/3) u. eine herodesfeindlich überarbeitete H.biographie (ebd. 1977/81), in welche die H.memoiren bereits eingearbeitet waren (ebd. 1980 Anm.). Doch hat Wacholder 52/64 gewichtige Gründe dafür angeführt, daß auch in den Antiquitates Nikolaos die Hauptquelle des Josephus gewesen sein dürfte; Cohen (50/8. 236/42) hat diese These bekräftigt, indem er aufwies, daß die Antiquitates (ebenso wie die Vita des Josephus) eine verstärkt national-religiöse Haltung des Josephus bekunden, so daß die H.kritik eher auf

ihn selbst als auf Zwischenglieder zurückgeht. Dennoch gibt es einige berichtende Passagen, die ihrer Tendenz nach nicht aus Nikolaos stammen können (ant. Iud. 14, 489/91; 15, 9/67. 267/98; 16, 1/11) u. daher auf eine dem H. feindliche Nebenquelle zurückgehen dürften; für andere Stücke kann man mit Schalit erwägen, ob sie aus den Memoiren des H. stammen (ant. Iud. 14, 386f [Schalit 689]; 15, 31/4 [771]. 165/74 [699]; 16, 27/61 [426]). – Das Werk des Nikolaos ist natürlich mit aller Vorsicht auszuwerten; auch wenn er nicht alle negativen Seiten des H. verschwiegen hat (vgl. ant. Iud. 16, 186), war er doch dessen Freund u. Berater (Wacholder 76); trotz seiner Nähe zu Personen u. Ereignissen wird seine Zuverlässigkeit nicht hoch einzuschätzen sein (ebd. 75). ‚Nikolaos seems to have been a court historian in the full sense of the word‘ (78; vgl. Otto 2f). – Die Kupfermünzen, die H. prägen ließ, tragen sämtlich griechische Legenden (ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΡΩΔΟΥ / ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΗΡΩΔΗΣ) u. in der Umwelt übliche Symbole (Helm, Dreifuß, Füllhorn), wobei er dem atl. Bilderverbot in gewissem Maße Rechnung trug (s. u. Sp. 825. 833), aber doch als hellenist. Herrscher erscheint (F. W. Madden, Coins of the Jews [London 1881] 105/14; Y. Meshorer, Jewish coins of the Second Temple period [Tel Aviv 1967] 64/8). – Die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte haben die großartige Bautätigkeit des H. veranschaulicht (s. Sp. 820/2) u. die Angaben des Josephus weithin bestätigt. – Grundlegend zur Chronologie Schürer$^{3/4}$ 1, 361/75; vgl. ders., History 1, 287/94.

B. Leben u. Werk. I. Der Weg zur Macht. H. wurde um 73 vC. als zweitältester Sohn des Idumäers Antipatros u. der Nabatäerin Kypros geboren. Sein Vater, Hyrkanos' II rechte Hand u. aufgrund seines proröm. Kurses von Caesar zum Statthalter ganz Judäas erhoben (Joseph. b. Iud. 1, 199; ant. Iud. 14, 143f), ernannte den 25jährigen zum Militärbefehlshaber in Galiläa (b. Iud. 1, 203; zu ant. Iud. 14, 158 vgl. Schürer, History 1, 275_{29}). Als er sich wegen der Tötung nicht rechtskräftig Verurteilter vor dem Synhedrion verantworten mußte, intervenierte der syr. Statthalter S. Iulius Caesar u. ernannte ihn zum Befehlshaber von Koilesyrien u. Samaria (b. Iud. 20, 4/13; ant. Iud. 14, 159f. 163/80). – In den Wirren nach Abzug des C. Cassius (iJ. 42 vC.) konnte er sich gegen den Hasmonäer Antigonos behaupten, so daß Marcus Antonius ihn u. seinen Bruder Phasael schließlich zu Tetrarchen von Judäa ernannte (b. Iud. 1, 244; ant. Iud. 14, 324/6). Das Sicherheitsbedürfnis des Hyrkanos u. die Hoffnung des H. auf Legitimierung seiner ehrgeizigen Pläne werden, neben einer nicht zu bezweifelnden Liebe des H., dazu geführt haben, daß dieser sich mit Mariamme verlobte, die mütterlicherseits eine Enkelin des Hyrkanos, väterlicherseits eine Enkelin dessen Bruders Aristobulos war (Otto 21; Schalit 61/6 erwägt eine reine Liebesheirat ohne politische Berechnung). – Während des Parthereinbruchs nach Syrien setzte sich H. nach Rom ab u. wurde, von Antonius u. Octavianus unterstützt, aE. desselben J. 40 vC. durch Senatsbeschluß zum König von Judäa ernannt (Datierung: Schürer, History 1, 281_3; Smallwood 55_{30}), doch erst als er nach der Eroberung Galiläas, Judäas (b. Iud. 1, 328/44; ant. Iud. 14, 451/64) u. Jerusalems, das er nach längerer Belagerung, während der er Mariamme heiratete (b. Iud. 1, 241; ant. Iud. 14, 467), mit römischer Hilfe im Sommer 37 vC. einnahm (b. Iud. 1, 345/57; ant. Iud. 14, 468/86; Dio Cass. 49, 22, 2/6; zur Datierung Schürer, History 1, 284_{11}; Stern 64/8), durch großzügige Geschenke den Abzug der plündernden röm. Truppen erreicht hatte, war er Herr seines Königreiches.

II. Konsolidierung der Macht. Gut 10 Jahre mußte H. sich mit der Konsolidierung seiner Herrschaft befassen.

a. Adel u. Volk Judäas. Um die Ablehnung zu brechen, mit der Jerusalemer, mit den Hasmonäern sympathisierende Adlige, das Volk u. besonders pharisäische Kreise (Dtn. 17, 15) dem Halbjuden begegneten, ließ er Mitglieder des Synhedrions hinrichten (Joseph. ant. Iud. 14, 175; mit J. Wellhausen, Die Pharisäer u. die Sadducäer [1874] 105f u. Schalit 99 wird man die Nachricht von der Tötung führender Parteigänger des Antigonos [ant. Iud. 15, 6; b. Iud. 1, 358] damit in Verbindung bringen dürfen). Zwei führende Pharisäer, Samaias u. Pollion (Schammai u. Hillel nach Schalit 768/71; anders L. H. Feldman: JewQuartRev 49 [1958] 53f), die zur Kapitulation Jerusalems geraten hatten (ant. Iud. 15, 3), behandelte er mit Achtung u. erließ ihnen wie den Essenern später die Leistung eines Treueides (ebd. 370). Den bei der Neubesetzung des Hohenpriesteramtes, das ihm selbst aufgrund seiner Abstammung unzugänglich war, zunächst übergangenen jün-

geren Bruder seiner Frau, Aristobulos (22; Schalit 693/5), ließ er aus Furcht vor einem potentiellen Rivalen umbringen (b. Iud. 1, 435/7; ant. Iud. 15, 50/61; zur Datierung Smallwood 66_{16}).

b. Anfänge der Liquidierung mißliebiger Verwandter. Anschuldigungen von H.' Schwester Salome führten auch zum Tode seines Onkels u. Schwagers Joseph (Joseph. ant. Iud. 15, 62/70. 80/7; während Mariamme nach b. Iud. 1, 441/4 gleichzeitig hingerichtet worden wäre, geben ant. Iud. 15, 202/36 einen ähnlichen angeblichen Ehebruch iJ. 29 vC. als Anlaß für deren Hinrichtung; Otto 8 Anm. u. Smallwood 67_{19} halten die Erzählungen für Dubletten, Schalit 114/9 plädiert für die Historizität beider). Die Wiedereinsetzung des aus Babylon stammenden Hananel als Hoherpriester bedeutete, daß dieses Amt fortan nicht mehr als auf Lebenszeit übertragen galt u. nicht länger erblich war (Schalit 312; *Hoherpriester). Nach dem siegreichen Abschluß des auf Kleopatras Betreiben (b. Iud. 1, 364f; ant. Iud. 15, 109/11) ausgelösten Krieges gegen den Nabatäerkönig Malichos (b. Iud. 1, 371/85; ant. Iud. 15, 123/60) ließ er den über 70jährigen Hyrkanos unter dem Vorwand einer Verschwörung mit Malichos töten (ebd. 161/76; vgl. Schalit 689f zum ‚Schauprozeß' gegen Hyrkanos).

c. Verhältnis zu Rom. Aus dem Machtwechsel in Rom ging H. politisch u. wirtschaftlich gestärkt hervor, weil er sich dem Sieger von Actium u. neuen starken Mann Octavianus sofort eilfertig zu Diensten stellte (Joseph. b. Iud. 1, 392; ant. Iud. 15, 195). Die Rede, in der sich H. vor Octavian auf Rhodos zu seiner politischen Vergangenheit, seiner engen Verbindung mit Antonius, bekannte u. zugleich geschickt seine Rücksichtnahme auf römische Belange herausstellte (b. Iud. 1, 388/90; ant. Iud. 15, 189/93), könnte Josephus aus den Memoiren des H. entnommen haben (Otto 47; Schalit 127). Octavian ließ sich überzeugen u. bestätigte ihn im Frühjahr 30 vC. erneut als König (vgl. ant. Iud. 15, 196). – Indessen verschlechterte sich H.' familiäre Situation zusehends.

d. Ausschaltung dynastisch begründeter Opposition. Nachdem Frau u. Schwiegermutter in H. u. seinen Angehörigen von Anfang an nur Parvenus gesehen hatten, provozierte dieser durch seine Mordtaten an ihrer Familie u. die Mordpläne ihnen gegenüber, die ihnen nicht verborgen geblieben waren (Joseph. ant. Iud. 15, 205f), ihren Haß. Deshalb ‚verwandelte sich der Königspalast ... fast ein Jahr lang in einen Hexenkessel' (Schalit 136; vgl. ant. Iud. 15, 221/5). Eine Intrige Salomes führte schließlich zur sofortigen Hinrichtung des Ituräers Soaimos, dem H. Mariamme u. Alexandra während seiner Rhodos-Reise anvertraut hatte (ebd. 183/6), u. zur Anklage gegen Mariamme wegen Giftmischerei (229; 16, 185: Unzucht als zusätzlicher Anklagepunkt). Sie scheint ohne den Versuch, sich zu verteidigen, in den Tod gegangen zu sein. Alexandra bezahlte ihren Plan, sich während einer schweren Krankheit des H. für den Fall seines Todes die Macht zu sichern, iJ. 28 vC. mit dem Leben (15, 251). Die letzte dynastisch begründete Opposition gegen H. wurde ausgeschaltet, als er den Idumäer Kostobaros, seit 35 vC. sein Schwager, wegen versuchter Errichtung eines idumäischen Nationalstaates u. dessen Schützlinge, die Söhne eines entfernten Verwandten aus dem Hasmonäergeschlecht namens Babas, iJ. 28/27 vC. hinrichten ließ (255/60).

III. Machtentfaltung (27/13 vC.). a. Bautätigkeit. 1. Festungsbauten. Aus Gründen der äußeren u. inneren Sicherheit wurde Masada stark befestigt u. erweitert (Y. Yadin, Masada [London 1967]), die von Gabinius zerstörten Burgen Hyrkania, Alexandreion u. Machaerus wieder aufgebaut (Joseph. ant. Iud. 16, 13), südlich von Jerusalem die ‚als militärischer Stützpunkt, privates Prunkschloß u. Grabmal' (Schalit 357) gedachte Festung Herodeion (Joseph. b. Iud. 1, 420f; V. Corbo, L'Herodion di Gebal Fureidis: LibAnnStudBiblFranc 13 [1962/63] 219/77; 17 [1967] 65/121; ders., Gébel Fureidis [Hérodium]: RevBibl 75 [1968] 424/8; E. Netzer, Searching for Herod's tomb: BiblArchaeolRev 9, 3 [1983] 30/51) u. in Peräa, ‚im Gebirge nach Arabien zu' (Joseph. b. Iud. 1, 419), ein zweites Herodeion errichtet, oberhalb Jerichos die Burg Kypros aufgeführt (ebd. 1, 417; ant. Iud. 16, 143; G. Harder, H.-Burgen u. H.-Städte im Jordangraben: ZsDtPalästVer 78 [1962] 49/54) u. das zu Ehren des Princeps in Sebaste umbenannte Samaria in hellenistisch-römischem Stil neu gegründet. Durch Ansiedlung nichtjüdischer Veteranen aus seinem Heer verstärkte H. die Bindung der Stadt an seine Herrschaft (b. Iud. 1, 403; ant. Iud. 15, 292/5). Außerdem dienten Gaba in Galiläa (b. Iud. 3, 36; ant. Iud. 15, 294; A. Alt, Die Reiterstadt Gaba: ZsDtPalästVer 62 [1939] 3/21; B.

Maisler, Beth She'arim, Gaba, and Harosheth of the peoples: HebrUnCollAnn 24 [1952/53] 74/84) u. Heshbon in Peräa (R. S. Boraas/S. H. Horn, Heshbon 1971 [Berrien Springs 1973]) als Militärsiedlungen.

2. Andere Anlagen. a. In Palästina. Wirtschaftlichen u. repräsentativen Zwecken diente die anstelle des heruntergekommenen Hafens Stratonsturm in mehr als zehnjähriger Bauzeit errichtete Stadt Caesarea (Joseph. b. Iud. 1, 408/15; ant. Iud. 15, 331/41), deren Hafen Sebastos einer der größten Mittelmeerhäfen seiner Zeit gewesen sein dürfte (s. R. L. Hohlfelder u. a., Sebastos, Herod's harbor at Caesarea Maritima: BiblicArcheol 46 [1983] 133/43). Im Stadion dieser durch u. durch hellenist. Stadt fanden zwischen 12 u. 10 vC. (Smallwood 80_{62}) erstmals Spiele zu Ehren des Augustus statt (A. Frova/D. Adamasteanu u. a., Scavi di Caesarea Maritima [Milano 1965]; R. J. Bull, The search for Herod's city: BiblArchaeolRev 8, 3 [1982] 24/40; L. I. Levine/E. Netzer, Excavations at Caesarea Maritima [Jerusalem 1986]). Jericho erhielt einen Winterpalast (E. Netzer, The Hasmonean and Herodian winter palaces at Jericho: IsraelExplJourn 25 [1975] 89/100; ders., Jéricho: RevBibl 82 [1975] 270/4), ein Theater u. eine Rennbahn (ant. Iud. 17, 161. 175). – Auch Jerusalem verlieh H. hellenistisches Gepräge. Die 37 vC. zerstörte Festung an der Nordwest-Ecke des Tempelberges wurde in vergrößertem Maßstab bald wieder aufgebaut u. nach H.' damaligem Gönner Antonia benannt (b. Iud. 5, 238/45; P. Benoit, L'Antonia d'Hérode le Grand et le Forum oriental d'Aelia Capitolina: HarvTheolRev 64 [1971] 135/67). Im Zuge der fast zur gleichen Zeit begonnenen Erneuerung der Stadtmauer entstanden an deren Nordwest-Ecke die drei gewaltigen Türme Phasael, Mariamme u. Hippikus (b. Iud. 5, 161/75; ant. Iud. 16, 144), zwischen denen um 23 vC. ein Palast errichtet wurde, der den Sicherheitsbedürfnissen wie der Prunkliebe des H. entsprach (b. Iud. 1, 402; 5, 176/82; ant. Iud. 15, 318). Schon vorher waren ein Theater u. ein Amphitheater erbaut worden (ebd. 268/73), wo wahrscheinlich schon seit 28 vC. in vierjährigem Turnus Festspiele zu Ehren des Augustus stattfanden, die den ludi Actiaci von Nikopolis entsprachen (Otto 64 Anm.). Innenpolitische Absichten dürften Anlaß zum vergrößerten u. prachtvollen Neubau des Tempels geboten haben, an dem ab 20/19 vC. während 10 Jahren 11000 Beschäftigte beteiligt gewesen sein sollen (b. Iud. 1, 401; 5, 184/227; ant. Iud. 15, 380/425; zuletzt Th. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem 2 [Leiden 1980] 1017/251; vgl. Schalit 372/97; ebd. 397/403 zu weiteren Prunkbauten außerhalb Jerusalems). Das Urteil: H. ‚the greatest builder in the history of the ancient land of Israel' (Netzer, Tomb aO. 51) erscheint angemessen.

β. In der hellenist. Welt. Für die Rhodier ließ H. einen Apollontempel erbauen, eine Säulenhalle in Chios, Kolonnaden in Antiochien, Bäder u. Brunnen in Askalon, Theater in Tyros, Sidon u. Damaskus u. a. m. (Joseph. b. Iud. 1, 422/5; ant. Iud. 16, 146/9). Für das von Augustus neugegründete Nikopolis stellte er namhafte Geldbeträge zur Verfügung, an seine Verdienste um Athen erinnern zwei Ehreninschriften (IG 2^2, 3440f).

b. Beziehungen zu Rom. Die positive Entwicklung des Verhältnisses zu Rom ließ sich H. weiterhin angelegen sein. Trotz Hungersnot in Palästina, zu deren Linderung H. sogar Kunstschätze einschmelzen ließ (Joseph. ant. Iud. 15, 299/306), sandte er Hilfstruppen für einen röm. Feldzug gegen Arabien (ebd. 317; Strab. 16, 4, 22/4). Die Entsendung der Mariamme-Söhne Alexandros u. Aristobulos (iJ. 23 [oder 22] vC.; Otto 68 Anm.) zu Bildungszwecken nach Rom beantwortete Augustus mit der Erweiterung von H.' Herrschaftsbereich um Trachonitis, Batanäa u. Auranitis. Anläßlich einer Syrienreise iJ. 20 vC. schenkte er H. auch noch Ulatha u. Paneas samt deren Umland (b. Iud. 1, 399f; ant. Iud. 15, 360), Gebiete, die gleichfalls mit jüdischen Siedlern kolonisiert wurden (ebd. 17, 23/7). H.' Reich erstreckte sich von Damaskus nach Ägypten. In persönlichen Begegnungen (iJ. 22/21 vC. in Mytilene [15, 350], iJ. 16/15 vC. in Palästina [16, 12/5] u. iJ. 14 vC. in Kleinasien [16/23]) errang er die Freundschaft von Augustus' Schwiegersohn M. Vipsanius Agrippa, den er durch die Neugründung von Anthedon als Agrippias ehrte (b. Iud. 1, 87. 416; ant. Iud. 13, 357).

IV. Familienzwist. Die Nachfolgefrage, in der die Söhne von fünf seiner zehn Frauen (Joseph. b. Iud. 1, 562f; ant. Iud. 17, 19/22) eine Rolle spielten, überschattete die Jahre 14/4 vC. Nachdem schon H.' Schwester Salome u. sein zum Tetrarchen von Peräa eingesetzter Bruder Pheroas (b. Iud. 1, 483; ant. Iud. 15, 362) den ursprünglich zu Thronerben bestimmten u. deswegen in Rom erzogenen

Hasmonäerenkeln Alexandros u. Aristobulos Rachegelüste für die Ermordung ihrer Mutter unterstellt hatten (ebd. 16, 8/18. 66/72), verstand es der älteste Sohn, der Idumäer Antipatros, die Mariamme-Söhne weiter zu verleumden (b. Iud. 1, 450; ant. Iud. 16, 82/6) u. sich selbst testamentarisch die Nachfolge übertragen zu lassen (b. Iud. 1, 451. 473; ant. Iud. 15, 85f). Bald jedoch behielt dieser nur noch den ersten Rang vor den aufgrund eines Schiedsspruches des als Vermittler angerufenen Augustus (ebd. 16, 91/126) nun auch nachfolgeberechtigten Söhnen der Mariamme (b. Iud. 1, 457/66; ant. Iud. 16, 132/5). Als Alexandros jedoch in den Verdacht geriet, eine Verschwörung gegen das Leben seines Vaters zu planen (b. Iud. 1, 488/97; ant. Iud. 16, 229/35), Antipatros das Mißtrauen des physisch u. psychisch verfallenden Vaters wachhielt (b. Iud. 1, 513/25; ant. Iud. 16, 300/8; zur Krankheit des H. Schalit 605f. 637/40) u. die Hasmonäersöhne schließlich den Plan zur Ermordung ihres Vaters gefaßt zu haben scheinen (b. Iud. 1, 527/9; vgl. Schalit 619f), ordnete Augustus, dessen Gunst H. erst durch Vermittlung des Nikolaos v. Damaskus wiedererlangt hatte (ant. Iud. 16, 283/99. 335/53), an, die Söhne der Mariamme sollten vor ein röm. Tribunal in Berytos gebracht werden, wo sie zum Tode verurteilt wurden (b. Iud. 1, 535/51; ant. Iud. 16, 300/35. 356/404). Um möglichen Konkurrenten, vor allem seinen zur Fortbildung in Rom weilenden Halbbrüdern Archelaos, dem Sohn der Samaritanerin Malthake, u. Philippos, dem Sohn der Jerusalemerin Kleopatra (ebd. 17, 20f), sowie den Söhnen seiner hingerichteten Halbbrüder (b. Iud. 1, 556/8; ant. Iud. 17, 12/5), zuvorzukommen, bemühte er sich um die kaiserliche Bestätigung der ihm zugedachten Nachfolge u. plante, seinem Vater H. ein Ende zu bereiten (b. Iud. 1, 573/7; ant. Iud. 17, 52/7), doch sein Vorhaben wurde aufgedeckt u. Antipatros von einem unter Vorsitz des Legaten Quintilius Varus tagenden Gericht für schuldig befunden (b. Iud. 1, 620/40; ant. Iud. 17, 93/133). H. war bereits bettlägerig, veranlaßte aber noch mehrere Hinrichtungen, als Schüler von zwei angesehenen pharisäischen Schriftgelehrten auf die Nachricht von seiner Krankheit hin einen von H. am Tempel angebrachten Adler entfernten (b. Iud. 1, 648/55; ant. Iud. 17, 149/67). Da auch die warmen Quellen von Kallirhoë dem schwerkranken König nicht halfen, ließ er sich nach Jericho bringen. Dort erhielt er die Vollmacht, Antipatros hinzurichten oder zu verbannen. Fünf Tage vor seinem eigenen Tode ließ er ihn durch seine Leibwächter töten (b. Iud. 1, 661/4; ant. Iud. 17, 182/7). In seinem letzten Testament (zu den sechs Testamenten des H. H. W. Hoehner, Herod Antipas [London/New York 1972] 269/76) setzte H. Archelaos zum Oberherren des ganzen Reiches, dessen Bruder Antipas zum Tetrarchen über Galiläa u. Peräa sowie beider Halbbruder Philippos zum Tetrarchen über Gaulanitis, Trachonitis u. Batanäa ein (b. Iud. 1, 668; ant. Iud. 17, 188f). Ende März oder Anfang April dJ. 4 vC. starb H. (vgl. J. van Bruggen, The year of the death of Herod: T. Baarda/A. F. J. Klijn/W. C. van Unnik [Hrsg.], Miscellanea Neotestamentica 2 [Leiden 1978] 11f). Archelaos veranstaltete einen prunkvollen Trauerzug u. ließ seinen Vater wunschgemäß im Herodeion beisetzen (b. Iud. 1, 671; ant. Iud. 17, 196/9).

C. Herodes zwischen Judentum u. Hellenismus. I. Traditionelle Herodesdeutung. ‚Herod achieved his kingdom as a fox, ruled as a tiger and died as a madman' (Zeitlin 27), dieses Résumé, das in der Tradition der älteren, schroff antiherodianischen Historiographie steht (H. Graetz, Geschichte der Juden 3, 1[5] [1905] 178/244), ist nicht falsch; es läßt vielmehr die Vita des H. als eine für die hellenist. Zeit nicht untypische erscheinen, in der sich manche Condottieregestalt durch kalte Berechnung u. Wagemut nach oben bringen konnte. Die Ausrottung der Hasmonäer, die Dezimierung des judäischen Adels, das Spitzel- u. Denunziantenunwesen (zB. Joseph. b. Iud. 1, 570. 573; ant. Iud. 15, 285/9. 366f) u. die grausamen Reaktionen gegen oppositionelle Kreise sind in diesem Kontext nicht außergewöhnlich. Der eigentlichen Problematik des H. wird man damit aber noch nicht ansichtig; diese hat (an die Darstellungen von Otto u. Momigliano anknüpfend) besonders Schalit herausgestellt.

II. Eigentliche Problematik. Zum einen muß das politische Spannungsfeld bedacht werden: Römische Weltmacht contra jüdische Theokratie. Eine relative innere Autonomie konnte der völlig von Rom abhängige rex socius et amicus populi Romani nur durch absolute Einordnung in das Imperium u. durch seine guten persönlichen Beziehungen erhalten (Schalit 146/67; Stern 237/48). – Zum anderen ist das ethnische Spannungsfeld zu be-

denken. Im Grunde bestand das Reich des H. aus zwei unterschiedlichen Größen, dem jüd. Binnenland im Gegenüber zu den hellenist. Küstenstädten u. dem Ostjordanland. Wahrscheinlich hat diese Zweiteilung sogar verwaltungsrechtliche Konsequenzen gezeitigt. Während das jüd. Gebiet in Toparchien eingeteilt blieb, war für das nichtjüd. die Polis Verwaltungseinheit (Schalit 183/223; anders Stern 251). – Das schwierigste Problem aber war das in Palästina traditionell spannungsgeladene Verhältnis von Judentum u. Hellenismus (M. Hengel, Judentum u. Hellenismus[2] [1973]; ders., Juden, Griechen u. Barbaren [1976]). Schon die Herkunft des H. war für echte Juden kaum tragbar. Als Idumäer gehörte er erst seit der zweiten oder dritten Generation dem Judentum an; die Beschimpfung als ‚Halbjude' (Joseph. ant. Iud. 14, 403) wird für das Denken gesetzestreuer Kreise nicht untypisch sein (Schalit 692f). Die Bemühungen des Nikolaos, H. von den ersten Rückkehrern aus dem babyl. Exil abstammen zu lassen (ant. Iud. 14, 9), vielleicht sogar die Fälschung eines priesterlichen Stammbaumes (Strab. 16, 2, 46), sprechen eine ebenso deutliche Sprache wie die zwar erst in christlichen Quellen (Iustin. dial. 52; Iul. Afric.: Eus. h.e. 1, 7, 11; Epiph. haer. 20, 1 u.ö.) faßbare, aber sicher auf zeitgenössische jüd. Polemik zurückgehende Behauptung, H. stamme von einer heidn. Hierodulenfamilie (*Hierodulie) ab (s. A. Schalit: AnnSwedTheolInst 1 [1962] 109/60). H. hat sich mindestens äußerlich zum Judentum bekannt (bes. ant. Iud. 16, 220/5. 365), nicht zuletzt durch den Neubau des Jerusalemer Tempels; auch nahm er gewisse Rücksichten auf die Pharisäer (s. o. Sp. 818), auf das atl. Bilderverbot u. errichtete im jüd. Kerngebiet keine Kaisertempel. Aber er war ein durch u. durch hellenist. Herrscher, an dessen Hof Griechen dominierten (Otto 107f; Schalit 403/11; Stern 255f), dessen Bibliothek vor allem griechische Literatur enthielt (Wacholder 80/6), der über griechische Philosophie diskutierte (Nicol. Damasc.: FGrHist 90 F 135), im hellenist. Stil bauen (s. o. Sp. 820f), die Kronprinzen in Rom studieren ließ u. sein Heer nach hellenistischem Muster organisierte (Schalit 167/83). Als fragwürdig mußten fromme Juden seine Heirat mit der Samaritanerin Malthake wie überhaupt seine besonderen Beziehungen zu Samaria empfinden (Stern 272f). Die Umwandlung des Hohenpriesteramtes u. dessen Besetzung mit Priestern aus der hellenist. Diaspora (Jesus Sohn des Phiabi, Simon Sohn des Boethos; ebd. 274) mußte ebenfalls befremden. Daß H. überhaupt am Kaiserkult teilnahm, daß er Standbilder wünschte (ant. Iud. 16, 158; Ditt. Or. nr. 415; vgl. u. Sp. 832f) u. daß er auf frischer Tat ertappte Einbrecher in die Sklaverei ins Ausland verkaufen ließ (ant. Iud. 16, 1/5; Schalit 231/51. 713f), kam offener Verachtung der Tora gleich. Nicht erweisbar dürfte die These sein, H. habe in den nichtjüd. Gebieten einen Königskult gefordert, den er im jüd. Stammland zu einem ‚herodianischen Messianismus' umprägte (ebd. 454/82; dagegen K. Schubert: BiblZs NF 4 [1960] 129f; K. Müller: TheolRev 67 [1971] 358f). Dadurch wurden selbst die anfangs neutralen Pharisäer in die Opposition gedrängt (ant. Iud. 17, 41; vgl. die Adlerepisode o. Sp. 823). – Ambivalent ist schließlich auch die Wirtschafts- u. Finanzpolitik des H. zu nennen. Einerseits förderte er den Innen- u. Außenhandel durch seine Bautätigkeit, die Landwirtschaft durch Kolonisation, andererseits brachte er durch Konfiskationen (ebd. 307) großen Landbesitz an sich, den er seinen Günstlingen schenkte; die Landbevölkerung wurde daher in den Status von besitzlosen Pächtern gedrängt (M. Hengel, Die Zeloten[2] [Leiden 1976] 329f; zu positiv Schalit 256/98). Seine Interventionen für Belange des Diasporajudentums (ant. Iud. 16, 27/62. 160/78) haben H. ein besseres Gedächtnis verschafft als sein Wirken in Palästina (vgl. Pers. 5, 179/83). – Der Beiname ‚der Große' beruht wahrscheinlich auf einem Mißverständnis von ant. Iud. 18, 130. 133. 136 (Otto 145f). Unter den röm. Vasallenkönigen seiner Zeit war H. wohl der bemerkenswerteste, im Negativen wie im Positiven.

D. Das Bild des Herodes in der Alten Kirche. I. Im NT. a. Gegenspieler des Messiaskindes. Das Lukasev. nennt H. lediglich zur Datierung der Vorgeschichten (Lc. 1, 5). In der Vorgeschichte des Matthäusev. wird H. als Gegenspieler des Messiaskindes dargestellt, der ihm aus Angst um den Thron nachstellt u. sogar vor einem Massenmord nicht zurückschreckt (Mt. 2, 1/17). Spiegelt diese Erzählung auch die Machtgier u. Grausamkeit des H. gut wider, so sind doch die Anklänge an die Mosegeschichte u. an die weit verbreitete Topik von der ‚Geburt des Königskindes' zu deutlich, um ein historisches Geschehen annehmen zu lassen. Die Verwer-

fung des Messias durch Israel soll in der Handlungsweise des H. zeichenhaft vorweggenommen werden (M. Hengel/H. Merkel, Die Magier aus dem Osten u. die Flucht nach Ägypten [Mt 2] im Rahmen der antiken Religionsgeschichte u. der Theologie des Matthäus: Orientierung an Jesus, Festschr. J. Schmid [1973] 139/69; R. T. France, Herod and the children of Bethlehem: NovTest 21 [1979] 98/120; U. Luz, Das Ev. nach Matthäus = EvKathKomm 1, 1 [1985] 111/30).

b. Die Herodessöhne. 1. Biblischer Sprachgebrauch. Das NT nennt außer H. seine Söhne Archelaos, den Ethnarchen von Judäa, Samaria u. Idumäa (Mt. 2, 22), u. Antipas, den Tetrarchen von Galiläa u. Peräa (Mc. 6, 14 par.; Lc. 3, 1; 13, 31 u. ö.), die beide den Dynastienamen H. angenommen hatten. Ein Enkel des H., H. Agrippa I, seit 37 nC. Tetrarch von Gaulanitis, Trachonitis, Batanäa u. Panias, erhielt iJ. 39 auch die Tetrarchie des Antipas dazu u. iJ. 41 das Gebiet des Archelaos, so daß er 41/44 das ganze Herrschaftsgebiet des H. in seiner Hand vereinigen konnte; er verfolgte die Jerusalemer Urgemeinde (Act. 12, 1/23).

2. Fortwirken in der frühen Kirche. Da das NT sowohl Antipas (Mc. 6, 14 von Mt. 14, 1 u. Lc. 9, 7 richtiggestellt; Mc. 6, 22. 26 par. Mt. 14, 6f. 9) als auch Agrippa I (Act. 12, 1) als ‚König H.' apostrophiert, kam es immer wieder zu Verwechslungen mit H. d. Gr. – Die Iustin. dial. 52 vorliegende Verwechslung des H. mit Antipas wird man angesichts des sehr verderbten Justintextes wohl einem Glossator zuschreiben dürfen, da ebd. 103, 3f die Familie des H. ziemlich richtig beschrieben wird (fälschlich gibt er Antipas als Nachfolger des Archelaos aus); uU. könnte man mit v. Otto zSt. die Aussage dial. 52 auch auf die fuga aegyptiaca beziehen u. die Annahme eines Irrtums damit vermeiden. Die Stelle 1, 31, 3, die aus H. einen Zeitgenossen des Ptolemaios II Philadelphos machen würde, hat W. Schmid emendiert (Ein rätselhafter Anachronismus bei Justinus Martyr: ders., Ausgew. philol. Schriften [1984] 333/7). – Celsus hat den Kindermord auf den Tetrarchen H. zurückgeführt (Orig. c. Cels. 1, 58); Origenes unterstellt zwar, Celsus habe die Erzählung nicht für historisch gehalten (1, 61), korrigiert die Verwechslung aber nicht. – Hieronymus bemerkt zu Mt. 2, 22, viele Ausleger würden H. mit Antipas verwechseln (in Mt. comm. 1 [CCL 77, 15f]). Das ist auch der Fall bei Petrus Chrysologus, der serm. 86, 3 (CCL 24A, 553) H. mit demselben Lasterkatalog belegt wie Antipas ebd. 127, 3 (24B, 783). Hist. Ios. fabr. lign. 8, 1 (TU 56, 4) wird die Enthauptung des Täufers, die Antipas vornehmen ließ, ausdrücklich H. d. Gr. zugeschrieben; 8, 3 (ebd.) wird der Tod des H. in Anspielung auf Act. 12, 23 erzählt. Das Gamalielev. (hrsg. v. M. A. van den Oudenrijn = SpicilFriburg 4 [Freiburg i. Ü. 1959] Reg. s. v. H.) spricht nur noch von ‚König H.' bzw. H., so daß der Leser an keiner Stelle erfährt, daß es sich um zwei Gestalten handelt.

II. Die Ausmalung des ntl. Bildes. a. Kindermord. Bereits im Protoev. Jac. wird der Kindermord des H. vergrößert, indem die Beschränkung auf die Umgebung von Bethlehem nicht mehr genannt wird (22, 1 [Subs. Hag. 33, 166 de Strycker]); Justin vergrößert die Untat, indem er die Altersgrenze (zwei Jahre u. darunter) wegläßt (dial. 78, 18; ebenso Orig. c. Cels. 1, 61). Protoev. Jac. 23 (Subs. Hag. 33, 176/82 de Str.) läßt H. den Hohenpriester Zacharias, den Vater des Täufers, im Vorraum des Tempels töten. Auch eine derartige Mordtat wäre H. zuzutrauen, aber sie ist natürlich aus Mt. 23, 35 herausgesponnen. Eine Anspielung darauf findet sich Ephr. Syr. comm. in ev. concord. 2, 5 (SC 121, 68 nach Anm. 3 wohl spätere Glosse). Ev. PsMt. 17, 1 (84 Tischendorf) beabsichtigt H. sogar die Tötung der Magier.

b. Sein schrecklicher Tod. Seit Eusebius (h. e. 1, 6f) wird das ntl. Bild durch Angaben des Josephus, insbesondere über den schrecklichen Tod des H., ergänzt. Nach Eus. h. e. 1, 8, 5. 16; Ephr. Syr. comm. in ev. concord. 3, 1 (SC 121, 81) u. hist. Ios. fabr. lign. 8 (TU 56, 4) war der schlimme Tod des H. die göttliche Strafe für den Bethlehemitischen Kindermord (s. u. Sp. 840/5). Von Predigern wird H. gerne als Prototyp des ängstlichen, hinterlistigen, verbrecherischen Menschen apostrophiert (Joh. Chrys. in Mt. hom. 7, 3 [PG 57, 76]; Leo M. serm. 31, 2; 33, 4; 34, 2 [SC 22, 212/4. 232. 240]; Petr. Chrys. serm. 86, 3; 127 [CCL 24A, 533; 24B, 782/8]).

c. Werkzeug des Satans. Daneben läuft eine zweite Linie, die H. als Werkzeug des Satans versteht (Orig. c. Cels. 1, 61; Tycon. in Apc. 453f [181 Lo Bue]; Hist. Ios. fabri lign. 8, 1 [TU 56, 4]).

d. Typos des Verfolgers. Auch im AT findet man H. wieder: Er ist der rex Assyriorum aus Jes. 8, 4 (Iustin. dial. 77; Tert. adv. Marc.

3, 13, 10; adv. Iud. 9). Der den Mose verfolgende Pharao u. der David verfolgende Saul sind Typoi des H. (Ephr. Syr. comm. in ev. concord. 3, 2. 7 [SC 121, 81f. 85]). H. kann aber auch als Typos der satanischen Angriffe auf die Wiedergeborenen (Leo M. serm. 35, 2 [SC 22, 256]) oder als Typos der Christenverfolger gesehen werden (ebd. 38, 1 [284]). Weiteres zum H.bild in frühchristlichen Schriften u. Liturgien: Skey 30/54. 93/105. – S. auch u. Sp. 838f. 843/6.

III. Herodes u. Gen. 49, 9f. Im Zusammenhang mit dem schon früh christologisch ausgewerteten Juda-Segen (Gen. 49, 9f; vgl. Apc. 5, 5; Hebr. 7, 14) gewinnt die Gestalt des H. über das Abschreckend-Erbauliche hinaus Interesse. Daß es einen ‚Herrscher' (ἄρχων) u. ‚Führer' (ἡγούμενος) aus dem Stamme Juda geben solle, bis der Verheißene kommt, paßt nach Justin (apol. 1, 32) auf Christus; denn die Juden hätten ja bis zum Offenbarwerden Jesu Christi einen eigenen Herrscher u. König gehabt. Dial. 52 erwähnt Justin den jüd. Einwand, H. sei doch Askalonite gewesen, sucht ihn aber mit der Feststellung zu entkräften, es habe doch zZt. der Geburt Jesu immerhin noch einen jüd. Hohenpriester u. die Sukzession der Propheten gegeben (Lc. 16, 16), mithin gelte die Weissagung für Jesus. Die unwirsche Bemerkung des Irenäus (haer. 4, 10, 2 [SC 100, 494/6] zu Gen. 49, 9f) läßt vermuten, daß auch ihm ein derartiger Einwand begegnet sein könnte. – Eine andere Wendung gibt Eusebius dieser Auseinandersetzung. Er greift das Argument, H. sei fremdstämmig gewesen, positiv auf. Gen. 49, 9f sei unerfüllt geblieben, solange die Juden unter einem eigenen Führer leben konnten, also von Mose bis zZt. des Augustus; H. sei der erste Ausländer gewesen, der über das jüd. Volk herrschte, u. daher konnte erst in seiner Zeit die Verheißung durch die Erscheinung Jesu Christi erfüllt werden. In diesem Zusammenhang zitiert Eusebius auch ausführlich die ihm durch Julius Africanus vermittelte jüd. Invektive gegen H. (h.e. 1, 6, 2f; vgl. dem. ev. 8, 1, 44f [GCS Eus. 6, 360]; ecl. proph. 3, 46 [PG 22, 1184 B]). Außerdem weiß Eusebius aus Josephus, daß unter H. auch die hochpriesterliche Würde an ihr Ende kam (h.e. 1, 6, 8/10; vgl. dem. ev. 8, 2, 93/8 [GCS Eus. 6, 384f]), auch das ein Grund für die Christen, den Juda-Segen für Jesus Christus in Anspruch zu nehmen. Im selben Sinne wie von Eusebius wird die nichtjüd. Herkunft des H. auch von Theodor v. Heraclea (in Mt. frg. 9 [TU 61, 59 Reuß]), Theodor v. Mops. (in Mt. frg. 6 [98 R.]) u. Rufinus (patr. 1, 7 [SC 140, 51]), ebenso in PsOrig. in Gen. hom. 17, 6 erwähnt (PG 12, 258 C; zur wahrscheinlichen Herkunft aus Rufin. patr. vgl. Introduction: SC 7bis, 14/6). Ambrosius (in Lc. 3, 41) zitiert die Invektive gegen H., um zu zeigen, daß nicht H., sondern Jesus der wahre Nachkomme Davids ist.

E. Ikonographie. I. Zeitgenössische Bildnisse. Eine im 19. Jh. im Ba'al Šamîn-Tempel von Sî'a (im Hauran; G. Garbini, Art. Seia: EncArteAnt 7 [1966] 155f; J.-P. Rey-Coquais, Art. Seia: PrincEncClassSites 820f; Busink aO. [o. Sp. 822] 1282/91) gefundene Statuenbasis bezeugt durch ihre nur in Griechisch abgefaßte Inschrift (‚dem König H., meinem Herren, habe ich, Obaisatos, [Sohn] des Saodos, diese Statue [ἀνδριάντα] auf meine Kosten errichtet'; Ditt. Or. 1 nr. 415) ein Standbild H. d. Gr., das offensichtlich zu dessen Lebzeiten dort aufgestellt worden war (ebd.; Busink aO. 1290f). Von den übrigen Trägern des Namens H. in der frühen Kaiserzeit (Agrippa I ist im 1. Jh. nur Act. 12, 1/21 so benannt; s. o. Sp. 827; Otto 167f; Schürer, History 1, 442_1) führte nur noch H., der Herrscher v. Chalkis (41/48 nC.), regelmäßig den Titel βασιλεύς (Otto 163/6; Schürer, History 1, 341_1. 354_2. 571f). Die Gegend von Sî'a gehörte aber nicht zu seinem Herrschaftsbereich (ebd. 336/8. 340. 444. 454. 565/8; vgl. dazu die zwei Agrippa-Inschriften aus Sî'a: Ditt. Or. 1 nr. 419 u. H. C. Butler, Ancient architecture in Syria A. Southern Syria 6. Sî' [Leyden 1916] 372; s. auch S. Dar, Inscriptions from Herod's dynasty, discovered in Bashan, Trachon, and Hauran: Teva va-aretz 16 [16. IX. 1974] 304/9 [hebr.; mit Verteilungskarte]), so daß das Standbild kaum für ihn errichtet worden sein kann. An der Basis, die vom einst ca. 1,40 m hohen u. 0,75 m breiten Sockel (erschlossen aus M. de Vogüé, Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du 1er au 7e siècle 1 [Paris 1865/77] Abb. 4 auf S. 33 u. Taf. 2) getrennt aufgefunden wurde (Waddington, Inscr. nr. 2364), hatte sich der rechte Fuß der ‚lebensgroßen' Statue erhalten (de Vogüé aO. 35). Davon weit entfernt lag ein anscheinend durch mutwillige Zerstörung in kleine Stücke zerbrochener Torso, der dem Standbild zugerechnet wurde (für beides keine Materialangaben); vom Kopf fehlte jede Spur (ebd.; Waddington, Inscr.

nr. 2364). Ob nach diesen Resten die Rekonstruktion der (vom Eintretenden aus) rechts neben dem Tempelportal stehenden Statue des H. als langgewandete Figur (de Vogüé aO. 33 Abb. 4) erstellt wurde, ist nicht nachprüfbar. Schon Butler aO. 378 konnte keine Überreste des Standbildes u. seiner Basis mehr finden (vgl. H. Ingholt, A colossal head from Memphis, Severan or Augustan?: JournAmResCentEg 2 [1963] $135_{80.84}$). Während für Hengel (Zeloten aO. [o. Sp. 826] 106f) u. Schalit (457_{1064}) diese ,Statue des H. ... ein Zeichen für den Königskult ... in dem nichtjüd. Teil seines Reiches' (vgl. dagegen o. Sp. 826) ist, wird sie sonst nur, wie die ebenfalls vor dem Tempel aufgestellten Statuen der Erbauer, als Stifterfigur angesehen (Busink aO. 1054. 1286. 1291_{71}; M. Grant, H. d. Gr. [1982] 156. 182). – Außer diesem zeitgenössischen Standbild des H. sind mW. bisher keine weiteren überliefert. Die Zuschreibung zweier aus Memphis (jetzt in Boston) bzw. aus Jerusalem (jetzt in Leningrad) stammender Marmorporträts an H. (Ingholt aO. 132/41; C. Colpe, Art. H.: KlPauly 2 [1967] 1092; Schürer$^{3/4}$ 1, 376_{24}) ist nicht aufrecht zu erhalten (L. H. Feldman, Josephus and modern scholarship [1937/80] [1984] 288; Z. Kiss, Études sur le portrait impérial romain en Égypte [Varsovie 1984] 86f Abb. 226f: ,Ptolemaios IX'; A. Vostchinina, Musée de l'Ermitage. Le portrait romain [Leningrad 1974] 159f nr. 32 Taf. 50f: sog. Hadrian). Verschiedene Indizien lassen aber auf die Existenz weiterer H.bildnisse schließen: Zwei bei Josephus überlieferte Geschichten über Gemälde von Mitgliedern der Hasmonäerfamilie, die an Antonius nach Ägypten gesandt worden sein sollen (b. Iud. 1, 439; ant. Iud. 15, 26f: γραψαμένην ... εἰκόνας des späteren Hohenpriesters Aristobulos III u. seiner Schwester Mariamme, der Gattin des H.), bleiben in ihrer Historizität fragwürdig (Otto 37; Schalit 104/7; dagegen Willrich 105; J. B. Frey, La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes: Biblica 15 [1934] 281f; A. Baumstark, Art. Bild I: o. Bd. 2, 289; Schürer, History 1, 288_3); daraus kann aber nicht von vornherein geschlossen werden, daß solche Bilder nicht angefertigt worden sind (so aber zB. Otto 37). Immerhin ,waren die äußeren Lebensgewohnheiten der letzten Hasmonäer denen der vornehmen Kreise der hellenist.-röm. Gesellschaft in weitgehendem Maße angepaßt, so daß mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf, daß sie im Privatleben auf die Abbildung ihrer Familienangehörigen ... nicht verzichtet haben' (Schalit 105f; C. Roth, Art. Art: EncJud 3 [Jerus. 1971] 506f; allgemeine Lit.: Feldman aO. 512/5 s. v. idolatry). Dies dürfte sich unter der Herrschaft des H. u. seiner Erben noch verstärkt u. auf den offiziellen Bereich ausgedehnt haben. Nach Josephus (ant. Iud. 16, 157f) rechnete H. jedenfalls damit, daß man ,ihm mit den Dingen schmeichele, mit denen er denjenigen schmeichelte, die mächtiger waren als er' (Schalit 457. 647); in diesem Zusammenhang werden ausdrücklich εἰκόνες genannt (wohl Statuen: so ebd. u. R. Marcus, Josephus 8. Jewish Antiquities 15/7 [London 1963] 271). Nach dem Tod des H. ging bereits iJ. 1/2 nC. sein Sohn Philippus so weit, daß er in seinem vornehmlich von Nichtjuden bewohnten Herrschaftsgebiet (Schürer, History 1, 336/8) Münzen mit dem eigenen Bildnis prägen ließ: Das bartlose Gesicht ist durch eine kurze Lockenfrisur, eine niedrige Stirn, tiefsitzende Augen u. eine breite, herunterhängende Wangenpartie gekennzeichnet, Merkmale, wie man sie zT. auch bei Münzporträts nachfolgender Herrscher aus der H.familie (wie Agrippa I/II, H. u. Aristobulos v. Chalkis) finden kann, wobei dort noch mehrfach die Größe der Nase auffällt (A. Reifenberg, Ancient Jewish coins^3 [Jerus. 1963] 20/5 Taf. 5; A. Kindler, A coin of Herod Philip. The earliest portrait of a Herodian ruler: IsraelExplJourn 21 [1971] 161/3 Taf. 32 A/D; Y. Meshorer, Ancient Jewish coinage 2 [New York 1982] 45/8. 54f. 60f. 74. 170f. 206_{23} Taf. 7, 1f; 8, 12f; 9, 1. 4. 6f; 10, 9; 11, 4; 29 Suppl. 4). Ein Porträt H. d. Gr. dürfte demnach einige dieser Charakteristika aufgewiesen haben. Von Agrippa I, der gewöhnlich auf die strenggläubigen jüd. Kreise Rücksicht nahm (Schürer, History 1, 445/52), ist darüber hinaus überliefert, daß er in seinen Palästen in Caesarea u. Samaria-Sebaste Statuen (ἀνδριάντας) seiner Töchter aufgestellt hatte (Joseph. ant. Iud. 19, 356f; dazu Smallwood 99_{137}; wohl u.a. deshalb hält es C. Vermeule, Jewish relations with the art of ancient Greece and Rome [Boston 1981] 5 Abb. H/I auf S. 71 bei drei Statuenfrg. aus Caesarea mit Vorbehalt für möglich, daß sie Prinzen aus der herodianischen Familie darstellen). Es wird somit vermutlich auch mehrere zeitgenössische Bildnisse des H. gegeben haben, u. zwar wohl vorwiegend im Privatbe-

reich. Wie es H. anscheinend vermied, sein Porträt auf Münzen setzen zu lassen (Meshorer, Coinage aO. 18/30), da figürliche Darstellungen in den öffentlichen Lebensbereichen vor allem im jüd. Kernland zuweilen zu schweren Protesten führten (Joseph. ant. Iud. 15, 276/9; 17, 151/64; das Fehlen von H.porträts auf Münzen anders gedeutet von Frey aO. 279 [vgl. aber o. Sp. 817. 825]; zur besonderen Ablehnung von Menschenbildern Frey aO. 277/9; Baumstark aO. 288f; B. Cohen, Art in Jewish law: Judaism 3 [1954] 165/9; falls eine Münze des H. die Kore von Samaria-Sebaste wiedergibt [M. Kokkinos, A coin of Herod the Great commemorating the city of Sebaste: LibAnnStudBiblFranc 35 (1985) 303/6 Taf. 46], hätte dieser außerhalb Judäas nicht gänzlich auf die Wiedergabe anthropomorpher Gestalten auf öffentlichen Zahlungsmitteln verzichtet), so wird er auch das Aufstellen seines eigenen Bildnisses an einem allgemein zugänglichen Ort wohl eher nur in Gebieten mit überwiegend heidnischer Bevölkerung (wie in Si'a) zugelassen haben; immerhin ließ er gerade in Caesarea ein Standbild zu Ehren des *Augustus errichten (Joseph. b. Iud. 1, 414; Schalit 421f. 457/9; bereits 106/05 vC. wurde sogar in einem heidn. Heiligtum in **Athen [II] eine Bronzestatue eines jüd. Hohenpriesters, Hyrkanus' I, aufgestellt [Joseph. ant. Iud. 14, 153; zur Datierung Schürer, History 2, 52_{143}]).

II. Spätantik-christliche Darstellungen u. deren Vorbilder. Im folgenden werden fast nur die spätantik-christl. H.darstellungen u. deren pagane Vorbilder behandelt, wobei sich die thematische Gruppierung u. Reihenfolge an Mt. 2, 1/19 orientiert; auf frühmittelalterliche Denkmäler (zu den östl.: Lafontaine-Dosogne 214/34; L. Brubaker, The illustrated copy of the homilies of Gregory of Nazianzus in Paris, Diss. Baltimore [1982] 401/4; zu den westl. M. Ribbert, Die Elfenbeinarbeiten der ‚Älteren Metzer Gruppe' [in Vorbereitung]; für beides Skey 137/234) wird dabei nur zurückgegriffen, wenn sie wesentliche Rückschlüsse auf verlorene Bildwerke der vorausgegangenen Epoche zulassen.

a. Die Magier u. die Schriftgelehrten vor Herodes. Die nach der bisherigen Forschung frühesten erhaltenen Beispiele dieser Ikonographie stammen aus dem späten 4./frühen 5. Jh. (Engemann 122; Carletti 111) u. sind in ihrer Deutung sehr umstritten. Bei einer Analyse aller Bildelemente läßt sich jedoch eine Erklärung für manche Besonderheiten finden (die betreffenden Darstellungen in S. Maria in Stelle u. der Katakombenmalerei Roms u. auf den Sarkophagfrg. in St.-Guilhem u. in der Callixtuskatakombe in Rom sind dagegen nicht mehr oder nicht eindeutig dieser Ikonographie zuzurechnen: so ebd. 74/6; Koenen 136_{106}; H. Leclercq, Art. Mages: DACL 10, 1, 1003 nr. 21; Engemann 122_{39}; RepertChristlAntSark 1 nr. 462). Zum einen handelt es sich um die Szenen auf den rechten Nebenseiten der Sarkophage des Gorgonius in Ancona (Engemann Taf. 12b; R. Sansoni, I sarcofagi paleocristiani a porte di città [Bologna 1969] 21f Abb. 10) u. des Catervius in Tolentino (M. Ioli, Il sarcofago paleocristiano di Catervio nel Duomo di Tolentino [ebd. 1971] 24/9 Abb. 4; Engemann Taf. 13a [Bildunterschrift mit Taf. 12b vertauscht]), zum anderen um die Darstellungen auf der linken Hälfte von Sarkophagdeckeln in Mailand (ebd. Taf. 12c; Sansoni aO. 10 Abb. 2) u. in St.-Gilles (Engemann 122_{43} Taf. 13c [besser: Foto-Archiv Marburg nr. 34387/9]). Mit dieser Gruppe hängt eine ebenfalls auf der linken Seite angebrachte Darstellung auf einem nur in einer Zeichnung überlieferten Sarkophagdeckelfrg. (früher in Luxemburg) eng zusammen; ob dieser Deckel zu dem in den ersten Jahrzehnten des 4. Jh. entstandenen ‚Agricius-Sarkophag' in Trier (D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 54_{112} Taf. 30e) gehörte u. ob daher eine frühere Datierung als bei den anderen Exemplaren gegeben ist (so mit Vorbehalt F. Gerke, Der Trierer Agricius-Sarkophag [1949] 13f_{28}. 32/4 Taf. 3, 5 u. H. R. Seeliger, Πάλαι μάρτυρες. Die drei Jünglinge im Feuerofen als Typos in der spätantiken Kunst, Liturgie u. patristischen Lit.: Liturgie u. Dichtung, Festschr. W. Dürig 2 [1983] 263 nr. 28), läßt sich mE. nicht mehr sicher bestimmen. Den Darstellungen auf diesen fünf Denkmälern gemein ist die enge Anlehnung an den bereits zu Anfang des 4. Jh. entstandenen (Carletti 69. 73 bes. Abb. 30) Bildtypus der Anbetungsverweigerung der drei babyl. Jünglinge vor Nebukadnezar, so daß sie häufig allein dieser Ikonographie zugerechnet werden (zB. Seeliger aO. 263 nr. 28; Skey 90; übrige Lit.: Engemann 123f). In diesen fünf Beispielen wenden sich aber die drei orientalisch gewandeten Männer nicht nur (mehr oder weniger) von einem ebenfalls vorhandenen Kultbild ab, sondern

sind meist auch mit ihrem Blick u. zT. mit hinweisenden Gesten auf einen Stern ausgerichtet, der entweder direkt über ihnen oder, gleichsam als Zielpunkt, in der rechten oberen Ecke des Bildfeldes angebracht ist (beim Sarkophag in Tolentino nur noch Reste des oberen Sternrandes vorhanden; ebd. Taf. 13a). Ein solcher Stern kommt in Verbindung mit drei als **Barbaren gekennzeichneten Gestalten in der christl. Kunst seit dem 4. Jh. sonst nur in der Darstellung der Huldigung vor dem Jesusknaben u. in einer davon getrennten Szene vor, in der die drei Magier den Stern von Bethlehem erblicken (G. Schiller, Ikonographie der christl. Kunst 1^2 [1969] 108/11; F. W. Deichmann, Zur Erscheinung des Sternes von Bethlehem: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 98/104). Gerade die Szene der Huldigung ist auf allen fünf Denkmälern ebenfalls zu finden: Während beim Sarkophag in Tolentino keine weitere biblische Szene vorkommt (Ioli aO. Abb. 1f), ergibt sich bei den drei Sarkophagdeckeln durch die Anordnung dieser Darstellung u. der Kultbildszene zu seiten einer Tabula bzw. eines Clipeus sogar eine Gegenüberstellung, ohne daß jedoch ‚besonderer Wert auf eine formale Entsprechung der Szenen' gelegt wurde (Engemann 125f Taf. 12c. 13c. 14c). Es gibt zwar schon vorher im 4. Jh. in der Sarkophagplastik eine ähnliche, literarisch bei Athan. incarn. 37, 5 (SC 199, 398; dazu bereits R. M. Schneider, Art. Barbar II: RAC Suppl. 1 [im Druck]) anklingende Gegenüberstellung der Darstellungen der Anbetungsverweigerung vor Nebukadnezar u. der Magierhuldigung (Seeliger aO. 293; Engemann 126 Taf. 11 [nicht aber 14ab]; H. v. Schoenebeck, Ein christl. Sarkophag aus St.-Guilhem: JbInst 47 [1932] 97/125 Abb. 2; in etwa vergleichbar auch ein Malereibeispiel in der Marcus- u. Marcellianus-Katakombe in Rom: L. de Bruyne: RivAC 26 [1950] 209/14 Abb. 6f), aber dort ist zumindest in einem Fall in der Huldigungsszene sicher noch der Stern wiedergegeben (RepertChristlAntSark 1 nr. 28c), während er in den Huldigungsdarstellungen hier (soweit feststellbar) immer fehlt. Darüber hinaus halten auf drei der fünf Denkmäler jeweils zwei (anders Ioli aO. 26 u. Engemann 123) der Barbaren in ihrer Linken längere Stäbe, die bei gesicherten Darstellungen der Anbetungsverweigerung nicht vorkommen (Carletti 110; die noch von Seeliger aO. 272 nr. 38 u. H. Schlunk: ders./A. Arbeiter, Die Mosaikkuppel von Centcelles [1988] 128/30 Taf. 52 dieser Ikonographie zugerechnete, fragmentarische Szene in Centcelles aus der Mitte des 4. Jh. zeigt wie die betreffenden Szenen auf den Sarkophagen in Tolentino u. Ancona ein mehr im Hintergrund aufgestelltes, durch einen thronenden Herrscher zT. verdecktes Standbild, neben dem eine in sich geschlossene Gruppe von drei orientalisch gekleideten Männern erscheint; vor der mittleren Gestalt sind noch Reste eines zu einem Stab ergänzten Gegenstandes vorhanden, so daß auch eine Deutung als H.-Magier-Szene in Betracht gezogen werden muß, zumal ebenfalls eine der beiden anderen Figuren nachweislich keinen Stab in ihrer Linken hält u. zumindest eine der Gestalten mit einer Hand nach oben [zu einem Stern?] gewiesen haben könnte), aber in mittelalterlichen, zT. auf spätantike Vorlagen zurückgehenden Magierszenen mehrfach belegt sind (H. Kehrer, Die Hl. Drei Könige in Literatur u. Kunst 2 [1909] Abb. 107. 122. 126 [auf 101 u. 106 sind es wohl Lanzen; vgl. auch A. Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen u. sächsischen Kaiser 1 (1914) nr. 75]). An ihren Enden weisen diese Stäbe auf den spätantiken (zT. auch auf den mittelalterlichen) Denkmälern meist kugelförmige Verdickungen auf u. gleichen so dem von der Herrschergestalt auf dem Sarkophag in Tolentino gehaltenen Langszepter. Falls tatsächlich Szepter, nicht nur Wanderstäbe (so zB. G. Vezin, L'adoration et le cycle des Mages dans l'art chrétien primitif [Paris 1950] 109; Carletti 110) gemeint sind, läge sogar ein Hinweis auf die zuweilen schon im 3. u. 4. Jh. literarisch belegte ‚Vorstellung von den Magiern als Königen vor' (Engemann $123_{45f.51}$ Taf. 12b. 13a. 14c [mit Lit.]; außerdem W. A. Schulze, Zur Geschichte der Auslegung von Mt. 2, 1/12: TheolZs 31 [1975] 152f). Es bedürfte dann aber einer Erklärung, warum in der Spätantike immer nur zwei der drei Gestalten mit diesem Attribut ausgezeichnet sind. – Was die Deutung der Darstellung insgesamt anbelangt, läßt sich anhand einer Messingkanne in Bonn aus dem 7. Jh. zeigen, daß ein ähnliches, Einzelelemente aus der Nebukadnezarepisode (u. a. das Kultbild, dessen Porträtkopf aber keinen Bart aufweist, wie D. Stutzinger: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt [1983] 667 meint) u. der Magiererzählung (die Bärtigkeit des ersten der drei Barbaren) verbindendes

Bildschema noch zu einem sehr viel späteren Zeitpunkt im Ostmittelmeerraum geläufig war (Engemann 119f. 131 Taf. 6f). Eine solche Verbindung hat demnach vielleicht nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Gründe. Vor allem die auffallende Beibehaltung des im ntl. Bericht nicht erwähnten Kultbildes erscheint sinnvoll, wenn man die Gesamtkomposition auf den fünf frühen Denkmälern betrachtet: Der noch in drei, vielleicht sogar vier Fällen sechsstrahlige Stern ist antithetisch zum ebenfalls in den oberen Bildrand hineinreichenden Kopf des Kultbildes angebracht, so daß eindeutig ein Gegensatz angezeigt wird. Verdeutlicht man sich nun, daß der Stern in seiner Form ,an das I-X-Christogramm erinnert' (Deichmann aO. 103; Skey 90), in einer Magierszene aus der Cyriaca-Katakombe in Rom sogar durch dieses ersetzt sein kann, dann liegt es nahe, eine über die ,Ankündigung der Geburt des Weltenherrschers' hinausführende christologische Bedeutung (dazu allgemein Deichmann aO. 102/4. 106) anzunehmen. Bei den Kirchenvätern wird jedenfalls der Stern von Bethlehem bereits vom 2. Jh. an u.a. als Zeichen der Göttlichkeit Christi angesehen (Kehrer aO. 11/4; E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit u. Kunst [1973] 317. 321; A. Kehl, Der Stern der Magier: JbAC 18 [1975] 77_{54}; zur Ankündigung eines Weltenherrschers in der Antike durch einen Stern J. G. Deckers, Die Huldigung der Magier in der Kunst der Spätantike: Die Hl. Drei Könige, Ausst.-Kat. Köln [1982] $24_{13/5}$. 27). Die drei durch die beschriebenen Merkmale sicher als Magier zu deutenden Barbaren wenden sich demnach von einem von Menschenhand geschaffenen Kultbild ab u. dem Zeichen des wahren Gottkönigs zu. Nach dem in Frage kommenden Bibeltext, Mt. 2, 1/9, muß es sich bei der fast immer neben dem Kultbild dargestellten Herrschergestalt (beim Sarkophagdeckel in St.-Gilles ist die betreffende Partie abgebrochen) um H. handeln. Dieser wurde in der Väterliteratur bereits im 2. Jh. mit dem rex Assyriorum von Jes. 8, 4 in Verbindung gebracht (s. o. Sp. 828f), bei Gregor v. Nyssa (nativ. [F. Mann, Die Weihnachtspredigt Gregors v. Nyssa, Diss. Münster (1975) 268]) sogar in einer Linie mit Nebukadnezar als einer der großen Übeltäter der Menschheit aufgeführt. Drei der Denkmäler zeigen weitgehende physiognomische Übereinstimmung von Kultbild u. Herrscher, bei den übrigen zwei Monumenten wurde das schon in Nebukadnezarszenen nur selten vorkommende Tafelbild gewählt. Es ist demnach wahrscheinlich an eines der *Herrscherbilder gedacht (M. Wegner, Das Nabuchodonosor-Bild: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 529/33; allgemein dazu H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 705/13), vor denen zahlreiche Christen in den Verfolgungszeiten opfern sollten (F. Millar, The imperial cult and the persecutions: EntrFondHardt 19 [1973] 145/75). Kirchenväter des 4./5. Jh. sehen nun in H. den Typus bzw. den ersten der Christenverfolger (Optat. serm. in natal. innocent. [PL Suppl. 1, 291, 7]; Aug. civ. D. 18, 52; Leo M. serm. 38, 1) u. noch *Hieronymus (in Dan. 3, 18b [CCL 75A, 801f]) führt die Weigerung der babyl. Jünglinge, ,sive statuam ... sive imaginem auream' des Nebukadnezar anzubeten, als Vorbild für die von ihm geforderte Ablehnung einer Verehrung von Kaiserbildern an, eine Forderung, die zu seiner Zeit noch aktuell, aber wohl die Ausnahme war (K. M. Setton, Christian attitude towards the emperor in the fourth century [New York 1941] 196/212; J. Engemann, Art. Herrscherbild: u. Sp. 1042/4; zur Lit. des 3. Jh. s. ebd. 1041f u. H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im röm. Reiche [1934] 84/8). Durch das sehr verwandte Bildschema u. ,eine ideelle Verbindung' (H. Brandenburg: ByzZs 69 [1976] 629) bot sich gerade in der Zeit einer verstärkten Theologisierung der Bildthemen (vgl. Korol, Wandmalereien aO. [o. Sp. 834] 165_{670}) die schon länger bekannte Nebukadnezarszene zur Umformung in eine Darstellung der Magier vor H. an, zumal sich damit ,eine mehrschichtige Deutung verbunden mit formalen Assoziationen' (Brandenburg aO.) eröffnete; zB. kennzeichnet das Kultbild H. wohl auch als Götzendiener (Engemann 123_{51}. 124_{55}. 125; die in Diss. Abstracts Intern. 46, 11A [1986] 3384f angezeigte Arbeit K. M. Irwin, The liturgical and theological correlations in the associations of representations of the three Hebrews and the Magi in the Christian art of Late Antiquity, Diss. Graduate Theol. Union [1985] konnte nicht mehr eingesehen werden). – Den H.-Magier-Darstellungen auf der Messingkanne in Bonn u. auf mittelalterlichen, zT. auf spätantike Vorlagen zurückgehenden Denkmälern (zB. dem Lorscher Buchdeckel in Rom) liegen

anscheinend mehr oder weniger ähnliche Vorstellungen zugrunde, jedoch werden sie hier dem Beschauer durch eine stärkere formale Angleichung der H.szene an die unmittelbar gegenübergestellte Szene der Magierhuldigung vor Christus vermittelt (Engemann 125/7 Taf. 5/10a. 14d; Skey 142f vermutet, daß eher ästhetische als theolog. Gesichtspunkte zu einer solchen Darstellungsweise geführt haben; für zahlreiche literarische Belege der Negativbewertung des H. im MA s. ebd. 37/41. 46/60. 134f. 303/6); der Stern ist außerdem nur in der Huldigungsszene dargestellt, oder es wird nur dort durch die Anwesenheit Balaams (Engemann 119_{25}. 127_{71} Taf. 5a. 14d; Stutzinger aO. [o. Sp. 836] 667) auf ihn verwiesen (vgl. dagegen o. Sp. 835). – In der Mosaikdarstellung am ‚Triumphbogen' von S. Maria Maggiore in Rom ist durch die bewußte Gegenüberstellung von Magier- u. ‚Kindermordszene' (s. u. Sp. 843f) u. deren fast spiegelbildliche Komposition (Engemann 124f Taf. 15; J. G. Deckers: Wilpert/Schumacher, Mos. 317 Taf. 59f. 67) H. noch eindeutiger als ruchloser Herrscher bzw. Verfolger unschuldiger Kinder charakterisiert (Wilpert, Mos. 1, 485 will dies schon durch eine Porträtähnlichkeit mit Nero angedeutet sehen); durch die Anordnung der beiden Szenen in der untersten figürlichen Darstellungszone des Bogens wird die Abwertung des als einziger durch Namensbeischrift unverwechselbar bezeichneten Herrschers verstärkt, zumal ihm die Magier nicht wie dem Jesusknaben huldigen, sondern zögernd u. nachdenklich gegenübertreten (Deckers: Wilpert/Schumacher, Mos. 318; B. Brenk, Die frühchristl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1975] 31f). Darüber hinaus soll wohl durch die Hinzufügung der Schriftgelehrten aus Mt. 2, 4/6 die Verstocktheit der Juden, die die Hinweise auf die Geburt des Erlösers nicht verstanden, angezeigt werden (Brenk aO. 44/6; S. Spain, ‚The promised blessing': ArtBull 61 [1979] 527f). – In den nur in einer Beschreibung aus dem 17. Jh. überlieferten Mosaiken in der Daurade von Toulouse scheint die Kindermordszene sogar unmittelbar an die Darstellung der Magier vor H. angeschlossen zu haben, die ihrerseits zusammen mit der dazu fast spiegelbildlich angeordneten Szene der Magierhuldigung vor Maria mit dem Kinde wohl das Bild der Geburt Christi einrahmte (so H. Woodruff, The iconography and date of the mosaics of la Daurade: ArtBull 13 [1931] 84f. 104 Abb. 2 mit Datierung ins 5./6. Jh.; dazu D. Kinney: Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] 668f). Durch die zweifache Gegenüberstellung u. die Darstellungsweise des H. ‚vultu horrido et feroci' (O. Lamotte, Description des mosaïques de la Daurade à Toulouse [vJ. 1633], abgedruckt: CahArch 13 [1962] 262, 9[a]; Woodruff aO. 85) scheint H. besonders deutlich als verbrecherischer Gegenspieler Christi erkennbar gewesen zu sein. – Abschließend ist hervorzuheben, daß sich die erhaltenen spätantiken Darstellungen der Magier vor H. nicht mit Vezin aO. (o. Sp. 836) 100 aus einer östl. Bildtradition herleiten lassen, sondern auf Audienz-, Tribunal- u. Unterwerfungsszenen der röm. Kunst zurückgehen (vgl. F. Cumont, L'adoration des mages et l'art triomphal de Rome: MemPontAcc 3 [1932/33] 96f Taf. 6, 2; Carletti 68_{133} Abb. 29; H. Gabelmann, Antike Audienz- u. Tribunalszenen [1984] 164. 173. 190f Taf. 23, 1. 4; 31, 1).

b. Der Bethlehemitische Kindermord u. die beiden Folgeszenen. Die ikonographische Bestimmung der Szene des Bethlehemitischen Kindermordes ist nur in wenigen Fällen umstritten, aber Entstehung u. zT. auch Aussageabsicht dieser H.darstellungen sind bisher nicht zufriedenstellend geklärt. Der ‚Lotsarkophag' aus der Katakombe unter S. Sebastiano in Rom belegt dieses Bildthema schon für die Zeit um die Mitte des 4. Jh. (Kötzsche-Breitenbruch 104/6; Koenen 118. 135 Abb. 1 Taf. 17). Den bereits dort ausgeprägten Bildtypus findet man im 5./6. Jh. auf fünf weiteren Denkmälern, die im italischen Bereich bzw. in Südgallien entstanden sind (ebd. 136f Taf. 20a; Kötzsche-Breitenbruch 106/8 Taf. 17/18a. c). Allen diesen Darstellungen gemein ist, daß auf Weisung des H. ein oder zwei Soldaten nackte Kinder zu Boden schleudern; wenn eine Waffe wiedergegeben ist, wird sie nur seitlich am Körper gehalten (ebd. Taf. 17). Demgegenüber weisen mehrere Denkmäler vom 6. Jh. an eine andere Tötungsart auf: Die Kinder werden mit dem Schwert getötet; es können bis zu fünf Soldaten neben H. dargestellt sein, daneben häufig noch die bereits im Protoev. Jac. 22, 3; 23 (Subs. hag. 33, 174/83 de Strycker) geschilderte Flucht der Elisabeth mit Johannes u. zT. die Tötung des Zacharias (Kötzsche-Breitenbruch 110f Taf. 19b.c; Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 186; Lafontaine-Dosogne 230_{223} Abb. 57; J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît

[Le Caire 1916] 4f Taf. 3 u. anscheinend auch A. Apostolaki, ΤΑ ΚΟΠΤΙΚΑ ΥΦΑΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ ΜΟΥΣΕΙΟΥ ΚΟΣΜΗΤΙΚΩΝ ΤΕΧΝΩΝ [Athenai 1932] 151f Abb. 119; die Darstellungen auf einer Glaspaste aus Südrußland [Wulff, Bildw. 1 nr. 1152] u. auf kopt. Stoffen [O. Wulff/W. F. Volbach, Spätantike u. kopt. Stoffe aus ägypt. Grabfunden (1926) 85 nr. 4680; C. Nauerth, Kopt. Stoffe (1986) 32 nr. 13] lassen sich dagegen nicht eindeutig dieser Ikonographie zurechnen; die nur sehr allgemein gehaltene Schilderung des Kindermordes Prud. tituli 113/6 [R. Pillinger, Die Tituli Historiarum oder das sog. Dittochaeon des Prudentius (Wien 1980) 76f; vgl. allgemein C. Davis-Weyer, Komposition u. Szenenwahl im Dittochaeum des Prudentius: Studien zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 3 (1986) 19/29] kann nicht sicher auf eine bildliche Vorlage zurückgeführt werden [generell dazu B. Brenk/Ch. Schäublin: ByzZs 76 (1983) 74f u. S. Döpp: JbAC 26 (1983) 230]; ein von E. B. Smith, Early Christian iconography and a school of ivory carvers in Provence [Princeton 1918] 62_7, Skey 78 u. A. St. Clair, Early Christian pyxides carved with New Testament scenes, Diss. Princeton [1977] 104_{132} angeführtes bronzenes Weihrauchgefäß in Berlin weist nach Wulff, Bildw. 1 nr. 967 sicher keine derartige Szene auf). Die Mehrzahl dieser Beispiele kann im Vorderen Orient bzw. in Ägypten lokalisiert werden; doch ist durch die Mosaikdarstellung in der Daurade von Toulouse (s. o. Sp. 839f) u. eine für die Maximianskathedra in Ravenna inschriftlich überlieferte Elfenbeintafel mit der Szene, in der wohl Elisabeth vor einem mit gezücktem Schwert in der Hand wiedergegebenen Soldaten des H. in die Berge flüchtet (G. de Jerphanion, La véritable interprétation d'une plaque aujourd'hui perdue de la chaire d'ivoire de Ravenne: RendicPontAcc 14 [1938] 29/41; ein Tonmedaillon in Bobbio aus dem 6./7. Jh. mit ähnlicher Szene u. verkürzt wiedergegebenem Kindermord stammt sehr wahrscheinlich aus dem Hl. Land [ebd. 35f Abb. 6; Kötzsche-Breitenbruch 111 Taf. 19c]), erwiesen, daß dieser Bildtypus bereits im 6. Jh. auch im Westen bekannt war. Er kommt darüber hinaus in der karolingischen Sedulius-Hs. im Museum Plantin-Moretus, Antwerpen, vor, deren Miniaturen auf eine frühchristl. Vorlage zurückgeführt werden, aber deren beigegebener Text des Carmen paschale eine andere Tötungsart beschreibt (s. u.; J. J. G. Alexander, Insular manuscripts [London 1978] 83 Abb. 292 fol. 16r; für Erklärungen einer solchen Divergenz s. K. Weitzmann, Illustrations in roll and codex[2] [Princeton 1970] 130/92). Die bei allen diesen Denkmälern vorkommende Tötung mit dem Schwert wird bereits im 4. u. 5. Jh. von griechischen wie lateinischen Kirchenvätern erwähnt (Iuvenc. 1, 262 [CSEL 24, 16]; Petr. Chrys. serm. 152 [CCL 24B, 954]; Athan. proph. 7 [PG 28, 1069]; weitere Stellen: Kötzsche-Breitenbruch 111_{40}). Das Motiv des Zerschmetterns der Kinder findet sich in dieser Zeit dagegen wohl nur bei lateinischen Autoren (Paulin. Nol. carm. 31, 586; Sedul. carm. pasch. 2, 116; hymn. 2, 37f; op. pasch. 2, 10 [CSEL 10, 52. 165. 210]; neben anderen Tötungsarten auch erwähnt bei Prud. cath. 12, 118 [1, 71 Lavarenne]), so daß A. D. McDonald, The iconographic tradition of Sedulius: Speculum 8 (1933) 153/6 u. F. van der Meer, Die Ursprünge christl. Kunst (1982) 180f. 184 die Textstellen bei Sedulius u. Prudentius mit dem entsprechenden, bisher nur von Monumenten des Westteils des röm. Reiches bekannten Bildschema (gegen die in der älteren Lit. angenommene Entstehung in der Provence Kötzsche-Breitenbruch 107) in enge Verbindung bringen. Aufgrund dieser Parallele ist jedenfalls zu vermuten, daß die literarischen, auf den bekannten Kriegstopos vom Kinderzerschmettern (ebd. 112/4) zurückgreifenden Auslegungen der nur sehr allgemein gehaltenen Schilderung bei Mt. 2, 16 dieser Bildtradition zugrunde gelegen haben, zumal gerade diese Exegese sich dafür eignete, die Grausamkeit des ‚Tyrannen' H. (so Sedulius op. pasch. 2, 10; hymn. 2, 39 [CSEL 10, 210f. 165]; vgl. allgemein dazu Kötzsche-Breitenbruch 112. 113_{45a}) zu veranschaulichen. In der Gesamtkomposition mit den westl. (wie östl.) Kindermordszenen unmittelbar vergleichbare pagane Darstellungen konnten dagegen bisher nicht ermittelt werden; nur in einem Sonderfall (vgl. dazu U. Clemen, De la colonne Trajane à la mosaïque de Sainte-Marie-Majeure. Le massacre des enfants: AntClass 44 [1975] 581/8 u. als etwaige pagane Vorlage Reinach, Rép. Rel. 3, 240, 2) sowie für Einzelelemente der Szenen, wie die Herrschergestalt mit ihren Soldaten, die klagenden Mütter u. die Kinder tötenden Krieger, lassen sich entsprechende Bildtypen in der griech.-röm. Antike finden (Kötzsche-Breitenbruch 109f. 112; Koenen 138_{112}; O. Touchefeu, Art.

Astyanax I: LexIkonMythClass 2 [1984] 931/7 Abb. 10/4. 18. 20/5; Reinach, Rép. Vas. 1, 169; in etwa auch vergleichbar die bei V. Alborino, Das Silberkästchen von San Nazaro in Mailand [1981] 244f u. A. Ruesch, Guida illustrata del Museo Nazionale di Napoli [Napoli 1908] 72f nr. 243 angeführten Denkmäler). – Aus dem bildlichen Kontext kann man nur in wenigen Fällen weitere Anhaltspunkte für eine über die Schilderung der Bibel hinausführende Deutung dieser H.darstellungen gewinnen. Schwierig erscheint dies beim ‚Lotsarkophag' in S. Sebastiano (Koenen 119/44 Taf. 1) u. bei den Malereien des Hypogäums von S. Maria in Stelle (anders J. M. C. Toynbee, The early Christian paintings at Santa Maria in Stelle near Verona: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 [1970] 648/53; D. dalla Barba-Brusin, Una probabile ‚aedes catechizandorum' nell'ipogeo di S. Maria in Stelle in Val Pantena: AquilNostr 48 [1977] 257/71). Da sie meist Teil eines Zyklus der Kindheitsgeschichte Jesu sind, wird es sich wohl in erster Linie um an den Bibeltext anknüpfende Illustrationen handeln, die vor allem im Osten um weitere, auf außerbiblischen Quellen basierende Szenen bereichert sein können (vgl. o. Sp. 840; Kötzsche-Breitenbruch Taf. 19b [dazu Skey 75f]; Lafontaine-Dosogne 229f; Clédat, Monastère aO. 3/5; Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 140 [dazu St. Clair aO. 81. 82_{138}] u. 112 bzw. 221 [Skey 137 vermutet bei letzterem ein liturgisches Auswahlprinzip]). Auf einigen Denkmälern mag durch eine vom Ablauf der biblischen Erzählung abweichende Anordnung eine bestimmte Aussageabsicht gegeben sein, wie bei der Kindermordszene in der Daurade von Toulouse (s. o. Sp. 839f), auf einem Diptychon in Mailand (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 119; hier ist die Szene besonders breit angelegt u. parallel zur Geburtsdarstellung angebracht) u. im ‚Triumphbogen'-Mosaik von S. Maria Maggiore zu Rom (s. o. Sp. 839). Bei letzterem ist hervorzuheben, daß die dortige ‚ikonographische Formulierung ... innerhalb der frühchristl. Kunst isoliert' dasteht (Brenk aO. [o. Sp. 839] 31f): H. gibt vor einer Gruppe von Müttern (mit Kindern in den Armen) nur den Befehl zum Kindermord (ebd.; Skey 71/3 mit dem Hinweis, daß theologische Vorstellungen, nach denen die würdige Haltung u. die freudige Hinnahme des Martyriums mehr als das Leiden der unschuldigen Kinder u. ihrer Mütter im Vordergrund stehen [zB. Petr. Chrys. serm. 152 (CCL 24B, 954f)], mitverantwortlich für diese Darstellungsweise gewesen sein könnten; für mittelalterliche, aber andersartige Illustrationen dieser Protoev. Jac. 22, 1 [Subs. hag. 33, 174 de Strycker] geschilderten Szene s. Lafontaine-Dosogne 231f. 234_{254} u. Skey 171). Darüber hinaus weist diese Szene eine Besonderheit auf, für die es bisher keine Erklärung gibt. Zwar wurde immer schon angemerkt, daß der in beiden H.darstellungen vorkommende Nimbus als offizielles Herrscherattribut zu deuten ist (zB. ebd. 68/71 u. Engemann 125_{60}; daher auch noch im Rabbula-Codex fol. 4[v], in der Wandmalerei von Deir Abu Hennes u. anscheinend auf einem runden Tunikabesatz in Athen vorhanden: C. Cecchelli/G. Furlani/M. Salmi, The Rabbula Gospels [Lausanne 1959] 55 fol. 4b; J. Clédat: BullInstFrançArchOr 2 [1902] 49 Taf. 1; Apostolaki aO. [o. Sp. 841] Abb. 119), doch fehlt meist ein Hinweis auf den inhaltlich schwerwiegenden Farbunterschied (vgl. allgemein G. Haupt, Die Farbensymbolik in der sakralen Kunst des abendländischen MA [1941] 71f. 102): H. ist nicht wie in der Szene mit den Magiern durch einen blauen, sondern einen goldgelben Nimbus ausgezeichnet (nach Wilpert, Mos. 1, 493 Taf. 69 u. Brenk aO. 31 sollen Partien davon noch zum ursprünglichen Bestand gehören; zur umstrittenen Fixierung der zahlreichen Restaurierungsmaßnahmen s. P. G. Nordhagen u. S. Spain: ArtBull 45 [1983] 323/8). Nach Brenk (aO. 10. 171_{182}) kommen goldene bzw. gelbe Nimben sonst in den Mosaiken dieser Kirche nur bei Gott bzw. Christus u. bei dem einzigen fliegenden Engel in der Verkündigungsszene vor, so daß diese das Sonnenlicht symbolisierende *Farbe hier eindeutig Reservat höchster Wesen ist (F. Portal, Des couleurs symboliques dans l'Antiquité, le Moyen-Âge et les temps modernes[2] [Paris 1957] 41/53; D. Korol, Zum Bild der Vertreibung Adams u. Evas in der neuen Katakombe an der via Latina u. zur anthropomorphen Darstellung Gottvaters: JbAC 22 [1979] 183/5. 189_{81}). – Auf den Deckeln zweier südgallischer Sarkophage aus der Zeit um 400 stehen sich die Szenen der Magierhuldigung u. des Kindermordes gegenüber (Kötzsche-Breitenbruch 106 Taf. 17; auf dem Sarkophagdeckel von St.-Maximin liegt durch Bewegungsrichtung u. Figurenzahl sogar eine starke Szenenangleichung vor). Obwohl jeweils der gesamte Sarkophagkasten ein auf formalen Kriterien

beruhendes Anordnungsprinzip aufweist, dürften für diese Zusammenstellung der Szenen auf den Deckeln trotzdem auch inhaltliche Gründe vorliegen. Immerhin erinnert dieses Arrangement an die Szenenkombination auf drei aus Gallien bzw. Oberitalien stammenden Sarkophagdeckeln: Dort ist es ebenfalls H., der als Pendant zu Maria mit ihrem Kinde wiedergegeben ist, wobei durch die in den beiden dargestellten Szenen jeweils vorkommenden drei Magier etwas deutlicher eine formale wie inhaltliche Verbindung vorliegt (s. o. Sp. 834f). Auf den zwei Deckeln mit der Kindermordszene ist dagegen König H. viel drastischer als Verfolger bzw. Mörder unschuldiger Kinder dem in idyllischer Umgebung ruhenden, aber von drei Barbaren verehrten u. durch den Stern hervorgehobenen Jesusknaben mit seiner Mutter Maria gegenübergestellt u. damit als Antityp gekennzeichnet (in etwa vergleichbar dazu in der Väterlit. die Vorstellung von H. als Werkzeug des Satans: o. Sp. 828 u. Skey 51).

III. Zusammenfassende Beurteilung der Herodesdarstellungen. Während die früheste u. einzige bekannte, heute jedoch nicht mehr auffindbare Bildnisstatue H. d. Gr. im 1. Jh. vC. in Syrien angefertigt worden ist, hat sich danach erst wieder aus der Mitte des 4. Jh. nC. in Rom auf einem christl. Monument (dem ‚Lotsarkophag' von S. Sebastiano) eine H.darstellung erhalten, die nun Teil einer ntl. Szene, u. zwar des Bethlehemitischen Kindermordes ist. Spätestens seit Ende des 4. Jh. (vgl. o. Sp. 833 u. 836) tritt eine weitere Szene hinzu, die mE. auch in den bislang umstrittenen Beispielen aufgrund mehrerer Indizien als das Zusammentreffen der drei Magier mit H. bezeichnet werden darf. Diese H.szenen lassen sich in der spätantik-christl. Kunst zweifelsfrei in Wand- u. Buchmalerei, in Mosaikdekorationen, in Sarkophag- u. Elfenbeinplastik, auf einem Tonmedaillon u. wohl auch auf einem Tunikabesatz nachweisen, wobei die H.gestalt sogar fehlen kann (so Clédat, Monastère aO. [o. Sp. 840f] 4f; de Jerphanion aO. [o. Sp. 841] 35f; für das Früh-MA Koenen 137_{109}); im Ostteil des röm. Reiches sind beide Szenen erst seit dem 6./7. Jh. belegt. Ob eine dritte, in zwei frühmittelalterlichen Beatus-Hss. (Los Beatos, Ausst.-Kat. Bruxelles [Bruxelles 1985] 106. 124) überlieferte H.darstellung, der Selbstmordversuch des todkranken Königs, auf eine spätantike Illustration eines Josephus-Textes zurückgeht, wie C. O. Nordström meint (Herod the Great in two Beatus miniatures: Ex orbe religionum, Festschr. G. Widengren [Leiden 1972] 245/53 Abb. 2f), muß offen bleiben, solange nicht weitere sichere Indizien für derartige Bilder-Hss. gefunden bzw. einige Besonderheiten dieser Darstellung schlüssig geklärt sind (vgl. Feldman aO. [o. Sp. 831] 870f. 896; für den Bekanntheitsgrad der Selbstmordgeschichte des H. [Joseph. ant. Iud. 17, 183f; b. Iud. 1, 656] bis ins MA hinein s. H. Schreckenberg, Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike u. MA [Leiden 1972] 186. 198; zu den zahlreichen Darstellungen seit dem 12. Jh. Skey 210. 232. 351/61. 534f). – Als Einzelfigur scheint H. in der frühchristl. Kunst nicht dargestellt gewesen zu sein. Er ist vielmehr in Szenen wiedergegeben, in denen er durch verschiedene, von ihrer Deutung her zT. mehrschichtige Bildelemente bzw. durch formale u./oder inhaltliche Verbindungen mit einer weiteren Darstellung aus der Kindheitsgeschichte Jesu eine Negativkennzeichnung erfährt: Er gilt als König der verstockten Juden, als Götzendiener u. Tyrann u. als Verfolger bzw. Mörder unschuldiger Kinder, die als Protomärtyrer gefeiert werden (Väterlit. bei O. A. Nygren, Art. Kindermord, Bethlehemitischer: LexChristlIkon 2 [1970] 509 u. F. Scorza Barcellona, Art. Innocenti [festa degli]: DizPatr 2 [1983] 1783f); schließlich kann er auch als Gegenspieler Christi angesehen werden. Die relativ geringe Anzahl spätantiker Denkmäler, auf denen H. wiedergegeben ist, weist jedoch keinen einheitlichen Bildtypus für den trotz allem als bedeutender Herrscher gekennzeichneten H. auf (Broccoli 1202f). Einzig in der Gestik zeichnet sich eine größere Übereinstimmung unter den frühchristl. H.darstellungen ab: Bis auf drei Beispiele, die H. in nachdenklicher Haltung wiedergeben (Apostolaki aO. [o. Sp. 841] Abb. 119; Engemann Taf. 9c; Lafontaine-Dosogne Abb. 57), wird durch die Gesten immer ein Gespräch oder ein Hinweisen angezeigt (Broccoli 1203). Der König kann dabei majestätisch oder in heftiger Bewegung (Cecchelli/Furlani/Salmi aO. fol. 4b) auf einem zT. juwelenbesetzten Thron mit suppedaneum (Dekkers: Wilpert/Schumacher, Mos. 317 Taf. 60. 67) bzw. auf einer sella curulis (allgemein O. Wanscher, Sella curulis. The folding stool, an ancient symbol of dignity [Copenhagen 1980]) sitzend oder gar stehend dargestellt sein

(Koenen 135 f. 138_{110}). Gekleidet ist er entweder wie ein röm. Feldherr (u. a. mit Brustpanzer) oder er trägt das sog. militärische Friedenskostüm (Korol, Wandmalereien aO. [o. Sp. 834] 85 f_{291}). Dem Rang eines Königs entsprechend ist er häufig mit einem manchmal weißen (vgl. dazu A. Hermann, Art. Farbe: o. Bd. 7, 396) oder silberfarbenen Diadem (zB. Woodruff aO. [o. Sp. 839] 84; Koenen 137 Taf. 20 a; die Kopfbedeckung des H. auf einer Pyxis in Paris [Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 186] ist noch nicht sicher gedeutet; anders St. Clair aO. [o. Sp. 841] 78) u. einem Szepter, in einigen Fällen mit purpurfarbenem Mantel (Koenen aO.; Deckers: Wilpert/Schumacher, Mos. 317 Taf. 62. 69; Cecchelli/Furlani/Salmi aO. [o. Sp. 844] fol. 4 b) u. Nimbus (s. o. Sp. 844) ausgezeichnet; er kann dabei von Leibwächtern umgeben sein. Auf vier Denkmälern ist seine Person zusätzlich mit einer Namensbeischrift versehen (o. Sp. 839; Lafontaine-Dosogne 230_{223} Abb. 57; Woodruff aO. 84 f). Darüber hinaus erscheint H. unter bzw. neben Architekturen oder einer einzelnen Säule mit Gebälk, die als Hoheitsmotiv u./oder als Palastangabe dienen dürften (Koenen 138_{113} Abb. 1; A. Frolow, L'église rouge de Peruštica: BullByzInst 1 [1946] 32 f Taf. 10; die bei St. Clair aO. 78 gegebene Deutung auf eine Palastfassade in der H.szene auf der Pariser Pyxis bleibt mE. fraglich) u. wohl zT. aus Tribunalszenen in der röm. Kunst herzuleiten sind (so Ribbert aO. [o. Sp. 833] in ihrer Analyse der Kindermordszene auf der karolingischen Elfenbeintafel des Cod. Paris. lat. 9393: Goldschmidt aO. [o. Sp. 836] nr. 72). In der Physiognomie dieser H.figuren lassen sich keine einheitlichen Züge ermitteln; es kommen Lang- u. Kurzhaarfrisuren vor u. selbst Bärtigkeit ist nicht die Regel. Somit knüpfen diese Bildnisse nicht an die ehemals wohl kaum sehr zahlreichen zeitgenössischen H.darstellungen an, zumal deren vage erschließbaren Porträtmerkmale (s. o. Sp. 832) keine unmittelbare Entsprechung finden. In der spätantik-christl. Kunst wurde demnach ein eigenes, mit den zu dieser Zeit zur Verfügung stehenden Ausdrucksmitteln gestaltetes H.bild entwickelt, das über die bloße Darstellung der historischen Gestalt des H. hinausführt u. eine größere Verbreitung als die H.bildnisse des 1. Jh. vC. erfahren hat.

G. ALLON, The attitude of the pharisees to the Roman government and the house of Herod: ScrHieros 7 (1961) 53/78. – E. BAMMEL, Die Rechtsstellung des H.: ZsDtPalästVer 84 (1968) 73/9. – T. D. BARNES, The date of Herod's death: JournTheolStud NS 19 (1968) 204/9. – G. BAUMBACH, Art. H./H.haus: TRE 15 (1986) 159/62. – P. M. BERNEGGER, Affirmation of Herod's death in 4 B.C.: JournTheolStud NS 34 (1983) 526/31. – U. BROCCOLI, Art. Erode (iconografia): DizPatr 1 (1983) 1202 f. – C. CARLETTI, I tre giovani ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica (Brescia 1975) 107/12. – S. J. D. COHEN, Josephus in Galilee and Rome = ColumbStudClassTrad 8 (Leiden 1979). – T. CORBISHLEY, The chronology of the reign of Herod the Great: JournTheolStud 36 (1935) 22/32. – O. EDWARDS, Herodian chronology: PalExplQuart 116 (1984) 29/42. – J. ENGEMANN, Eine spätantike Messingkanne mit zwei Darstellungen aus der Magiererzählung im F. J. Dölger-Institut in Bonn: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 (1984) 115/31. – W. E. FILMER, The chronology of the reign of Herod the Great: JournTheolStud NS 17 (1966) 283/98. – S. FREYNE, Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E. = Univ. Notre Dame Centr. Stud. Jud. Christ. Ant. 5 (Notre Dame 1980) 63/8. 211/6. – A. GILBOA, On the trial of Herod (hebr.): A. Oppenheimer u. a. (Hrsg.), Jerusalem in the Second Temple period, Gedenkschr. A. Schalit (Jerusalem 1980) 98/197. – M. GRANT, Herod the Great (London 1971). – A. H. M. JONES, The Herods of Judaea (Oxford 1938). – B. KANAEL, The coins of king Herod of the third year: JewQuartRev 42 (1951/52) 261/4. – U. KOENEN, Genesis 19, 4/11 u. 22, 3/13 u. der Bethlehemitische Kindermord auf dem ‚Lotsarkophag' von S. Sebastiano in Rom: JbAC 29 (1986) 118/45. – L. KÖTZSCHE-BREITENBRUCH, Zur Ikonographie des Bethlehemitischen Kindermordes in der frühchristl. Kunst: JbAC 11/12 (1968/69) 104/15. – D. J. LADOUCEUR, The death of Herod the Great: ClassPhilol 76 (1981) 25/34. – J. LAFONTAINE-DOSOGNE, Iconography of the cycle of the life of the Virgin: P. A. Underwood (Hrsg.), The Kariye Djami 4 (Princeton, New Jersey 1975) 214/35. – J. MEYSHAN, The symbols on the coinage of Herod the Great and their meanings: PalExplQuart 91 (1959) 109/21. – A. MOMIGLIANO, Art. Herod of Judaea: CambrAncHist 10 (Cambridge 1934) 316/37. – H. MOSBECH, H. den Store: DanskTheolTidsskr 16 (1953) 192/202. – E. NETZER u. a., Herod's building projects. State necessity or personal necessity? (hebr.): Cathedra 15 (1980) 61/83. – W. OTTO, Art. H. I: PW Suppl. 2 (1913) 1/158. – S. PEROWNE, H. d. Gr. (1957). – D. PIATTELLI, An enquiry into the political relations between Rome and Judea from 161 to 4 B.C.E.: IsrLawRev 14 (1979) 195/236. – A. M. RAVELLO, Hausgericht in the house of Herod the Great? (hebr.): A. Oppenhei-

mer u.a. (Hrsg.), Jerusalem in the Second Temple period, Gedenkschr. A. Schalit (Jerusalem 1980) 119/35. – S. SANDMEL, H. Bildnis eines Tyrannen (1968). – A. SCHALIT, König H. Der Mann u. sein Werk = StudJud 4 (1969). – E. SCHÜRER, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135) 1/2 (Edinburgh 1973/79). – M. A. SKEY, Herod the Great in medieval art and literature, Diss. York (1976). – E. M. SMALLWOOD, The Jews under Roman rule = StudJudLateAnt 20 (Leiden 1976). – M. STERN, Chronology: S. Safrai/ M. Stern (Hrsg.), The Jewish people in the first century = CompRerIud 1 (Assen 1974) 62/77; The reign of Herod and the Herodian dynasty: ebd. 216/307. – B. Z. WACHOLDER, Nicolaus of Damascus = Univ. Calif. Publ. Hist. 75 (Berkeley/Los Angeles 1962). – H. WILLRICH, Das Haus des H. zwischen Jerusalem u. Rom (1929). – S. ZEITLIN, Herod, a malevolent maniac: JewQuartRev 54 (1963/64) 1/27.

Helmut Merkel (A/D)/Dieter Korol (E).

Herodot.

A. Nichtchristlich. I. Leben u. Werk. H., Sohn des Lyxes, aus Halikarnassos (geb. um 484; gest. bald nach 430 vC.), ‚Vater der Geschichte' (Cic. leg. 1, 5), schrieb seine Geschichte der Perserkriege ungefähr 450/430 vC. (Schmid 583/91) in ionischem Dialekt. Als Quellen dienten mehrere Schriften seiner Vorgänger (Jacoby 392/467), aber vor allem sein eigenes Fragen (ἱστορίη; dazu D. Fehling, Die Quellenangaben bei H. [1971] u. J. Cobet: Gnomon 46 [1974] 737/46). Er will nicht nur mitteilen, was er selbst glaubhaft fand, sondern auch, was die Leute sagen (zB. Herodt. 2, 123; 7, 152), auch abweichende oder widersprechende Darstellungen (zB. 8, 94). – Grob gefaßt, besteht das Werk aus zwei Teilen, 1) einer Beschreibung der Perser u. der Völker, mit denen das Perserreich zusammenstieß (Lyder, Ägypter, Inder, Skythen, Libyer u. a.), u. 2) einer Geschichte der Kriege zwischen Persern u. Griechen bis zum endgültigen Scheitern von Xerxes' Eroberungsversuch. Beide Teile übten in der Folgezeit sehr verschiedenen Einfluß aus. – Text u. dt. Übers.: J. Feix (Hrsg.), H., Historien[3] 1/2 (1980); Lit. ebd. 2, 1299/304. 1435/42; zur Textüberlieferung s. H. Erbse, Überlieferungsgeschichte der griech. klass. u. hellenist. Literatur: Geschichte der Textüberlieferung der antiken u. mittelalterl. Literatur 1 (1961) 253/6; B. Hemmerdinger, Les manuscrits d'Hérodote et la critique verbale (Genova 1981); zu den Papyri s. u. Sp. 855; Kommentare: H. Stein, Herodotos erklärt 1^6 (1901); 2^5 (1902); $3/4^4$ (1893/96); 5^5 (1894); 6^6 (1908); 7^5 (1893); A. H. Sayce, The ancient empires of the East. Herodotos I.–III. (London 1883); R. W. Macan, Herodotus. The fourth, fifth, and sixth books 1/2 (ebd. 1895); ders., Herodotus. The seventh, eighth, & ninth books 1, 1. 2; 2 (ebd. 1908); W. W. How/ J. Wells, A commentary on Herodotus[2] 1/2 (Oxford 1928); ein neuer Komm. von F. F. Schwarz/P. Lorenz/G. Petersmann ist in Vorbereitung. – Zur Geschichtsauffassung H.s s. K. v. Fritz, Die griech. Geschichtsschreibung 1 (1967) 104/475; H. Strasburger, Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung[3] (1975) 17f bzw. ders., Studien zur Alten Geschichte 2 (1982) 973f.

II. Wirkung u. Nachleben. a. In klassischer u. hellenistischer Zeit. (Vgl. Riemann; J. A. S. Evans, Father of history or father of lies. The reputation of Herodotus: ClassJourn 64 [1968/69] 11/7; P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria [Oxford 1972] 1, 495/553; 2, 716/90; H. Strasburger, Umblick im Trümmerfeld der griech. Geschichtsschreibung: Historiographia antiqua, Festschr. W. Peremans [Leuven 1977] 33f; S. Flory, Who read Herodotus' Histories: AmJournPhilol 101 [1980] 12/28.) Seit seinem Erscheinen erlangte H.s Werk eine tiefe u. dauernde Wirkung, die u. a. bei Sophokles, **Euripides u. **Aristophanes klar zu fassen ist (Riemann 2/11; A. J. Podlecki, Herodotus in Athens?: Greece and the Eastern Mediterranean, Festschr. F. Schachermeyr [Berlin 1977] 248/50). Er rief sogleich Rivalen hervor, vor allem Thukydides, dessen Geschichtswerk eine unausgesprochene, aber grundsätzliche Auseinander-

setzung mit H. ist. Auch wurden Lokalhistoriker angeregt, zB. Antiochos v. Syrakus (FGrHist 555; Jacoby im Komm. 3b, 486). Schädlich war die Nachahmung durch Ktesias v. Knidos (FGrHist 688), der die Erinnerungen seiner sieben Jahre am pers. Hof mit allerlei Erdichtungen durchsetzte, um H.s Werk zu übertreffen (Riemann 27/9; J. M. Bigwood, Ctesias' description of Babylon: AmJournAncHist 3 [1978] 32/52; dies., Ctesias as historian of the Persian wars: Phoenix 32 [1978] 19/41, bes. 23f). Ähnliche ,Verbesserungen' wurden in hellenistischer Zeit u. a. von *Hekataios v. Abdera (FGrHist 264) u. Megasthenes (ebd. 715) verfaßt u. trugen viel dazu bei, H. als ,fabulator' (Gell. 3, 10) abzustempeln. Doch wurde sein Werk in klassischer u. frühhellenistischer Zeit viel gelesen u. sogar im entlegenen Arkadien benutzt (Aineias Taktikos: Riemann 44f; T. S. Brown, Aeneas Tacticus, Herodotus and the Ionian revolt: Historia 30 [1981] 385/93). Aristoteles entnahm ihm seine Beschreibungen des Krokodils u. des Nilpferds (H. Diels, H. u. Hekataios: Hermes 22 [1887] 429/32; vgl. Riemann 38f) u. führt H. als den typischen Historiker an (poet. 9, 1451b 2). – Das Werk war Alexander u. den Alexander-Historikern vertraut (L. Pearson, The lost histories of Alexander the Great [New York 1960] 8/13; P. Stadter, Arrian of Nicomedia [Chapel Hill 1980] 116f; A. B. Bosworth, A historical commentary on Arrian's history of Alexander 1 [Oxford 1980] 21. 35), fand Aufnahme in das Museion zu Alexandrien u. wurde sogar vom königlichen Bibliothekar Aristarchos um 153/145 vC. erläutert u. korrigiert (PAmherst 2, 12). Es bildete eine Fundgrube für Dichter (bes. Apollonios Rhodios u. Kallimachos) u. für Paradoxographen, bot Anregungen für Romanautoren, war aber offenbar keine unentbehrliche Lektüre für angehende Historiker; denn u. a. gibt es kein Anzeichen dafür, daß Polybios oder Diodor v. Sizilien es kannten (Diodors Zitate sind durchweg aus zweiter Hand, größtenteils über Hekataios v. Abdera oder Ephoros). – Die Rhetorik hat sich früh mit H.s Werk befaßt, besonders im Vergleich mit dem anderen kanonischen Historiker, Thukydides; Ciceros Urteil über beide (orat. 12, 39) geht auf Theophrast zurück u. bleibt anerkannt. Die rhetorische Einstufung ist bei Dionysios v. Halikarnassos völlig ausgearbeitet (Riemann 70/95): H.s besondere Merkmale sind Anmut, Klarheit u. Überzeugungskraft; seine Glaubwürdigkeit wird aber durch seine Abschweifungen u. Erzählungen beeinträchtigt. Das Werk ist für jeden angehenden Redner nützlich, Vertrautheit, wenigstens mit Auszügen, gehört zur normalen höheren Erziehung. Das im strengen Sinne ,Historische' jedoch, die Beschreibung der Perserkriege, war schon seit Jahrhunderten zum Stoff der Lobredner Athens geworden, die auf der Tribüne u. öfter noch im Schulzimmer die Heldentaten der Vorfahren bei Marathon u. Salamis verherrlichten; daher bildete dieser Stoff mit der Zeit eine feste Tradition, deren Inhalt ursprünglich überwiegend aus H. geschöpft war, sich dann aber unabhängig weiterentwickelte. Da also die ,Tatsachen' aus den Perserkriegen bekannt waren u. H. sie ohnehin nicht mit der erwünschten Rührung erzählte, wurden diese Abschnitte seines Werkes vernachlässigt u. als Lektüre seine ,Geschichten' u. Völkerbeschreibungen bevorzugt. – Vgl. auch D. Allroggen, H. als literarisches u. politisches Vorbild des Demosthenes: Hermes 103 (1975) 423/33; I. Opelt, Art. Epitome: o. Bd. 5, 947; I. A. F. Bruce, Theopompus and classical Greek historiography: HistoryTheory 9 (1970) 86/109.

b. Bei lateinischen Schriftstellern. H. hat wenig direkten Einfluß auf römische Schriftsteller ausgeübt. Ohne Zweifel hat *Cicero ihn in seiner Studienzeit gelesen, aber sein Dutzend Zitate oder Anspielungen verrät keine besondere Vertrautheit; manches ist aus zweiter Hand, so daß man sogar bezweifelt hat, daß er H. überhaupt gelesen habe (H. Ball, Die Bekanntschaft röm. Schriftsteller mit H., Progr. Berlin [1890] 11/21; A. S. Pease, The son of Croesus: ClassPhilol 15 [1920] 201f). Varro, ,der gelehrteste der Römer' (Sen. ad Helv. 8, 1), kannte anscheinend nicht die Geschichte vom fohlenden Maultier des Zopyros (Herodt. 3, 153; vgl. Varro r. r. 2, 1, 26/8), obwohl die Geschichte des Zopyros sogar sprichwörtlich wurde (Zenob. 4, 9 [Paroem. Gr. 1, 86]; Apostol. 10, 14 [ebd. 2, 488]). Die Historiker kannten H. anscheinend gleichfalls sehr wenig: Vermeintliche Anspielungen bei Sallust (Iug. 6, 1; 92/4) sind nicht überzeugend (H. C. Avery, Marius felix [Sallust, Jug. 92–94]: Hermes 95 [1967] 324/30). Cornelius Nepos' Biographien von Miltiades, Themistokles u. Aristeides stammen nicht aus H. Es gibt keine deutlichen Anzeichen eines Einflusses auf Livius (trotz Quintil. inst. 10, 1, 101) oder Tacitus. Die angeblichen

Anspielungen in der augusteischen Dichtung (Verg. Aen. 4, 582 [vgl. Manil. 1, 776] auf Herodt. 7, 45; Hor. epod. 16 auf Herodt. 1, 164f [M. Gigante, Erodoto nell'epodo XVI di Orazio: Maia 18 (1966) 222/31] u. sat. 1, 8, 1/3 auf Herodt. 2, 172; Ovid. am. 3, 14, 21. 27 u. ars 1, 739f auf Herodt. 1, 8) entstammen Gemeinplätzen, die praktisch schon sprichwörtlich waren. Wie solche Gemeinplätze bekannt wurden, zeigt Valerius Maximus' Sammlung rhetorischer Beispiele: Sie enthält Auszüge aus der Geschichte von Kroisos u. Kyros (1, 7 ext. 4, 5; 5, 4 ext. 4, 6), die Antwort der Skythen an Dareios (5, 4 ext. 5; vgl. Herodt. 4, 127) u., aus rhetorischer Quelle, eine Erwähnung von Kynegeiros' Heldentum bei Marathon (3, 2, 22; Herodt. 6, 114). – Petron hat nachweislich H. entweder nicht gekannt oder vergessen (H. D. Rankin, Eating people is right. Petronius 141 and a topos: Hermes 97 [1969] 381/4). Der ältere Plinius, der H. als eine seiner Quellen nennt, entnimmt seine direkten Zitate ausschließlich dem 2. u. 3. Buch (s. L. Ian/C. Mayhoff [Hrsg.], C. Plini Secundi naturalis historiae libri XXXVII 6 [1898] 7). Frontinus hat H. für seine Strategemensammlung überhaupt nicht benutzt, obwohl manche Geschichten letztlich auf ihn zurückgehen (vgl. strat. 3, 3, 4. 7, 4 mit Herodt. 3, 153; 1, 191). Vielleicht verdankt sogar Quintilian seine Urteile über H. (inst. 9, 4, 16; 10, 1, 73) mehr der Schultradition als eigener Lektüre. – Der jüngere Seneca hat aus H. Beispiele für De ira entnommen (3, 14/6. 20f; vgl. Herodt. 3, 34f; 1, 118f; 4, 84f; 7, 38/40; 3, 25; 1, 189f), aber sonst spielt er nur auf rhetorische Gemeinplätze an (zB. brev. vit. 17, 2; const. sap. 4, 2; benef. 6, 31; alle über Xerxes). Der einzige klass. Schriftsteller, der mit H.s Stoff wohl vertraut ist, ist Curtius Rufus, dessen Kenntnisse nicht nur aus zweiter Hand, über die Alexander-Historiker, stammen, sondern auch aus direkter Lektüre (J. Blänsdorf, H. bei Curtius Rufus: Hermes 99 [1971] 11/24; W. Heckel, One more Herodotean reminiscence in Curtius Rufus: ebd. 107 [1979] 122f). In viel späterer Zeit kannte *Ammianus Marcellinus, der eine griech. Erziehung genossen hatte, H.s Werk, u. *Ausonius hätte es in seiner Studienzeit studieren können (prof. 20, 8), besaß selbst die neun Bücher (ep. 8, 32 Peiper) u. hat sie vielleicht tatsächlich gelesen.

c. Bei heidnischen griech. Schriftstellern der Kaiserzeit. Nach Dionysios v. Halikarnassos kannten auch andere H. gründlich. Der Verfasser von De sublimitate (Riemann 104/7), Plutarch (W. C. Helmbold/E. N. O'Neil, Plutarch's quotations [Baltimore/Oxford 1959] 34/7; H. Homeyer, Zu Plutarchs De malignitate Herodoti: Klio 49 [1967] 181/7), Dion v. Prusa (Riemann 115) u. sein Nachahmer Favorinus benutzten ihn ausgiebig. Lukian ergötzte sich mit Anspielungen u. Parodien (zB. hist. conscr.; ver. hist.; Tox.; Dea Syr.; Riemann 116f; G. Anderson, Studies in Lucian's comic fiction [Leiden 1976]), aber viele seiner Zitate stammen aus Anthologien (J. Bompaire, Lucien écrivain. Imitation et création [Paris 1958] 163). In Schulbüchern nimmt die Bekanntschaft mit H. ständig ab: Im 2. Jh. kennen ihn Ailios Theon u. Hermogenes gründlich (Riemann 111/4. 117/24); dem Rhetor Menander im 3. Jh. ist er noch bekannt; spätere rhetorische Handbücher wiederholen meist nur die überkommenen Werturteile. – Unter den Historikern schöpfte Nikolaos v. Damaskos (FGrHist 90) ausgiebig aus H. (Jacoby im Komm. 2C, 234). Strabon hat ihn für seine Erdkunde benutzt, aber oft aus zweiter Hand (Riemann 47/55). Arrian ahmt ihn nach, besonders in den ‚Indica'. Als Vorbild nahmen H. nicht nur die Schriftsteller, die L. Verus' Partherkrieg beschrieben (Lucian. hist. conscr. 16. 18), sondern auch Asinius Quadratus (FGrHist 97; E. Manni, Asinio Quadrato e l'arcaismo erodoteo nel III secolo d. C.: Studi di storiografia antica in memoriam di L. Ferrero [Torino 1971] 191/201) u. ein gewisser Eusebios (FGrHist 101; B. Baldwin, Eusebius and the siege of Thessalonica: RhMus 124 [1981] 291/6), die um 250 bzw. 300 nC. Geschichten Roms in ionischem Dialekt verfaßten. Etwas früher, vielleicht späthellenistisch, ist die gleichfalls ionisch geschriebene Vita Homeri (5, 192/218 Allen), die sich als H.s Werk ausgibt u. seinen Stil nicht ungeschickt nachahmt. – Da H.s Werk zur normalen Schullektüre gehörte (Sext. Emp. adv. math. 1, 57f; Iulian. Imp. ep. 61, 423a [1, 2^2, 74 Bidez]), ist es auffällig, wieviele Schriftsteller es nur teilweise oder überhaupt nicht kannten. Josephos' Unkenntnis überrascht nicht (c. Ap. 1, 16. 73 u. ant. Iud. 10, 18 sind augenscheinlich aus zweiter Hand), doch erstaunt es, daß Ailianos H.s Werk für seine Sammlungen nicht direkt ausbeutete; alle seine Entlehnungen scheinen Mittelquellen entnommen zu sein. Ailios Aristeides (*Aristides Rhetor) kannte anschei-

nend nur das zweite Buch aus eigener Lektüre, erinnerte sich auch noch an ein paar Anekdoten aus der Schule u. entnahm seine Kenntnisse von den Perserkriegen ausschließlich der rhetorischen Tradition. Ähnliches gilt für die meisten späteren Autoren, mit Ausnahme derer, die H. für ihre besonderen Anliegen nachschlugen (zB. Pausanias [H. W. Noerenberg, Untersuchungen zum Schluß der Περιήγησις τῆς Ἑλλάδος des Pausanias: Hermes 101 (1973) 235/52; O. Strid, Über Sprache u. Stil des Periegeten Pausanias (Uppsala 1976); Ch. Habicht, Pausanias u. seine Beschreibung Griechenlands (1985)], Polyainos u., viel später, Stephanos v. Byz. bzw. seine Quelle). Sonst kannte man nur eine Anzahl beliebter Stellen. Doch beweisen die Papyrusfunde, daß H.s Werk weit verbreitet war (R. A. Pack, The Greek and Latin literary texts from Graeco-Roman Egypt² [Ann Arbor 1965] 45; W. H. Willis, A census of the literary papyri from Egypt: GreekRomByzStud 9 [1968] 205/41); mit 34 erhaltenen Bruchstükken (The Oxyrhynchus Papyri 48 [London 1981] 22/73) ist er ebenso stark vertreten wie Thukydides u. überragt alle anderen Historiker. Sein Ruhm blieb unvermindert, wie Bildnisse u. Münzen (G. M. A. Richter, The portraits of the Greeks [London 1965] 145/7 Taf. 795/824) u. Inschriften (R. Merkelbach: ZsPapEpigr 11 [1973] 274; Inschr. Pergamon nr. 199; Waddington, Inscr. nr. 1618) bezeugen. Der einzige erhaltene Autor aus dem 4. Jh. aber, der das Werk gut kannte, ist Libanios (obwohl nicht alle Vermerke in R. Foersters Ausgabe überzeugen). Auch *Himerios las H. (vgl. or. 2, 14/29; 14, 27). Beider Zeitgenosse Themistios hat sich anscheinend mit Auszügen begnügt.

d. In der griech. Philosophie. Seit seinem ersten Erscheinen hat H.s Werk Stoff für philosophische Auseinandersetzungen geliefert, besonders über die Bedingtheit menschlicher Sitten (schon in den vorsokratischen Δισσοὶ λόγοι: VS 90, 2, 13/8), den Ursprung der Götter u. den rechten Kultus sowie über die Wahrheit von Orakeln, Träumen u. anderen Weissagungsmethoden; schon Chrysippos hatte dergleichen gesammelt (Cic. Tusc. 1, 45. 108). Solche Sammlungen, für den Gebrauch in den Philosophenschulen eingerichtet, waren wahrscheinlich weit verbreitet (des Kynikers Oinomaos Angriffe gegen Orakel, von Eusebios mehrfach zitiert [s. K. Mras' Stellenregister: GCS Eus. 8, 2, 452f s. v. Oenomaus], vermitteln von ihrer Art einen Eindruck) u. standen als Waffen für die christl. *Apologetik bereit.

B. Christlich. I. In der Alten Kirche. a. Bibel u. griech. Väter. In der Bibel findet sich von H.s Werk keine Spur (Ep. Jer. [Bar. 6 Vulg.] 43 beschreibt die gleiche Sitte wie Herodt. 1, 199; vgl. 1, 93; Mt. 11, 17 u. Herodt. 1, 141 entstammen ähnlichen Sprichwörtern) u. auch nicht bei den Apostolischen Vätern. Ein entferntes Echo von Herodt. 2, 73 u. 3, 111 bietet Apc. Bar. gr. 6, 4/12. Merkwürdig ist, daß der Häresiarch Justinus Herodt. 4, 8/10 (*Herakles' Verbindung mit einer Schlangenfrau u. Zeugung von drei Söhnen) zur Erklärung seiner ophitischen Kosmologie benutzte (Hippol. ref. 5, 24/6 [GCS Hippol. 3, 125/7]). Sonst scheint H. keinen Einfluß auf die Entwicklung christlicher oder gnostischer Lehre ausgeübt zu haben. Tatian erwähnt H.s Namen (or. 31 [120 Otto]), aber aus seinem Werk schöpft von den Apologeten nur *Athenagoras. Alle ausdrücklichen Zitate stammen aus dem zweiten Buch, dem einzigen wahrscheinlich, das Athenagoras, möglicherweise nur in Auszügen, gelesen hatte (Geffcken, Apol. 160f; 188 mit Anm. 1; 223 mit Anm. 1/3; gegen P. Keseling: o. Bd. 1, 888). Es ist sehr zweifelhaft, ob irgendein späterer apologetischer Schriftsteller H.s Werk studiert hat; Zitate u. Anspielungen beschränken sich zum größten Teil auf beliebte Topoi wie Kannibalismus, ägyptische Tiergötter, das Fußbecken, das in ein *Götterbild umgewandelt wird, u. dergl., die alle bestimmt schon in philosophischen Sammelschriften zu lesen waren u. sich meistenteils auch bei heidnischen Autoren finden (vgl. die Übersicht u. Sp. 858/61). – H.s stilistische Einwirkung auf die christl. Literatur ist bisher eingehend nur bei *Gregor v. Naz. untersucht (B. Wyß, Zu Gregor v. Naz.: Phyllobolia, Festschr. P. Von der Mühll [Basel 1946] 153/83). Ob H. einen spürbaren Einfluß auf andere christl. Schriftsteller gehabt hat, ist fraglich. Ailianos' Beispiel zeigt jedenfalls, daß stilistische Nachahmung (die Ailianos unzweifelhaft beabsichtigte: Schmid 669) keineswegs immer genaue Textkenntnis voraussetzt. – *Eusebios kannte H.s Werk nicht, als er die ‚Praeparatio evangelica' verfaßte (es war offenbar nicht in Pamphilos' Bibliothek zu Kaisareia vorhanden), u. es gibt keinen Grund, einen direkten Einfluß auf seine ‚Kirchengeschichte' anzunehmen. Seine

Nachfolger als Kirchenhistoriker folgten seiner Spur, so daß die Kirchengeschichtsschreibung sich ohne inhaltlichen oder stilistischen Einfluß H.s entwickelte. Auch für theologische Auseinandersetzungen war sein Werk unergiebig: Darum gibt es bei den Kirchenvätern des 4. u. 5. Jh. sehr wenige Anklänge (möglicherweise noch Basil. hex. 9, 5 [SC 26, 502/4] u. leg. lib. gent. 9 an Herodt. 3, 108 u. 7, 27). Zu Gregor v. Naz. vgl. Wyß aO.; zu Isidor v. Pelusion L. Bayer, Isidors v. Pelusion klass. Bildung (1915) 36; L. Früchtel, Isidoros v. Pelusion als Benutzer des Clemens Alex. u. anderer Quellen: PhilolWochenschr 58 (1938) 61/4.

b. Lateinische Väter. (Vgl. P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident [Paris 1948]; H. Hagendahl, Latin fathers and the classics [Göteborg 1958].) Anscheinend lasen die lat. Väter H. nicht: Arnobius' Erwähnungen (nat. 1, 5; 4, 24; 6, 11) sind Gemeinplätze. Zu Laktanz vgl. R. M. Ogilvie, The library of Lactantius (Oxford 1978) 37. Die späteren Schriftsteller wie *Hilarius v. Poitiers, Rufinus, *Hieronymus lernten Griechisch erst als Erwachsene u. lasen praktisch nur theologische Schriften (Courcelle aO. 68f. 74 über Hieronymus; leere Angabe Hieron. in Abd. 15f [CCL 76, 366]). Augustins Abneigung gegenüber der griech. Sprache ist bekannt; auch Cassiodor hat sie nur mangelhaft beherrscht (J. J. O'Donnell, Cassiodorus [Berkeley 1979] 143. 215f). H.s Name jedoch blieb bei den Lateinern bekannt (Hieron. chron. zJ. 445 vC. [GCS Eus. 7, 113]; Courcelle aO. 238); ihr Wissen am Anfang des MA wird von Isidor v. Sevilla zusammengefaßt: Apud gentiles ... primus Dares Phrygius ... historiam edidit ... Post Daretem autem in Graecia Herodotus (orig. 1, 42, 1f).

II. Bei den Byzantinern. (Vgl. K. F. Smith, The literary tradition of Gyges and Candaules: AmJournPhilol 41 [1920] 1/37; A. M. Woodward, Greek history at the Renaissance: JournHellStud 63 [1943] 1/14; A. Momigliano, Secondo contributo alla storia degli studi classici [Roma 1960] 45/56.) H.s Stellung ist eigentümlich gespalten. Einerseits haben weder Theologen noch volkstümliche Schriftsteller Kontakt mit ihm (Joh. Malalas setzt ihn zeitlich später als Polybios an: chron. 6 [PG 97, 260]), anderseits entnehmen gebildete Profanautoren, besonders Historiker, seinem Werk viele stilistische u. manchmal auch sachliche Impulse (zB. Zosimos [D. C. Scavone, Zosimus and his historical models: GreekRomByzStud 11 (1970) 58/60]; Priskos Rhetor [E. A. Thompson, Priscus of Panium, frg. 1b: ClassQuart 39 (1945) 92/4; Hunger 1, 283]; Prokop u. Agathias [H. Braun, Die Nachahmung H.s durch Prokop, Progr. Nürnberg (1894); A. Cameron, Procopius and the sixth century (London 1985) Index s. v. H.; dies., Agathias (Oxford 1970) 61]). Das Werk wurde weiterhin auch von Nicht-Historikern gelesen: Photios sah keine Veranlassung, eine Zusammenfassung in seine ‚Bibliothek' aufzunehmen (cod. 60); anderseits machten die Exzerptoren des Konstantinos Porphyrogennetos Auszüge daraus, u. vielleicht entstammen die Suda-Zitate ausschließlich diesen (bestritten von Schmid 670_8). Eustathios v. Thess. hat das vollständige Werk für seine Homer-Kommentare u. auch sonst benutzt (Hunger 1, 535; 2, 65), u. der Untergang des Ostreiches wurde von einem Historiker beschrieben, der H. tief verpflichtet war: Laonikos Chalkokondyles (ebd. 1, 487f).

C. Zusammenstellung der häufigsten Entlehnungen aus Herodot bei heidnischen u. christlichen Schriftstellern.

1. Herodt. 1, 8, die Geschichte, wie Kandaules sein Weib dem *Gyges vorstellte, bes. der Spruch, mit den Kleidern lege die Frau auch die Scham ab: Clem. Alex. paed. 2, 100, 2; 3, 31, 1; Theodrt. affect. 9, 41 (aus Clem. Alex.); vgl. Theon Rhet. progymn.: 2, 92, 2/6 Spengel; Iulian. Imp. ep. 152 (1, 2^2, 205 Bidez); Themist. or. 2, 36c; Joh. Stob. 3, 32, 15; 4, 23, 36 (3, 676f; 4, 581 W./H.); Nicol. Rhet.: 1, 287 Walz.

2. Herodt. 1, 26/33, Solon u. Kroisos: Clem. Alex. protr. 43, 4; Theodrt. affect. 5, 12 (aus Clem. Alex.); vgl. Iuvenal. 10, 274f; Max. Tyr. or. 5, 4f; Diog. L. 1, 50; Iulian. Imp. or. 7, 342c (2, 2, 163 Bidez/Lacombrade); Themist. or. 18, 221d; Auson. lud. sept. sap. 91/127, dabei a) Kleobis u. Biton: Clem. Alex. strom. 3, 16, 1; vgl. Val. Max. 5, 4 ext. 4; Theon. Rhet. progymn.: 2, 66, 25 Spengel; Sext. Emp. hypot. 3, 231; Menand. Rhet.: 3, 414, 1 Spengel (seit Hygin. fab. 254, 5/7 nahm diese Geschichte eigenständiges Leben an), u. b) Solons Rat, auf das Ende zu sehen (Tert. apol. 19, 1; vgl. Theon Rhet.: 2, 91, 25/92, 2 Spengel; Joh. Stob. 4, 41, 54. 63 (5, 943. 946/8 W./H.).

3. Herodt. 1, 43f, Kroisos vergibt Adrastos, der seinen Sohn Atys getötet hatte: Basil. ep. 112, 2; Theodrt. affect. 12, 88; vgl. Val. Max. 1, 7 ext. 4.

4. Herodt. 1, 47, Kroisos versucht die Orakel, u. Apollon erklärt seine Allwissenheit: Tert. apol. 22; Orac. Sib. 8, 361; vgl. Oenom.: Eus. praep. ev. 5, 20. 34; Aristid. or. 28, 48; Cels.: Orig. c. Cels. 2, 9; Max. Tyr. or. 17, 6; 19, 3.

5. Herodt. 1, 53. 55, Apollons Orakel für Kroisos über den Halys-Übergang u. das Maultier als Perserkönig: Clem. Alex. protr. 43, 3; Arnob. nat. 4, 24; PsBasil. Seleuc. mirac. Thecl. praef. (Subs. hag. 62, 286/8 Dagron); vgl. Oenom.: Eus. praep. ev. 5, 20f; Max. Tyr. or. 11, 2; Themist. or. 19, 226d.

6. Herodt. 1, 65f, Apollons Orakel, ob Lykurg Mensch sei oder Gott: Oenom.: Eus. praep. ev. 5, 27; Alex. Rhet.: 3, 20, 26 Spengel; Max. Tyr. or. 29, 2; Themist. or. 7, 97b; 15, 193c; 19, 225c.

7. Herodt. 1, 86f, Kroisos wird vom Scheiterhaufen gerettet u. Kyros' Ratgeber: Clem. Alex. protr. 43, 4; Basil. ep. 112, 2.

8. Herodt. 1, 107f, Astyages' Träume sagen Kyros' Herrschaft voraus: Tert. an. 46; vgl. Val. Max. 1, 7 ext. 5.

9. Herodt. 1, 118f, Astyages zwingt Harpagos, seinen eigenen Sohn zu essen: Theophil. Ant. ad Autol. 3, 5; vgl. Sen. ira 3, 15.

10. Herodt. 1, 187, der habgierige Dareios öffnet Nitokris' Grab: Greg. Naz. epigr. 84 (PG 38, 123; statt Dareios Kyros genannt); vgl. Max. Tyr. or. 26, 9; Iulian. imp. or. 3 (2), 27 (1, 1, 161 Bidez); Apostol. 11, 41 (Paroem. Gr. 2, 526f).

11. Herodt. 1, 216, barbarische Sitten der Skythen: Tert. adv. Marc. 1 (auf den Pontos übertragen); vgl. Ael. nat. an. 6, 60; Cels.: Orig. c. Cels. 5, 34.

12. Herodt. 2, 2, Psammetichos entdeckt, welches Volk das älteste ist: Clem. Alex. protr. 6, 4; Tert. nat. 1, 8; vgl. Quintil. inst. 10, 1, 10.

13. Herodt. 2, 38/76, bes. 41f, ägyptische Tiergötter: Athenag. leg. 1. 14 (6. 64 Otto); vgl. Iuvenal. 15, 1/8; Max. Tyr. or. 8, 5; Cels.: Orig. c. Cels. 5, 34, 41.

14. Herodt. 2, 170f, ägyptische Mysterien: Athenag. leg. 28 (150 Otto); vgl. Themist. or. 2, 27c; Zos. hist. 3, 12, 1; vgl. auch, wie eine H.-Wendung über Plut. def. orac. 14, 417C u. Eus. praep. ev. 5, 4, 3 bis zu Theodrt. affect. 10, 8 wandert.

15. Herodt. 2, 172, die am weitesten verbreitete Geschichte (vielleicht durch die Ähnlichkeit mit Jes. 44, 14/9 unterstützt, schon in der jüd. Apologetik aufgegriffen) vom König Amasis, der sein goldenes Fußbecken in ein Götterbild umwandelte: Philo vit. cont. 1, 7; Athenag. leg. 26 (140 Otto); Iustin. apol. 1, 9; Theophil. Ant. ad Autol. 1, 10; Min. Fel. Oct. 24, 7; Act. Apollon. 17 (94 Mus.); vgl. vielleicht Hor. sat. 1, 8, 1/3 (Tert. apol. 12 scheint aus Jesaja zu schöpfen, u. Paul. Nol. carm. 32, 21/3 stammt sicher daher).

16. Herodt. 3, 28f, der Apis-Stier: Clem. Alex. protr. 52, 6; vgl. Ael. nat. an. 11, 10; Max. Tyr. or. 35, 1.

17. Herodt. 3, 38 (vgl. 99), über Inder, die ihrer Eltern Leichen essen, statt sie zu verbrennen: Theophil. Ant. ad Autol. 3, 5. 8; Eus. praep. ev. 1, 4, 6f (aus Porph. abst. 4, 21); vgl. Cels.: Orig. c. Cels. 5, 34; Joh. Stob. 3, 23, 11 (3, 598 W./H.).

18. Herodt. 3, 84/6, wie Dareios durch sein Pferd König wurde: Min. Fel. Oct. 18, 6; vgl. Val. Max. 7, 3 ext. 2; Polyaen. strateg. 7, 10; Themist. or. 2, 36b; 5, 66b.

19. Herodt. 3, 102, über Riesenameisen, die Gold graben: Basil. leg. lib. gent. 9; Greg. Naz. carm. 2, 2, 1, 265f (PG 37, 1470); vgl. Themist. or. 27, 337c.

20. Herodt. 3, 109, das Schlangenweibchen tötet bei der Zeugung das Männchen u. wird bei der Geburt durch seine Jungen getötet: Physiol. 10 (34f Sbordone; dort die vorchristl. Tradition dieser wohl im Anschluß an H. weitverbreiteten Fabel sowie die vom Physiologos abhängigen Autoren; vgl. auch K. Smolak, Die Geburtsschmerzen Evas bei Claudius Marius Victorius: GrazBeitr 9 [1980] 181/8; Ch. Gnilka: Vivarium, Festschr. Th. Klauser [1984] 137_5).

21. Herodt. 3, 124f, Polykrates' Tod wird seiner Tochter im Traum vorhergesagt: Tert. an. 46; Eus. praep. ev. 8, 14, 24 (aus Philo provid.); vgl. Ael. nat. an. 7, 11; Max. Tyr. or. 5, 4f; vgl. auch Polykrates' Ring Herodt. 3, 41/3; Max. Tyr. or. 35, 2; Greg. Naz. carm. 2, 1, 34, 193/200; 2, 2, 3, 42/5 (PG 37, 1321. 1483).

22. Herodt. 3, 153. 160, wie Zopyros Babylon für Dareios zurückgewinnt: Greg. Naz. or. 5, 11 (SC 309, 312/4; statt Dareios Kyros genannt); vgl. Aristid. or. 34, 15; Polyaen. strateg. 7, 13; Dio Cass.: Joh. Zonaras chron. 7, 10; Zenob. 4, 9 (Paroem. Gr. 1, 86); Apostol. 10, 14 (ebd. 2, 488).

23. Herodt. 4, 59/62. 65. 70. 76, skythische Götter u. Sitten u. wie Anacharsis, der sie aufgegeben hatte, getötet wurde: Clem. Alex. protr. 24, 1; Tert. apol. 9; Arnob. nat.

6, 11; vgl. Pompon. Mela 2, 1, 12/5; Cels.: Orig. c. Cels. 5, 41; 6, 39; 7, 62; Diog. L. 1, 102.

24. Herodt. 6, 1, der sprichwörtliche ‚Schuh, den Histiaios nähte, Aristagoras aber anzog': Greg. Naz. or. 5, 15 (SC 309, 322; Histiaios fälschlich als Tyrann von Samos bezeichnet); vgl. Diogenian. 8, 49 (Paroem. Gr. 1, 315); Apostol. 16, 81 (ebd. 2, 682; Histiaios auch für einen Samier gehalten).

25. Herodt. 6, 125, Kroisos bereichert Alkmaion: Greg. Naz. or. 4, 72 (SC 309, 184; hier Solon statt Alkmaion); carm. 1, 2, 10, 294/305 (PG 37, 701f); vgl. Themist. or. 2, 25d.

26. Herodt. 7, 140/3, das Salamis-Orakel u. seine Deutung: Clem. Alex. strom. 5, 132; Eus. praep. ev. 5, 23, 4/24, 10 (aus Oenom.); 13, 13, 61 (aus Clem. Alex.); vgl. Ael. var. hist. 12, 43; Polyaen. strateg. 1, 30, 1f.

H. Chadwick, Art. Florilegium: o. Bd. 7, 1136/40. – F. Hampl, H. Ein kritischer Forschungsbericht nach methodischen Gesichtspunkten: GrazBeitr 4 (1975) 97/136. – H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner 1/2 = HdbAltWiss 12, 5, 1/2 (1978). – F. Jacoby, Art. Herodotos: PW Suppl. 2 (1913) 205/520. – W. Marg (Hrsg.), H.[3] = WdF 26 (1982). – K. A. Riemann, Das herodoteische Geschichtswerk in der Antike, Diss. München (1967). – W. Schmid: Schmid/ Stählin 1, 2 (1934) 550/673.

Christopher Ehrhardt.

Heron v. Alexandrien s. Erfinder I: o. Bd. 5, 1185f; Aegypten II: RAC Suppl. 1, 33/5.

Heroon s. Martyrion.

Heros.

A. Griechisch-römisch. I. Der Heros in Mythos u. Religion. Die Idee des Helden oder H. gehört ähnlich wie die des Königs zu den elementaren Vorstellungsinhalten des menschlichen Selbst- u. Weltverstehens u. ist deshalb in allen Kulturen anzutreffen (Leisegang; Campbell; zum Alten Orient F. Dexinger, Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut? [Wien 1966] 46/54; Schottroff 158/72; zu Ägypten ebd. 199/210). Der durch äußere u. innere Vorzüge u. Kräfte ausgezeichnete u. herausgehobene Mensch war die Ideal- u. Identifikationsgestalt für seine Umgebung. Nach seinem Tod lebte er im Lied u. in der Sage weiter.

a. Griechenland. Für Griechenland erweisen dies die Lieder Homers u. der Dichter des Epischen Kyklos von den trojanischen Helden sowie die Sagen u. Dichtungen von Herakles, den Argonauten, den Sieben gegen Theben, von Perseus, Bellerophon, Theseus, Kadmos u. anderen mythischen Helden. Sie haben das Bild vom H. als dem von einer Gottheit gezeugten oder empfangenen u. unter ihrem Schutz stehenden außergewöhnlich starken, schönen oder klugen Menschen für die Folgezeit geprägt (Preller/Robert; Kerényi; zum Götterbeistand A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 2, 166: heroum; G. Beckel, Götterbeistand in der Bildüberlieferung griech. Heldensagen [1961]). In Rom gab es zumindest Sagen von heldenhaften Königen u. Kriegern (Livius u. seine Quellen über die Zeit der Könige). Poetische Bearbeitungen dieser Stoffe sind aber trotz der Zeugnisse von Cato orig. frg. 118 (Hist. Rom. Reliqu. 1, 92) u. Varro vit. pop. Rom. 2: Non. s. v. assa voce (1, 107f Lindsay) für die röm. Frühzeit nicht anzunehmen (H. Dahlmann, Kl. Schriften [1970] 23/34). – Der Ursprung der spezifisch griech. H.vorstellung geht zeitlich über das Epos zurück u. läßt sich bis in die mykenische Epoche zurückverfolgen, wie die Geschichte des Wortes ἥρως zeigt, das dem homerischen Epos geläufig ist (B. Hemberg, ΤΡΙΠΑΤΩΡ u. ΤΡΙΣΗΡΩΣ. Griech. Ahnenkult in klassischer u. mykenischer Zeit: Eranos 52 [1954] 172/90); verschiedene Femininbildungen sind bezeugt (H. Frisk, Griech. etym. Wb. 1 [1960] 644f). Die Etymologie des Wortes ἥρως ist umstritten (ebd.; W. Pötscher, Hera u. H.: RhMus 104 [1961] 303/55; zum Zusammenhang mit Ἔρως Plat. Crat. 398d u. Cumont 347/9: Eroten auf Sarkophagen als heroisierte Seelen). – H. u. Heroine sind nach der ar-

chäologischen u. der literarischen Überlieferung große Tote, die an ihrem Grab von ihrer Sippe, ihren Nachkommen u. ihrem Stamm kultisch verehrt wurden. Man kann sie geradezu als Totenkultempfänger bezeichnen. Das Entscheidende war das Grab des großen Toten (Liste der H.gräber u. ihre geographische Verteilung bei Pfister 627/43; ebd. Reg. 675 s. v. Grab der H.). Der Kult der H. unterschied sich deutlich vom Kult der Götter. Die H. sollten als ,Väter', nicht als ,Herren' wie die Götter geehrt werden (Philostr. vit. Apoll. 4, 31; Eitrem, Heroikos 4). Bereits Drakon (um 620 vC.) soll den H.kult erneut eingeschärft haben (Porph. abst. 4, 22; Rohde, Psyche[3] 1, 146/99; ders., Kl. Schriften 2 [1901] 251/3; Farnell 239/325. 361/72; H. Dörrie, Art. Gottesvorstellung: o. Bd. 12, 95/8; zur Frage der Verbindung von mykenischem Totenkult u. dem Kult der H. in archaischer Zeit Hemberg aO.; zurückhaltend M. Landfester: Gnomon 55 [1983] 75f). Für die Griechen hatte der Tod verwandelnde Kraft; er führte den Betreffenden zu einem höheren Leben. In diesem Zustand der Erhöhung vermochte der Tote auch auf die Lebenden einzuwirken (Plat. leg. 11, 927a; W. F. Otto, Die Manen [1958]). Die Dynamis des H. war zunächst an sein Grab gebunden. Sie wurde in ihrer Wirkung als ambivalent erlebt, als segen- u. fluchbringend. Bald erscheinen die H. als jung, schön u. freundlich, als ἀποτρόπαιοι, ἀλεξίκακοι u. als Retter (Deneken 2479f. 2481f; Eitrem, H. 1112/6), bald als unheimlich u. als Bringer von Unheil (Babr. fab. 63, 7/12; Athen. dipnos. 11, 461C; Hesych. lex. s. v. κρείττονας [2, 528 Latte]; Deneken 2477f; Eitrem, H. 1116/8; Kornhardt 2664, 36/51). In dieser rational nicht auflösbaren Wirkung gleichen sie selbständigen Numina, bleiben aber diesen gegenüber ortsgebunden (Rohde, Psyche[3] 1, 159/63). Damit waren sie gegenüber den Göttern in ihrer Segens- u. Fluchwirkung örtlich eingeschränkt. Einzelne H. der mythischen Zeit galten vor allem als segenbringend. Deshalb suchte man auch von außerhalb, sich ihrer Gebeine zu bemächtigen (zu Translationen Herodt. 1, 67f u. ö.; Pfister Reg. s. v. Translation). Wie zu vermuten ist, haben bereits einzelne Adelsgeschlechter der vorhomerischen Zeit Gräber der Vorzeit als die Ruhestätte ihrer mythischen Stammväter verehrt (zur Vorstellung des Archegeten Speyer, Genealogie 1146/80). Diese Stammväter, die einen Totenkult u. damit heroische Ehren empfingen, galten ihren Nachkommen als Menschen, die durch Gestalt u. Kraft die übrigen Sterblichen überragt haben (zur übermenschlichen Größe Eitrem, Heroikos 53/6; P. Von der Mühll, Der große Aias, Progr. Basel [1930] bzw. ders., Ausgew. Kl. Schriften [Basel 1976] 435/72). Infolge der homerischen Epen erlangten viele ursprünglich ortsgebundene H. panhellenische Bedeutung auch im Kolonialgebiet, wo es H.gräber aus mythischer Vorzeit mit Sicherheit nicht gab (Hinweis A. Dihle). Das Wesen u. Wirken eines H. versuchten die Griechen vor allem durch die mythische Vorstellung göttlicher Abstammung zu deuten: Ein Elternteil war ein Gott oder, seltener, eine Göttin (H. Usener, Kl. Schriften 4 [1912/13] 259/306; A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 42: cum humano genere concubitus [scil. deorum] mortalisque ex inmortali procreatos; Speyer, Genealogie 1156/60). Diese mythische Anschauungsform blieb bis in die Spätantike lebendig (Colpe 28f). Oft soll der H. im Schoß seiner Mutter oder im frühesten Kindesalter verfolgt worden sein (G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes. Kyros u. Romulus [1964] bes. 125/49; zum Verlauf des H.lebens Radermacher 119f). Sein Schicksal erscheint infolge der Schwere der erduldeten Leiden als tragisch u. bot den geeigneten Stoff für die Tragödie. Die Überlieferungen über mythische u. geschichtliche H. beruhen teils auf tatsächlichen Erfahrungen mit Menschen, die mit außergewöhnlichen Fähigkeiten u. Kräften begabt waren, also den sog. göttlichen Menschen (Bieler; Betz; W. Speyer, Der numinose Mensch als Wundertäter: Kairos NF 26 [1984] 129/53), teils auf dem Totenglauben u. dem Ahnen- u. Seelenkult (Rohde, Psyche[3] 1, 146/99; A. Schnaufer, Frühgriech. Totenglaube [1970]) sowie dem Dämonen- u. Geisterglauben (*Geister), teils auf der durch beide Erfahrungsbereiche gespeisten Phantasie des Volkes, der Mythographen u. Dichter (Sage, Legende; O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage u. Aberglauben der Griechen = RGVV 11, 1 [1911]). Hesiod hat die H. als ein eigenes Geschlecht in der Abfolge der fünf Menschengeschlechter gezählt u. ihnen den Platz nach dem dritten, dem ehernen Geschlecht, angewiesen: er nennt es ein göttliches Geschlecht von Helden (op. 156/73 [102f. 174. 190/5 West]). Der H. erschien den Griechen als ein Wesen halb menschlich, halb göttlich (Philostr. her. 16, 4 de Lannoy; Lu-

cian. dial. mort. 3, 2; Himer. or. 9, 10 Colonna). Für die Griechen war die Grenze zwischen Gott u. Mensch nicht scharf gezogen (Empedocl.: VS 31 B 146f; Cic. nat. deor. 2, 62; 3, 39: iam vero in Graecia multos habent ex hominibus deos mit Beispielen; Rohde, Psyche[3] 1, 183f; D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung u. Erhöhung zu seligem Leben [1970] 3/102). Der H. wurde bereits früh u. nicht selten als Halbgott, ἡμίθεος, semideus, bezeichnet (für den lebenden H. zB. Il. 12, 23 [wohl unecht]; ferner vgl. Hesiod. op. 160; Corn. Labeo: Aug. civ. D. 2, 14, der die semidei von den H. unterscheidet; vgl. Deneken 2465; Rohde, Psyche[3] 1, 152f; in Rom für Caesar verwendet: Dio Cass. 43, 14, 6. 21, 2; Serv. Verg. ecl. 9, 46; für die Kaiserzeit zB. W. Peek, Griech. Vers-Inschr. 1 [1955] nr. 908, 2). Charakteristisch für die Griechen ist der Glaube, daß einzelne H. des Mythos nach einem Leben der Leiden u. der Bewährung zu Göttern geworden sind, wie dies zB. von Herakles, Polyneikes, Asklepios, Ino u. Melikertes angenommen wurde. Ein Sonderfall sind Dionysos u. der thrakische Reitergott Heros (Corpus Cultus Equitis Thracii [Leiden 1979ff]; M. Giacchero, Heros, dio cavaliere dei Traci e il suo culto fra i soldati dell'impero: Scritti sul mondo antico, Gedenkschr. F. Grosso [Roma 1981] 189/223). Die Unsterblichkeit der H. des Mythos, angedeutet in der Ilias (*Entrückung), bezeugt Hesiod (op. 166/71 [102. 193f West]): Die H. weilen auf den Inseln der Seligen. Auch nach der Meinung Heraklits überleben die Seelen tugendhafter H. den Tod (VS 22 B 25. 27. 63). Die H. stehen aufgrund ihrer ursprünglich menschlichen Natur ihren Verehrern innerlich näher als die Götter. Diese Tatsache zeigt sich in der persönlichen Bindung u. Frömmigkeit ihrer Verehrer. So lebt der Winzer in Philostrats Heroikos geradezu mit dem H. Protesilaos zusammen (Eitrem, Heroikos 10/21). Die Angehörigen einer Familie, die durch politische Macht oder durch ihre geistig-seelischen Fähigkeiten herausragte, verehrten als den Urheber u. Garanten ihrer Vorzugsstellung den Archegeten ihres Geschlechtes als H. Dies gilt für die adeligen Geschlechter der Griechen insgesamt, aber auch für die Geschlechter, in denen die Sehergabe, die Sanges- u. Heilkunst, ein Handwerk oder eine Technik erblich waren. So verehrten die Melampodiden Melampus, die Homeriden Homer, die Asklepiaden Asklepios, die Handwerker Daidalos als ihren spezifischen H. (zu Kultur-H. Thraede 1197/9; ferner Speyer, Genealogie 1177/80; U. Kron, Die zehn attischen Phylen-H. [1976]). Unter diesen eponymen H. befindet sich eine große Anzahl später erfundener Namen. Auch von den mythischen Gründer-H. sind einige in der Folgezeit erdichtet worden. Gefälscht sind die Inschriften mythischer H. auf Weihgeschenken in der 99 vC. von Timachidas verfaßten Lindischen Anagraphe (FGrHist 532 B 1f; J. Forsdyke, Greece before Homer[2] [London 1957] 44/6). – Unter den durch Mythos u. Sage überlieferten H. verbergen sich auch ehemalige Götter u. Dämonen (Farnell 19/52; H. v. Geisau, Art. Helene: KlPauly 2 [1967] 989/91; H. Hommel, Der Gott Achilleus: SbHeidelberg 1980 nr. 1).

b. Rom. Die Römer haben Namen u. Begriff des H. von den Griechen zusammen mit deren Mythen, Sagen u. der epischen u. tragischen Dichtung übernommen (Kornhardt 2661/6; zu lar als gelegentlicher Übersetzung von ἥρως W. Hübner: ThesLL 7, 2, 965, 4/7). Die Vorstellung konnte in Rom so schnell Wurzeln fassen, weil es hier wie in Griechenland seit früher Zeit einen ausgebildeten Totenkult gab. Die Römer sahen aber weniger den einzelnen Toten in seiner Vereinzelung; vielmehr ging nach römischer Vorstellung der Tote in einen entpersönlichten, übermenschlichen Zustand über: Die einzelnen Toten wurden zu den Di manes (Varro: Aug. civ. D. 8, 26; W. Schwering, Art. divus: ThesLL 5, 1, 1650, 6/11). Deshalb konnte in Rom aus dem Totenkult kein H.glaube entstehen (F. Bömer, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom [1943] 47/9). Andererseits hat die griech. H.vorstellung der Sage von der trojanischen Abkunft der Römer (Aeneassage) u. der Juliergenealogie einen weiten Wirkungsbereich eröffnet (Speyer, Genealogie 1193/6; W. Suerbaum, Hundert Jahre Vergil-Forschung: ANRW 2, 31, 1 [1980] 120 s. v. Held). Romulus wurde nach einer Tradition vom H. zum Gott; ebenso *Aeneas (vgl. die oft bezeugte Bedeutung von divus: ein Mensch, der zu einem Gott geworden ist; Serv. Verg. Aen. 5, 45; Schwering aO. 1649, 39/66. 1650, 79f).

II. Personen der geschichtlichen Zeit als Heroen. Die H.vorstellung der mythischen Zeit lebte in geschichtlicher Zeit weiter. Familien u. Städte verehrten die angeblichen Gräber u. Reliquien ihrer mythischen Archegeten u. *Gründer (Rh. N. Thönges-Stringaris, Das griech. Totenmahl: AthMitt 80 [1965]

1/99, bes. 48/54). Bereits in archaischer Zeit entwickelte sich der Glaube, daß Leistung für die Gemeinschaft, Frömmigkeit u. Sittlichkeit ein seliges Leben nach dem Tod erringen helfen (E. Norden im Komm.^{3} [295/300] zu Verg. Aen. 6, 637/65). In den Mysteriengemeinschaften wurde gelehrt, daß nur der rituell-kultisch Eingeweihte die Unsterblichkeit erringen werde. So erwarteten seit archaischer Zeit viele, an den Ort zu gelangen, an dem die H. bereits glücklich lebten, zum Elysium oder zu den Inseln der Seligen. Alle, die an eine derartige Unsterblichkeit glaubten, glaubten damit auch an die H. u. an die Möglichkeit, selbst zumindest nach ihrem Tod zu einem H. aufzusteigen (C. de Heer, Μάκαρ, εὐδαίμων, ὄλβιος, εὐτυχής [Amsterdam 1969]). Unsterblichkeitserwartung u. Kult der großen Toten des Mythos u. der Geschichte haben sich gegenseitig beeinflußt. Das Gleiche gilt für die Vorstellungen vom göttlichen Menschen (Bieler; Schottroff; Betz), vom Gottkönig (Fears) u. vom H. Die Könige des Hellenismus erhielten aber keine heroischen, sondern göttliche Ehren (M. P. Nilsson: Gnomon 29 [1957] 214f; S. R. F. Price, Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia minor [Cambridge 1984] 32/6; zur Vergöttlichung vgl. zB. Varro gent. pop. Rom. frg. 16 Fraccaro: Aug. civ. D. 18, 8; F. v. Hiller, Art. Thera: PW 5A, 2 [1934] 2297. 2299; A. D. Nock, Deification and Julian: JournRomStud 47 [1957] 115/23; *Consecratio II; F. Cumont, Afterlife in Roman paganism [New York 1959] 110/24; *Herrscherkult). Außergewöhnliche Umstände des Todes führten oftmals zur Heroisierung, so der plötzliche Tod durch den Blitz (W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1124f) oder in Ägypten durch *Ertrinken im Nil (zu Antinoos u. a. A. Hermann: o. Bd. 6, 375/80. 392/6). Auch der Tod im Kampf gegen den Landesfeind, wie die Perser, konnte zur Heroisierung führen (Thucyd. 2, 34; 3, 58, 4; Paus. 1, 32, 4; Rohde, Psyche^3 2, 349; W. Kierdorf, Erlebnis u. Darstellung der Perserkriege [1966] 24f; vgl. Verg. Aen. 6, 660: hic [d. h. im Elysium] manus ob patriam pugnando vulnera passi; Lattimore 97. 238). – Die Bewunderung der Griechen für körperliche Kraft u. Schönheit ließ die großen Athleten als Nachfahren der epischen H. erscheinen (Philippos v. Kroton, um 520: Herodt. 5, 47, 1f oder Euthymos aus Lokroi: Plin. n. h. 7, 152; Farnell 422/6). Noch im 2. Jh. nC. galt der gewaltige Böoter Sostratos als ein zweiter Herakles (Lucian. Demon. 1). – Besondere Frömmigkeit konnte zur Heroisierung führen. Förmliche Beschlüsse wurden darüber gefaßt wie auf Thera (IG 12, 3, 864 u. a.: ἀφηρωισμός; Usener 249f). Bestimmte Mysten, die in der Forschung bald als orphisch, bald als dionysisch oder pythagoreisch bezeichnet werden, wurden nach ihrem Tod heroisiert (G. Zuntz, Persephone [Oxford 1971] 275/393). Überhaupt galt die relative Nähe des einzelnen zu den Göttern als Maßstab für die Heroisierung. Die Priester, die Dichter-Seher, die Weisen u. Kulturschöpfer, also alle jene, die ihre Kenntnisse infolge von Inspiration u. Offenbarungsempfang den Göttern verdankten, konnten zu H. werden (Verg. Aen. 6, 661/3: im Elysium sind quique sacerdotes casti, dum vita manebat, / quique pii vates et Phoebo digna locuti, / inventas aut qui vitam excoluere per artis; Hor. carm. 4, 8, 25f; Namensliste bei Farnell 421/6; zu den heroisierten Philosophen A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 43: venerari Epicurum; Boyancé 231/327. 389/93; Cumont 262/4). Dazu kommen die Gesetzgeber (Lykurg in Sparta: Herodt. 1, 65; Farnell 424f; Diokles in Syrakus: Diod. Sic. 13, 35; die ‚Logades' in Phigaleia: Paus. 8, 41, 1; ferner vgl. Iambl. vit. Pyth. 172) u. vor allem die geschichtlichen Gründer, die in einer Kolonie eine Stadt angelegt haben (T. J. Cornell, Art. Gründer: o. Bd. 12, 1139/45). Zu den Gründern treten andere politische u. soziale Wohltäter (Verg. Aen. 6, 664: quique sui memores alios fecere merendo). Auf den H.glauben der geschichtlichen Zeit scheint das Orakel v. Delphi Einfluß genommen zu haben (Plat. resp. 4, 427bc; Rohde, Psyche^3 1, 161_1. 177/82; einschränkend J. Fontenrose: Gnomon 55 [1983] 264). – Seit hellenistischer Zeit wurde die H.vorstellung mehr u. mehr auf Privatpersonen ausgedehnt, vor allem in Thessalien, Böotien, Thera, Kleinasien (Rohde, Psyche^3 2, 358/62; Lattimore 97f; ebd. zu der Formel ἥρως χρηστὲ χαῖρε u. 99 zu ἡρῷον im Sinn von Grab; ferner vgl. H. Wiegartz, Kleinasiatische Säulensarkophage [1965] 65 u. Reg. s. v. Heroon; G. Mihailov, Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae 1^2 [Serdicae 1970] 461 s. v. ἥρως). Ἀφηρωΐζεσθαι wurde in dieser Zeit oft wie ἀποθεοῦσθαι synonym mit sterben, ἀποθνήσκειν, gebraucht (Ditt. Or. nr. 611 mit Anm. 6; J. Keil/A. v. Premerstein, Bericht über eine Reise in Lydien u. der südl. Aiolis = DenkschrWien 53, 2 [1908]

85 nr. 183, 2f; Habicht 179f62). Zahlreiche Inschriften sprechen seit dem 3. Jh. vC. von Heroisierung, die oft nur eine mehr u. mehr formelhaft werdende Ehrung der Lebenden für Angehörige, oft auch für Jüngstverstorbene war (A. Maiuri, Iscrizione della fratria degli Artemisi: Studi romani 1 [1913] 21f. 326f; W. Seston, L'épitaphe d'Eutychos et l'héroisation par la pureté: Hommages J. Bidez/F. Cumont [Bruxelles 1949] 313/22; Testament der Epikteta aus Thera: IG 12, 3, 330; Boyancé 330/47; H. Bellen, Art. Epikteta: KlPauly 2 [1967] 312f). Herodes Atticus erhob seine Frau Annia Regilla (gest. um 160) zur Heroine (Marcell. Sid. Epigramm im Triopion: H. Kammerer-Grothaus, Der Deus Rediculus im Triopion des Herodes Atticus: RömMitt 81 [1974] 131/252, bes. 240/5). Die röm. Sarkophagplastik deutet die Heroisierung des Verstorbenen an, so vor allem durch den clipeus (K. Schauenburg, Die Lupa Romana als sepulkrales Motiv: JbInst 81 [1966] 261/309; R. Winkes, Clipeata imago, Diss. Gießen [1969] 81/3. 87/92). In der Kaiserzeit sprechen Dichter u. Grabepigramme davon, daß die Seele des Toten von den H. im Jenseits empfangen wird (Ovid. am. 3, 9, 61/6; Culex 260/91; Stat. silv. 5, 1, 253/7. 3, 284/7; Carm. Epigr. Lat. 423, 3f; 1165, 1/4 Bücheler). – Infolge der Hellenisierung Roms versuchten einzelne Schriftsteller den H. der Griechen u. Trojaner römische H. an die Seite zu stellen. So wurden die militärischen u. politischen Helden der röm. Geschichte zu H. (E. Norden im Komm.[3] [312/46] zu Verg. Aen. 6, 752/886; Culex 361/71; Sil. Ital. 13, 806/30: römische Heroinen). Sie waren die großen Vorbilder für das röm. Volk (Cic. Sest. 143: imitemur nostros Brutos Camillos Ahalas Decios Curios Fabricios Maximos Scipiones Lentulos Aemilios; *Exemplum).

III. Aufgaben der Heroen. Mythische Überlieferungen preisen einzelne H. als Wohltäter der Menschheit. H. wie *Herakles, Theseus, Phorbas u. Jason sollen *Drachen, Schlangen u. Ungeheuer beseitigt haben (Diod. Sic. 4, 1, 4/7; 5, 58). Als Wohltäter empfand man auch die Kultur-H. (s. o. Sp. 865f). Die Vorstellung vom *Euergetes, Soter u. Conservator blieb mit den H. verknüpft (Plut. fac. orb. lun. 30, 944 CD). Der H.kult brachte nach antikem Glauben den Verehrern in den Nöten des Lebens Nutzen. Die Art der Hilfe nach dem Tod entsprach seinem Handeln zu Lebzeiten (Max. Tyr. diss. 9, 7 [109f Hobein]; Köhler 16f). Die zahlreichen Nachrichten von der Hilfe einzelner H. für ihre Verehrer können nach dem Tätigkeitsfeld, in dem sich der einzelne H. ausgezeichnet hat, geordnet werden. H. der archaischen u. der geschichtlichen Zeit wachen über ihren Gründungen, Städten u. Kolonien (Diod. Sic. frg. 37, 11 [566f Dindorf/M.]; *Gründer; Leschhorn 367/72. 374/86). Der Gründer-H. ruht oft im Mittelpunkt seiner Stadt, ein Brauch, der bis in die christl. Zeit erhalten geblieben ist (Ch. Picard, Les ‚hérôa' de l'agora thasienne: RevArch 6e sér. 17 [1941] 100f; s. u. Sp. 870f). Das H.grab diente als Unterpfand des Segens für eine Stadt u. des Fluches für den Landesfeind (Grab des Ödipus in Athen: Sophocl. Oed. Col. 621/8; Pfister 1, 107/24; 2, 560f u. Reg. s. v. Ödipus; Grab des Eurystheus in Athen: Eur. Heraclid. 1026/44; Schmid/Stählin 1, 2, 408₄; Bieler 1, 112₂₉). Einzelne H. wurden zu Schlachtenhelfern. Auch diese Vorstellung haben die Römer von den Griechen übernommen (Speyer, Hilfe 60/70). Andere, die sich zu Lebzeiten als Heiler u. Ärzte ausgezeichnet hatten, wurden zu Heil-H. (*Asklepios; Croon 1200/16). Die Dioskuren, Nausithoos u. Phaiax, Schedios u. Epistrophos wurden zu Schützern der Seefahrer (S. Eitrem, H. der Seefahrer: SymbOsl 14 [1935] 53/67). In Naturkatastrophen nahm man Zuflucht zu H., die nach dem Mythos die schädlichen Mächte der Natur bezwungen hatten, wie Aristaios oder Aiakos (Farnell 403. 408 s. v.; W. Fiedler, Antiker Wetterzauber [1931] 5/10: ‚Der H. als Wetterzauberer'; Speyer, Gewitter aO. 1134). Zum Empfang der gottgefälligen Seelen im Jenseits durch die H. s. o. Sp. 869; zur H.verehrung Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Sp. 103/5.

B. Christlich. I. Ähnlichkeiten u. Unterschiede zwischen Heroen u. Heiligen. Inwieweit die christl. Heiligen u. ihre Verehrung mit den H. u. dem H.kult zusammenhängen, ist in der Forschung umstritten. Parallelen u. Analogien sind aber keineswegs zu verkennen; sie drängten sich bereits in der Spätantike Heiden u. Christen auf. In einzelnen Fällen ist auch tatsächliche Kultnachfolge zu belegen (s. Sp. 873/5). Zwischen dem Heroon u. dem Martyrium oder der confessio martyris dürfte ein unmittelbarer Zusammenhang bestehen (A. Grabar, Martyrium ou ‚vingt ans après': CahArch 18 [1968] 242f). Konstantin ließ sich als Gründer Kpels in der Mitte der

Stadt wie ein antiker Gründer-H. bestatten (J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 370f). Bei den Parallelen zwischen H. u. Heiligen ist aber nachdrücklich auf den grundsätzlichen Unterschied in der *Gottesvorstellung bei Heiden einerseits, Juden u. Christen andererseits hinzuweisen. Während der H. aus eigener Kraft ähnlich einem Gotte wirkt, bleibt der Heilige, jedenfalls nach der Auffassung der Kirchenschriftsteller, in seinem charismatischen Handeln ganz vom Wirken des transzendenten Gottes abhängig (zB. Aug. civ. D. 22, 10), mag auch das christl. Volk darüber oft anders gedacht haben. Zwischen dem H. u. dem Heiligen bestehen insofern Gemeinsamkeiten, als einzelne H. wie die christl. Märtyrer, Bekenner u. Asketen durch Leiden u. Bewährung zu ihrer ‚Apotheose' gelangt sind (Lucius/Anrich 35/42). Wie einzelne H. des Mythos Drachen u. Ungeheuer besiegt haben sollen, so die Heiligen die dämonisch aufgefaßten Mächte der Sünde u. der Gottesfeindschaft (ebd. 42/8; *Gottesfeind; J. Auer, Art. Militia Christi: DictSpir 10 [1980] 1210/23). Diese dämonischen Mächte werden in der Hagiographie bald spiritualisiert, etwa als Laster gedeutet, bald aber konkret aufgefaßt, so daß einzelne Heilige wie H. des Mythos als Kämpfer gegen Drachen u. dämonische Naturgewalten erscheinen (s. u. Sp. 874f). Einen eigenen Punkt der Auseinandersetzung bildeten die zu Göttern aufgestiegenen H., vor allem ihre Abstammung (Greg. Naz. or. 43, 3 [PG 36, 497f]; Eznik v. Kolb, Wider die Irrlehren 1, 25 [BKV² 57, 76]; Theodrt. affect. 8, 12/28 [SC 57, 2, 314/9]) u. ihre Wunder (Aug. civ. D. 22, 10; Aen. Gaz. Theophr. 63 Colonna). Herakles wurde von Heiden als die Idealgestalt sittlichen Strebens Christus gegenübergestellt (F. Pfister, Herakles u. Christus: ArchRelWiss 34 [1937] 42/60; A. J. Malherbe, Art. Herakles: o. Sp. 559/83). Augustinus hingegen hielt den Märtyrer Fructuosus für einen größeren H. als Herakles (serm. 273, 6, 6 [PL 38, 1250f]). Heidnische Apologeten versuchten mit dem Hinweis auf die großen H. des Mythos u. ihre Taten die Märtyrer u. ihre wundertätigen Gräber in ihrer Bedeutung einzuschränken (Aug. civ. D. 22, 10). Die christl. Apologeten griffen vor allem die vergöttlichten H. an u. stellten im Anschluß an antike Kritiker wie Apollodor (de deis) u. den Pontifex Scaevola (Varro Curio de cult. deor. frg. 5 = ant. rer. div. 1 app. 5 [37 Cardauns]: Aug. civ. D. 4, 27) die ursprüngliche menschliche Natur fest (Athenag. leg. 29f; Orig. c. Cels. 3, 22 [SC 136, 50]; Clem. Alex. protr. 2, 30, 1/7; Eus. theoph. syr. 2, 8 [GCS Eus. 3, 2, 82*f]; Tert. nat. 2, 7, 1; Lact. inst. 1, 15, 23/6 [CSEL 19, 1, 59f]; Aug. serm. 273, 3, 3 [PL 38, 1249]; Geffcken, Apol. 225f). Auf die Nähe von H.glauben u. Toten- sowie Dämonenglauben (*Geister) weist Origenes hin (c. Cels. 8, 7 [SC 150, 190f]; vgl. Greg. Naz. or. 25, 2 [PG 35, 1200 C]). Gregor v. Naz. kontrastiert die christl. Erziehung, die Basileios zuteil geworden ist, mit der Erziehung der H. beim Kentauren *Chiron (or. 43, 12 [PG 36, 509 B]). Gegen den Kult der H. u. der H.gräber wendet sich Clemens v. Alex. (protr. 3, 40, 1f. 44, 4/45, 5; die letzte Stelle zitiert Cyrill. Alex. c. Iulian. 10 [PG 76, 1028f]). Quodvultdeus hält die heroischen Gestalten des AT von Jephta, Barak, Samson u. Samuel für größer als die H. Roms, Torquatus, Mucius Scaevola u. Curtius (prom. 2, 37 [CCL 60, 106]). – Wenn im Mythos H. als Gefährten eines Gottes erscheinen, so ähneln ihnen hierin die Apostel u. Schüler des *Gottessohnes Jesus Christus. Auch unter den antiken H. waren Priester, Seher u. Propheten. So gab es auch phänomenologische Übereinstimmungen zwischen einzelnen H. u. den Gerechten des AT, die als Vorläufer der christl. H. in der Kirche verehrt wurden, wie den Patriarchen als den großen Persönlichkeiten der Vorzeit, die mit Gott Umgang pflegten u. als Stammväter, Archegeten, u. als Gründer gewirkt haben sollen, oder mit den Helden der Richterzeit. Ferner können die H. als die großen Identifikationsgestalten der Heiden in ihren Funktionen den jüd. u. christl. Heiligen verglichen werden; denn auch diese wurden als Heiler, Wundertäter, Retter, Wohltäter, Bewahrer u. Gründer verehrt. Heiden u. Christen empfanden gewisse Ähnlichkeiten zwischen dem Begründer des Christentums u. einzelnen mythischen H., an erster Stelle *Asklepios u. *Herakles (s. o. Sp. 871), dann mit Orpheus (V. Buchheit, Gesittung durch Bekehrung: WürzbJbb NF 9 [1983] 182) u. selbst mit Jason, in dessen Namen wie im Namen Jesus das Wort heilen, ἰᾶσθαι, mitgehört wurde (J. Leipoldt, Von Epidauros nach Lourdes [1957] 255_{93}; R. u. M. Hengel, Die Heilungen Jesu u. medizinisches Denken: A. Suhl [Hrsg.], Der Wunderbegriff im NT = WdF 295 [1980] $338f_2$). Kelsos u. Origenes äußerten sich in gegensätzlicher Weise ferner zu Aristeas v.

Prokonnesos, dem Hyperboreer Abaris, dem H. v. Klazomenai, Kleomedes v. Astypalaia, Antinoos u. a. (Orig. c. Cels. 3, 26/37 [SC 136, 60/90]). – Nicht nur zeichnete einzelne H. u. Heilige die heilende Kraft aus (Croon). H. u. Heiliger halfen in den Nöten des Alltags, wie bei der Seefahrt (*Dioskuren) u. der Reise (Theodrt. affect. 8, 63 [SC 57, 2, 333]), im Kampf gegen den Landesfeind (Greg. Nyss. Theod. mart.: PG 46, 737A; Theodrt. affect. 8, 39 [323]; Lucius/Anrich 199/251; F. Graus, Der Heilige als Schlachtenhelfer: Festschr. H. Beumann [1977] 330/48; Speyer, Hilfe 74/7). Das Grab u. die Reliquien eines Heiligen sicherten eine Stadt in gleicher Weise wie die Überreste eines H. (Balae. or. 11 [BKV² 6, 97]; Joh. Chrys. coemet. 1 [PG 49, 393]; Theodrt. affect. 8, 10. 39 [313. 323]; in Rom: Petrus u. Paulus statt Romulus u. Remus; Leo I serm. 82, 1 [CCL 138A, 508f]; H. J. Krämer, Die Sage von Romulus u. Remus in der lat. Literatur: Synusia, Festschr. W. Schadewaldt [1965] 379; A. M. Orselli, L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana [Bologna 1965] 91/6; in Nola Felix: zahlreiche Gedichte des Paulinus v. Nola; Orselli aO. 46/51; ferner Vit. Fulg. Rusp. 65 [PL 65, 150]). Wie einzelne H. vermochten viele Heilige über die unbelebte u. die belebte Natur zu gebieten (C. G. Loomis, White magic [Cambridge, Mass. 1948] 27/50. 143/67; *Gewitter; *Hagel). – Wie die H. nach einem Leben der Bewährung u. des Leidens zu den Inseln der Seligen oder ins Elysium gelangt sein sollen, so die Märtyrer u. Asketen in den Himmel. Einzelne H. sollen auch ins Jenseits entrückt worden sein. Ganz Entsprechendes wird auch von atl. Gerechten u. christlichen Heiligen überliefert (G. Strecker, Art. Entrückung: o. Bd. 5, 465/75).

II. Heilige als Erben eines Heroen? Als erster hat H. Usener versucht, den Nachweis zu erbringen, daß einzelne Heilige der Legende an die Stelle eines Gottes oder H. getreten sind (Legenden der hl. Pelagia [1879]). Ihm folgten u. a. A. Dillmann, A. Wirth, J. Rendel Harris, L. Deubner, H. Grégoire, E. Lucius (zusammenfassend P. Saintyves, Les saints successeurs des dieux [Paris 1907]; vgl. A. Ehrhard, Die griech. Martyrien [1907] 25f; J. C. Lawson, Modern Greek folklore and ancient Greek religion [Cambridge 1910] 615 s. v. saints). Gegen übereilte Gleichsetzungen christlicher Heiliger mit Göttern u. H. haben die Bollandisten, vor allem Delehaye 140/201; ders., Les origines du culte des martyrs² = Subs. hag. 20 (Bruxelles 1933) 404/11, u. Ehrhard aO. 7/10 berechtigte Einwände vorgebracht. Ihre Kritik wurde in der Folgezeit bestätigt (M. Hamilton, The pagan element in the names of saints: AnnBritSchoolAth 13 [1906/07] 348/56; G. Anrich, Hagios Nikolaos 2 [1917] 502/9; Geffcken, Ausg. 234/7. 323/6; H. Herter, Art. Tychon 1: PW 7A, 2 [1948] 1700; J. Moreau, Zur Passio der hl. Drillingsbrüder: JbAC 3 [1960] 134/40; B. Kotter, Art. Phokas: LThK² 8 [1963] 481; Th. Baumeister, Martyr invictus [1972] 14f). Die Verdrängung eines Gottes oder H. durch einen Heiligen darf nur dann als gesichert gelten, wenn erwiesen ist, daß die Ortslegende, der örtliche Kult u. der Festtag des Heiligen mit dem Mythos, dem Kult u. Festtag des Gottes oder H. übereinstimmen (H. Dörrie, Art. Agatha: o. Bd. 1, 183). Diese Aufgabe erfordert für jeden Heiligen, bei dem eine Kultnachfolge zu vermuten ist, eine gesonderte Untersuchung. Der Einfluß der H.überlieferung auf einen Heiligen u. seinen Kult kann sehr verschieden erfolgt sein. Einige bibliographische Hinweise seien gegeben: *Agatha, *Agnes; zum antiken u. christl. *Hippolytos B. de Gaiffier, Études critiques d'hagiographie et d'iconologie = Subs. hag. 43 (Bruxelles 1967) 99f; zu Nestor, dem Märtyrer Nestor u. Demetrios v. Thessalonike H. Mühlestein, Jung Nestor, jung David: AntAbendl 17 (1971) 173/90; zu Ödipus G. Zuntz, Ödipus u. Gregorius. Tragödie u. Legende: ebd. 4 (1954) 191/203; zu Protesilaos, Sarpedon u. Thekla L. Radermacher, Hippolytos u. Thekla = SbWien 182, 3 (1916) 51/69 u. ä.; einschränkend B. Kötting, Peregrinatio religiosa² (1980) 143f. – Der Mythos von Orpheus hat nachgewirkt (H. Delehaye, Passio S. Mammetis: AnalBoll 58 [1940] 126f; F. Halkin, Un émule d'Orphée. La légende grecque inédite de S. Zosimé martyr d'Anazarbe en Cilicie: ebd. 70 [1952] 249/61), ebenso der Danaemythos (A. Hermann, Art. Danae: o. Bd. 3, 570f) u. der Dioskurenmythos (W. Kraus, Art. Dioskuren: o. Bd. 3, 1134/8). Beziehungen bestehen zwischen dem Reiter-H. Bellerophon, dem thrakischen Reitergott Heros u. Reiter-Heiligen (O. Volk, Art. Theodoros v. Euchaïta: LThK² 10 [1965] 39f; E. Doblhofer im Komm. [205f] zu Rutil. Nam. 1, 449/52; C. Belting-Ihm, Art. Heiligenbild: o. Sp. 89/92). Von hier laufen auch Linien zu hl. Drachentötern (J. B. Aufhauser,

Das Drachenwunder des hl. Georg [1911] 239₁ nennt über 50 Drachen-Heilige; Peterson, HTh 112/30; H. Delehaye, Les légendes grecques des saints militaires [Paris 1909] 115/7; A. A. Barb, Der Heilige u. die Schlangen: MittAnthropGesWien 82 [1953] 18/21; R. Merkelbach, Art. Drache: o. Bd. 4, 245f; *Horos). – Heilige des AT u. christliche Heilige nahmen im Tierkreis die Stelle von Göttern u. H. ein (W. Hübner, Zodiacus Christianus. Jüdisch-christliche Adaptationen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart [1983] 213/26).

III. Der christl. Gebrauch des Wortes Heros. Augustinus hätte gern den Begriff H. für die christl. Märtyrer verwendet, wenn, wie er bemerkt, dies dem Sprachgebrauch der Kirche nicht widersprochen hätte. In seiner etymologischen Ableitung bringt er das Wort H. mit Hera zusammen, spricht von ihrem Sohn namens H. u. lehnt sich an die stoische Etymologie Hera-ἀήρ, ,Luft', an. Wie er bemerkt, wohnen die H. in der Luft zusammen mit den Dämonen (vgl. Varr. ant. rer. div. frg. 209. 226 Cardauns), werden aber von den Märtyrern, den wahren H., überwunden (civ. D. 10, 21; J. den Boeff, Some etymologies in Augustine: VigChr 33 [1979] 242/59, bes. 250/2; von Augustinus hängt Isid. orig. 8, 11, 98 ab). Seltener wurde der Begriff H. auf Heilige angewendet. Einzelne Kirchenschriftsteller wie Quodvultdeus (prom. 2, 37 [CCL 60, 106]) u. christliche lat. Dichter nennen unheilige u. heilige Personen des AT, wie Nemrod, Jephta, Barak, Samson, Samuel oder Moses H. (Kornhardt 2663, 68f; 2664, 7/13), u. christl. Heilige (ebd. 2663, 75f. 78f. 83f; 2664, 14/22). Auch in christlichen Grabinschriften begegnet das Wort: SupplEpigrGr 1 (1923) nr. 453, 1 (4. Jh., Phrygien); A. C. Bandy, The Greek Christian inscriptions of Crete (Athen 1970) nr. 45, 3 (ergänzt); ILCV 66, 1 (4. oder 5. Jh.), von einem vornehmen Feldherrn; 1097, 5 (8. Jh.), von einem Bischof.

IV. Heros bei Manichäern u. Gnostikern. Die Manichäer bezeichneten Adam als den ersten H. (Aug. mor. Manich. 2, 19, 72 [PL 32, 1375]). Der Gnostiker Iustinus stellte Herakles als Propheten neben Moses u. Jesus (Hippol. ref. 5, 26, 27f; 10, 15, 6f [GCS Hippol. 3, 131. 277]). Einen Kult geschichtlicher H. mit Einschluß der Gestalt Jesu Christi übten die Karpokratianer; sie verehrten neben ihm Homer, Pythagoras, Platon, Aristoteles u. andere Weise im Bild (Iren. haer. 1, 25, 6 [SC 264, 344]; Aug. haer. 7 [PL 42, 27]).

H. D. Betz, Art. Gottmensch II (Griechisch-römische Antike u. Urchristentum): o. Bd. 12, 234/312. – L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des ,göttlichen Menschen' in Spätantike u. Frühchristentum 1/2 (Wien 1935/36). – P. Boyancé, Le culte des Muses chez les philosophes grecs (Paris 1936). – A. Brelich, Gli eroi greci (Roma 1958); dazu H. J. Rose: Gnomon 31 (1959) 385/9. – J. Campbell, The hero with a thousand faces. The basic myth of human life and culture = Bollingen Ser. 17 (New York 1949; dt. Ausgabe 1953). – C. Colpe, Art. Gottessohn: o. Bd. 12, 19/58. – J. H. Croon, Art. Heilgötter (Heilheroen): o. Bd. 13, 1190/232. – F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains (Paris 1942). – M. Delcourt, Légendes et cultes des héros en Grèce (ebd. 1943). – H. Delehaye, Les légendes hagiographiques^4 = Subs. hag. 18a (Bruxelles 1955). – F. Deneken, Art. H.: Roscher, Lex. 1, 2 (1886/90) 2441/589. – Deubner, Feste (1932) 224/9. – S. Eitrem, Zu Philostrats Heroikos: SymbOsl 8 (1929) 1/56; Art. H.: PW 8, 1 (1912) 1111/45. – L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921). – J. R. Fears, Art. Gottesgnadentum (Gottkönigtum): o.Bd. 11, 1103/59. – P. Foucart, Le culte des héros chez les Grecs = MémAcInscr 42 (Paris 1918). – H. v. Geisau, Art. H.kult: KlPauly 2 (1967) 1103/5. – K. Gross, Menschenhand u. Gotteshand in Antike u. Christentum (1985) Reg. s. v. Held. – Ch. Habicht, Gottmenschentum u. griech. Städte^2 = Zetemata 14 (1970). – F. Heiler, Erscheinungsformen u. Wesen der Religion = Religionen d. Menschheit 1 (1961). – Hopfner, OZ Reg. s. v. H. – K. Kerényi, Die H. der Griechen (Zürich 1958); dazu F. Brommer: Gnomon 31 (1959) 737f. – W. Köhler, Omnis ecclesia Petri propinqua: SbHeidelberg 1937/38 nr. 3 (1938) 15/21. – B. Kötting, Art. Euergetes: o. Bd. 6, 848/60. – H. Kornhardt, Art. heros usw.: ThesLL 6, 3 (1936/42) 2661/6. – J. S. Lasso de la Vega, Heroe griégo y santo cristiano (Madrid 1962; ital. Ausgabe Brescia 1968). – R. Lattimore, Themes in Greek and Latin epitaphs = IllStudLangLit 28 (Urbana, Ill. 1942). – H. Leisegang, Der Gottmensch als Archetypos: EranosJb 18 (1950) 9/45. – W. Leschhorn, Gründer der Stadt = Palingenesia 20 (1984). – E. Lucius/G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche (1904). – M. P. Nilsson, Rel. 1^3 (1967). 2^3 (1974). – A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 2 (Oxford 1972) 575/602: The cult of heroes. – F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 1/2 = RGVV 5 (1909/12). – L. Radermacher, Mythos u. Sage bei den Griechen (1938) Reg. s. v.

Held, H. – C. ROBERT, Die griech. Heldensage 1/2 = PRELLER/ROBERT[4]. – ROHDE, Psyche[3] 1/2 Reg. s. v. H. – W. SCHOTTROFF, Art. Gottmensch I (Alter Orient u. Judentum): o. Bd. 12, 155/234. – W. SPEYER, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1145/268; Die Hilfe u. Epiphanie einer Gottheit, eines H. u. eines Heiligen in der Schlacht: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 55/77. – K. THRAEDE, Art. Erfinder II (geistesgeschichtlich): o. Bd. 5, 1191/278, bes. 1194/7. – USENER, Götternamen[2] Reg. s. v. H.

Wolfgang Speyer.

Herrschaft.

Vorbemerkungen. M. Weber beschreibt H. als ‚Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden … Der Tatbestand einer H. ist nur an das aktuelle Vorhandensein eines erfolgreichen anderen Befehlenden … geknüpft' (Soziologische Grundbegriffe: ders., Methodologische Schriften [1968] 336). Für den Begriff H. in der griech. Sprache steht eine Vielzahl von Termini, so ἀρχή, βία, δύναμις, ἐξουσία, ἰσχύς, κράτος, κῦρος. Aristoteles bezeichnet die πολιτική (τέχνη) als jene Regierungsform, die an Stelle von δεσποτεία der Polis angemessen sei (pol. 3, 8, 1279b 16; 3, 14, 1285b 3. 24 u. ö.). Damit ist der Begriff ἀρχή als maßgebliche Bezeichnung für H. ausgewiesen, allerdings in bewußter Absetzung vom privaten Bereich des *Hauses. Bedeutungsnuancen im Sinne von Gewalt, Gewalttätigkeit (βία, ἰσχύς) oder Vollmacht (ἐξουσία) bzw. Vermögen (δύναμις; *Dynamis) erweitern das Bedeutungsfeld von H., wobei κράτος höchste Macht u. κῦρος oberste Entscheidungsgewalt

artikulieren (vgl. E. Simon, Kratos u. Bia: WürzbJb NF 1 [1975] 177/86). – In der lat. Begrifflichkeit stoßen wir ebenfalls auf mehrere Begriffe im Bedeutungsfeld von H., die freilich im politischen Geschehen der Republik vorwiegend nach außen zur Geltung kamen. Während Amtsgewalt durch imperium artikuliert wurde, besagte potestas eher die Verfügungsgewalt u. opes die Machtmittel. Auctoritas u. dignitas weisen auf die Legitimation von Regierungsgewalt, während vis Zwang einschließt, anderseits gratia Wirkmächtigkeit durch Freunde. So macht bereits die differenzierte Terminologie das Spektrum des Bedeutungsfelds von ‚H.' sichtbar, das mit seinen verschiedenen Konnotationen in früheren Artikeln, zB. *Advent, *Auctoritas, *Friede, *Gerechtigkeit, *Gottesgnadentum (Gottkönigtum), seinen Niederschlag gefunden hat. Das dt. Wort H. begegnet schon im Althochdeutschen (herscaph), bezeichnet aber erst seit dem 13. Jh. die hoheitliche Stellung eines Herrn über Untertanen, Sachen oder Gebiete. Tatsächlich haben die Menschen aller Zeiten ihr jeweiliges H.gefüge dadurch sanktioniert, daß sie dieses als Element einer göttlichen bzw. natürlichen Ordnung betrachteten. Die rechtliche Legitimation solcher H.beziehung bestimmt grundlegend das soziale u. politische Gefälle menschlicher *Gesellschaft, während mit der Übertragung des Begriffs auf Gott eine theologisch-universale Dimension aufscheint.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. Die biblische Redeweise von H. ist eingebettet in H.vorstellungen u. -vollzüge des Alten Orients. In dieser Umwelt hatte der H.gedanke eine ambivalente Universalität gewonnen, die neben ihrer konkret irdischen Ausformung eine religiös-überweltliche Grundlage voraussetzte. Damit verknüpfte sich die Erwartung gesamtmenschlichen Heils, u. zwar durchaus im irdischen Sinn.

a. Ägypten, Babylon. Solche Diesseitigkeit herrschaftlichen Heils machte sich schon im Alten Reich Ägyptens entsprechend dem das Gedeihen sichernden Nil geltend. Seine für Land u. Volk Segen spendende Bedeutung gleicht der H. des Pharao, die Amenemhet I (um 2000 vC.) mit der Funktion dieser Lebensader verglich (Pritchard, T.[2] 418f). Unschwer ließ sich daraus der göttliche Charakter solcher H. folgern, sei es durch Angleichung des Pharao an eine Gottheit oder durch die Annahme einer *Epiphanie (J. R. Fears, Art. Gottesgnadentum: o. Bd. 11, 1105/12). – Gegenüber solcher Vergöttlichung, die freilich sein Menschsein nicht völlig ignorierte, erscheint im Prolog des Codex Hammurabi (um 1700 vC.) H. als Auftrag des Gottes Marduk, also in deutlicher Unterordnung. Der irdische König übte seine Macht auf Dauer vom Mittelpunkt der Welt her aus, u. zwar als göttliche Aufgabe; aber nicht Willkür bestimmte seine H., sondern Gerechtigkeit, welche die Wohlfahrt seines Reiches mehrt u. sichert (W. Eilers, Die Gesetzesstele Chammurabis [1932] 54f). Hammurabi erscheint als ‚Schutz der Menschen u. Friedenswahrer', als ‚Hirte seines Volkes', der aufgrund göttlicher Berufung irdisches Königtum verwirklicht u. so die Verschränkung von göttlicher u. diesseitiger H. repräsentiert. Der imperiale Gedanke erfuhr so als Manifestation des Göttlichen eine überweltliche Legitimation (vgl. U. Magen, Assyr. Königsdarstellungen. Aspekte der H., Diss. Frankfurt/M. [1983]). Trotz göttlicher Begründung der Herrschermacht vermochte aber der jeweilige Inhaber nicht unumschränkt zu herrschen. In je unterschiedlicher Weise kamen Ansprüche des Adels oder auch des Volkes zur Geltung; vor allem lastete auf dem Herrscher der Anspruch göttlicher Bestellung, die bei öffentlichem Unglück oder kriegerischen Niederlagen in Zweifel gezogen wurde (Pritchard, T.[2] 436). Von den Sumerern übernahm man den Brauch, Schuld u. Versagen des Königs gegenüber den Göttern einem Stellvertreter anzulasten, der ersatzweise zur Strafe aus dem Land vertrieben wurde (H. M. Kümmel, Ersatzrituale für den hethit. König: Keilschrifturkunden aus Boghazköi 24, 5 [1967] 10).

b. Hethiter. Im kleinasiat. Reich der Hethiter, das seit dem 16. Jh. vC. zu einem bestimmenden Machtfaktor im Osten aufgestiegen war, lag trotz des Motivs göttlicher Abstammung u. Stellvertretung H.befugnis nicht ausschließlich beim König (Labarna). Vor allem den starken Adelskreisen, die eine eigene Vertretung (pankus) hatten, kam Mitspracherecht, aber auch Verantwortung zu, vermutlich wegen ihres kriegerischen Einsatzes. Mit König Suppiluliuma I (um 1380 vC.) steigerte sich die Autorität des Herrschers. Die Übernahme des Titels ‚Großer König' bestätigt eine Angleichung an absolutistische Vorbilder des Orients. Damit erscheint auch hier H. als Ausfluß göttlicher Macht, als Vertretung des Wettergottes. Wohl unter Einfluß

ägyptischer Traditionen wurde ‚Sonne' zum Terminus für ‚Herrscher'; in der ‚Sonnengöttin von Arinna', der obersten Göttin, hat diese Auffassung ihren Ausdruck gefunden (F. Cornelius, Geschichte der Hethiter [1976] 89). Solcher religiöser Aufwertung königlicher H. korrespondierte freilich ein Erwartungsdruck, insofern ihr auch Niederlagen oder Mißernten angelastet wurden, eine Zuweisung, die mit den kultischen Funktionen des Königs zusammenhing. Allerdings erschöpfte sich das religiöse Bewußtsein nicht in der Wechselwirkung zwischen Königen u. Göttern im Sinn der H.sicherung; die Pestgebete des Mursili II (1349/1315?) lassen unter Verweis auf menschliche Schuld das Bewußtsein von einer Obmacht des Göttlichen gegenüber irdischer H. ahnen, wobei Milde u. Gnade als Motive aufscheinen (A. Götze, Die Pestgebete des Mursilis [1930] 206/19).

c. Persien. Eine Aufgipfelung absoluter H. erfolgte schließlich im pers. Königtum, dessen Repräsentant als ‚König der Könige' anerkannt war (H. H. Schaeder, Das pers. Weltreich: ders., Der Mensch in Orient u. Okzident [1960] 48/82). Wie insgesamt im Alten Orient kam auch hier die Interdependenz von Religion u. H. zum Tragen, obwohl den eingewanderten Stämmen der Iraner eine gewisse Eigenständigkeit nicht abzusprechen ist. Die militärische Begründung dieser Macht seit Kyros (gest. 529 vC.) nahm im Vollzug allerdings diktatorische Züge an, auch wenn das Heer als Rückgrat der Regierung mehr durch Masse denn Geschlossenheit imponierte. – H.begründung u. -ausübung standen im Alten Orient in universalem Zusammenhang; sie umfaßten den göttlichen u. irdischen Bereich, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Als Repräsentant der Gottheit eignete dem Herrscher nicht nur unumschränkte Machtfülle, er garantierte geradezu die Wohlfahrt seiner Untertanen. Die Entscheide des Königs galten als Ausfluß von Ahura Mazda, als göttlich inspiriert. Das Recht des Reiches erschien demnach als göttliche Satzung; jeder Rechtsbruch wurde als Verletzung der Sakralsphäre geahndet. Möglicherweise beeinflußte das Weltbild Zarathustras die pers. H.auffassung, zumal dieser Religionsgründer offensichtlich aus der Sippe der Achämeniden stammte. Der von ihm propagierte Widerstreit zwischen Gut u. Böse mündet in einen Triumph der Wahrheit u. des Lichts, der vom irdischen Herrscher verkörpert wird; wie Zarathustra selbst als φωστήρ (‚Lichtbringer') erscheint (Mani Keph. 7, 27), so übernimmt auch der König die gleiche Rolle (eine detaillierte Untersuchung solchen Einflusses am Beispiel einzelner Herrscher bietet M. Moyce, A history of Zoroastrianism = HdbOriental 1, 8, 1, 2, 2 A [Leiden 1982]). Diesem Befund entspricht die Tatsache, daß der pers. König, eingespannt in ein steifes Hofzeremoniell, als Bürge der Reichseinheit galt. Dennoch läßt sich seine H. nicht durchgehend als absolut bezeichnen; ähnlich wie bei den Hethitern war der Kronrat bei staatlichen Angelegenheiten eingeschaltet. Nicht zuletzt stellte das Maß an Tugendhaftigkeit nach Xenophons *Fürstenspiegel, Κυρουπαιδεία, einen hohen Anspruch an den König; er sollte körperlich u. geistig, aber auch moralisch, seine Untertanen übertreffen, ein Leitbild der Monarchie mit idealisierenden Zügen.

II. Israelitisch-jüdisch. a. Altes Testament. Die Lage Israels zwischen den Großreichen des Orients ermöglichte das Eindringen von H.vorstellungen der Umwelt; allerdings ist der Grad solchen Einflusses umstritten. Von seiten angelsächsischer, auch nordischer Forscher hat man auf das allgegenwärtige Schema vom göttlichen Königtum (divine kingship pattern) verwiesen, das auch Israels H.vorstellungen geprägt habe. Ohne ein derartiges Modell auszuschließen, nötigt die Geschichte des Volkes Israel u. sein Jahwe-Glaube zu einer differenzierten Betrachtung (Vorbehalte schon erhoben von M. Noth, Gott, König, Volk im AT: ZsTheolKirch 47 [1950] 157/91).

1. Das gentilizische Leitungsamt. Gemäß nomadischer Lebensform übten in der Zeit der Landnahme zunächst die Familien- oder Sippenhäupter Leitungsfunktionen aus. Insbesondere gelten Abraham, Isaak u. Jakob, denen gelegentlich noch Joseph hinzugefügt wird, als Stammväter im eigentlichen Sinn (Patriarchen); die Überlieferungen Gen. 12/50 stellen nicht nur ihre Bedeutung für die Frühgeschichte Israels dar, sondern gleichzeitig ihr Ansehen. An der Gestalt Abrahams konkretisiert sich zunächst die führende Rolle des Sippenoberhaupts, das Verantwortung beim Übergang zur Seßhaftigkeit trug. Unbeschadet der Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit Abrahams (Hebräer oder Hurriter?) leitet sich seine Stellung von der Funktion an der Spitze der Gruppe ab; er führt sie auf Wanderwegen, bestimmt die Siedlungs-

plätze u. trägt Verantwortung für geordnete Lebensabläufe im Clan. Diese sippenbezogene Bedeutung Abrahams überschreitet nach der jahwistischen Geschichtskonzeption von Gen. 12, 3 seine Erwählung zum Segen für alle Völker; zugleich tritt er in ein besonderes Nahverhältnis zu Jahwe (vgl. Gen. 26, 24), das im Glauben des Stammvaters gründet u. darum eine gleichwie verstandene H.legitimation schafft. – In diesem Zusammenhang hat man von den israelitischen Stämmen als ‚Gemeinwesen ohne Obrigkeit' gesprochen (J. Wellhausen, Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit [1900]), doch ein Mindestmaß an Ordnungsformen ist auch in der Zeit der Landnahme vorauszusetzen. Ausgehend vom Ansehen des Vaters (ʼāb) in der Großfamilie, erfolgte im Stammeszusammenschluß geradezu eine Identifikation mit dem Oberhaupt, das schließlich dem Verband den Namen gab. Daneben achtete man in der Stammesgemeinschaft die Ältesten (zᵉqenîm) u. nicht zuletzt den nāśîʼ, der als Sprecher in Erscheinung trat (W. Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit [1985] 108). Das gentilizische Element des Ranges in der Sippe erfuhr also frühzeitig eine Ergänzung durch das Ansehen des Alters u. der Begabung. Im Zuge der Auseinandersetzung mit den Kleinkönigen der kanaanäischen Stadtstaaten, die als Dynasten aufgrund eigener Macht oder im Auftrag der Adelsschicht herrschten, erfuhr allerdings das gentilizische Ordnungssystem eine selbstherrliche Note (Iudc. 9); maßgeblich sollte aber die Erwählung durch Jahwe bleiben.

2. *Charismatisches Richtertum.* Die Ansätze einer charismatischen Autorität hatten nach Auskunft des deuteronomistischen Geschichtswerks in den Richtern Israels eine eigentümliche Ausprägung erfahren. Dabei sind die Führerpersönlichkeiten (Iudc. 10, 1/5; 12, 7/15) der vorköniglichen Epoche abzugrenzen von jenen Richtern, die im Bereich der Rechtsprechung tätig waren; doch wird man letzteren, wenn auch nicht in einer anzunehmenden Amphiktyonie, so doch in den entstehenden Städten auch eine Regierungsfunktion zusprechen müssen (W. Richter, Zu den Richtern Israels: ZAW 77 [1965] 40/72), wobei die überlieferten Stammesordnungen eine Angleichung an die städtischen Gegebenheiten erfuhren; im strengen Sinn können sie jedoch nicht als Richter gelten. Die eigentlichen Richter haben ihr Ansehen zunächst im Kampf um die Selbstbehauptung des jeweiligen Stammes in Kanaan gewonnen. Insofern ihr rettendes Eingreifen als Ausdruck der Hilfe Jahwes angesichts offenkundiger Umkehr des Volkes betrachtet wird (Iudc. 2, 6/3, 6), galten sie als Gottes Vollzugsorgan für die Gestaltung Israels insgesamt. Die politische Tätigkeit der Richter erfuhr so eine religiöse Legitimation, die durch die Verleihung des Geistes Jahwes (ebd. 6, 34; 11, 29) unterstrichen wird. Dabei kam der Glaube an die H. Jahwes über Israel ins Spiel, die er durch seine Werkzeuge an der Spitze der einzelnen Stämme ausübte.

3. *Weltherrschaft Jahwes.* Jahwes H. erstreckt sich nicht nur über das Volk Israel, sondern über die ganze Welt. Solcher Universalismus korrespondiert der besonderen Gotteserfahrung dieses Volkes, wie sie bereits in der Abrahamsverheißung (Gen. 13, 14/8) sowie im ‚Meerlied' (Ex. 15, 1/18) zum Tragen kommt. Schon vor dem Entstehen des israelitischen Königtums ist also das Bewußtsein von der Basileia Jahwes bezeugt (Ex. 19, 6; Num. 23, 21; dazu Dtn. 33, 5). Sie erstreckt sich über die ganze Schöpfung u. weist so einen kosmischen Charakter auf (1 Chron. 29, 11f; Ps. 29, 10; 103, 19; 145, 10/3). Jahwe gilt als Herr der ganzen Welt. ‚In Gottes Hand liegt die H. über den Erdkreis; er setzt zur rechten Zeit den rechten Mann über ihn' (Sir. 10, 4). Mehrere Psalmen rühmen in kultischer Weise das Königtum Jahwes, dem mit der gesamten Erde auch Völker u. Nationen unterworfen sind (Ps. 47; 95/9). Eine Herleitung der Welt-H.-Idee aus orientalischem Gedankengut ist umstritten; tatsächlich scheint nur die Welt-H.-Formel nichtisraelitischen Ursprungs (H. Groß 131), während die Sache selbst ein wesentliches Element in der Zukunftserwartung Israels darstellt. Im übrigen hat die Überzeugung, daß Jahwe H. über die Welt ausübt, durch Betonung seiner ethischen Überlegenheit von seiten der Schriftpropheten nachhaltigen Ausdruck erfahren. Damit kündigt sich bereits die eschatologische Dimension der H. Jahwes an, welche die künftige Heilszeit prägt, in der Gott durch Israel über alle Völker regieren wird (Jes. 24/7). Vor allem bei Deutero-Jesaja bricht sich das Motiv vom Königtum Gottes Bahn, bezeichnenderweise ohne Verknüpfung mit einem Statthalter auf Erden. Das Kommen Jahwes gleicht einer Königsepiphanie (ebd. 40, 9f); zwar tritt er nach Art eines Hirten auf

(44, 15), ist aber doch mit königlicher Hoheit umkleidet (44, 15), die in seiner Titulatur aufleuchtet: ‚Jahwe der König Israels u. sein Erlöser, der Herr der Heere' (44, 6). Allerdings erschöpft sich das Herrschertum Gottes nicht im Titel; es kommt in Macht u. Tat zur Geltung, also im geschichtshaften Handeln, näherhin in der Führung Israels (Num. 24, 8; Dtn. 8, 14/9 u. ö.). Dennoch ist die H. Jahwes nicht durch die Grenzen eines Siedlungsraums begrenzt u. darum auch kein H.bereich; sie erweist sich vielmehr als universal in ihrer Wirkmacht auch über fremde Völker (Amos 9, 7; Jer. 10, 7. 10; Ps. 22, 29). Im kultischen Preislied, bes. in den Thronbesteigungspsalmen (vgl. Ps. 24; 48; 95), hielt man das Bewußtsein der universalen H. Gottes über Schöpfung u. Geschichte sowie seines eschatologischen Königtums lebendig. – Vgl. Kehl 717/24.

4. Legitimation des Königtums. Angesichts des Bewußtseins von der Welt-H. Jahwes läßt sich die Entwicklung des Königtums in Israel nicht allein auf politische Anstöße zurückführen. Analog dem Propheten- u. Priestertum liegen seine Ursprünge im Leitbild des mit göttlichen Kräften ausgestatteten Stammesfürsten. Zudem ermöglichte der religiöse Charakter der oriental. Königsidee eine Angleichung an die jahweorientierte Lebensordnung Israels. Dies konnte freilich nicht im Sinn eines Eintretens in die göttliche Sphäre geschehen, vielmehr stand der König Israels im Dienst Jahwes u. er hatte sich als solcher angesichts der geschichtlichen Herausforderungen zu bewähren wie ehemals die charismatischen Stammeshäupter. Als ‚ein Engel Jahwes' (2 Sam. 14, 17) repräsentiert der König den Gott Israels. In je verschiedener Weise mußte er seine Weisung zur Geltung bringen u. seine Anerkenntnis im Vollzug des geschichtlichen Geschehens fördern, wobei das Leitbild der *Gerechtigkeit (A. Dihle: o. Bd. 10, 291/5) für Legitimation u. Vollzug der H. prägend war. Dazu waren das Achten auf den göttlichen Willen ebenso nötig wie der persönliche Einsatz, um gegebenenfalls die königliche Stellung gegen offenen Widerstand zu behaupten. – Die Einführung des Königtums, ‚wie es bei allen Völkern der Fall ist' (1 Sam. 8, 5), erfolgte in Israel nach aramäischen Vorbildern, wobei aber der Zwölfstämmeverband als Bundesvolk Jahwes bestehen blieb. Erwählung durch Gott u. Salbung Sauls (ebd. 9f) illustrieren den charismatischen Hintergrund der Königsbestellung in den Anfängen, wobei im Gegensatz zum oriental. Königtum nach wie vor die letzte Autorität bei Gott liegt. In der Gestalt Davids erreichte die Annäherung an ihn einen Höhepunkt, u. Salomo soll ‚auf dem Königsthron des Herrn über Israel herrschen' (1 Chron. 28, 5). Ohne Zweifel steigerte diese Verankerung irdischer H. im Königtum Jahwes die Autorität der Nachfolger Davids (Ps. 18, 51; 45, 7), u. zwar bis in die Sphäre der Heiligkeit. Jede Thronbesteigung signalisierte die Adoption des Davidserben durch Jahwe (Ps. 89, 27/30) u. damit ein besonderes Nahverhältnis. Dennoch bleibt der Abstand zwischen dem Bundesgott u. seinen königlichen Repräsentanten klar markiert (Sir. 10, 4). Eine Vergöttlichung des irdischen Herrschers wie im altoriental. Königtum gab es in Israel nicht, ebenso wenig eine entsprechende Königsideologie. – Eine Verdichtung der Königsidee erfolgte in der messianischen Hoffnung Israels. Alte Verheißungen hielten diese Zuversicht lebendig: ‚Dein Haus u. dein Königtum sollen durch mich auf ewig bestehen bleiben; dein Thron soll auf ewig Bestand haben' (2 Sam. 7, 16; vgl. Amos 9, 11f). Die H. des Messias ist erfüllt von Weisheit u. Gerechtigkeit (Jer. 23, 5); ein immerwährender Friedensbund vollendet sich, wenn Gott seine Wohnstatt inmitten seines Volkes Israel errichtet (Jes. 11, 1/16). Mit dem leitenden Verkündigungswort šālōm, ‚Frieden', kommen Ziel u. Erfüllung dieser H. zur Sprache. Als kosmische Neuschöpfung, als persönliches Heil u. zwischenmenschliche Harmonie stellt dieser Friede von Gott her nicht bloß eine geistige Wirklichkeit dar, er ist eschatologische Realität (H. Groß, Die Idee des ewigen u. allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient u. im AT[2] [1967]) u. damit Vollendung des atl. Heilsuniversalismus. In seiner ‚rettenden' Funktion verweist auch der irdische König auf die Gestalt eines Heilskönigs, dessen H. durch Titel wie ‚Wunderbarer Ratgeber, Starker Gott, Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens' umschrieben wird (Jes. 9, 5); vor allem auf König David konzentrieren sich die Messiaserwartungen, wobei aber neben einer H. in Heiligkeit u. Gerechtigkeit durchaus auch politische Ambitionen zum Tragen kamen.

5. Prophetie u. Herrschaft. Schon in der Ankündigung der Messias-H. hat sich die Prophetie als gestalterische Kraft in Israel

erwiesen; die Wirksamkeit ihrer Vertreter machte sich darüber hinaus in der jeweiligen Gegenwart geltend, insbesondere um Jahwes Willen zur Geltung zu bringen. Jene Gottesmänner, die als Propheten (nabî), aber auch als Seher bezeichnet werden (1 Sam. 9, 9), griffen immer wieder in das Leben des Volkes ein u. prägten damit das H.geschehen. Schon Debora hatte nach ihrem Aufruf zum heiligen Krieg Barak als Heerführer bestimmt (Iudc. 5, 12), u. Samuel salbte Saul zum Führer des Volkes, inthronisierte ihn zum König (1 Sam. 11, 14f). Ankündigung des Gerichts in einer Zeit des Wohlstands (Amos 2, 4/16; 3, 11; 5, 3) illustriert das Eingreifen der Propheten in die Situation einer H. ebenso wie direktes Eintreten für politische Neutralität. Eine regelrechte Reichstheologie entwarf Jeremias, der dem Schöpfer der Welt die Worte in den Mund legte: ,Ich bin es, der die Erde erschaffen hat samt den Menschen u. den Tieren, die auf der Erde leben, durch meine gewaltige Kraft u. meinen hoch erhobenen Arm, u. ich gebe sie, wem ich will. Jetzt gebe ich alle diese Länder in die Hand meines Knechtes, des Königs Nebukadnezar von Babel; selbst die Tiere des Feldes mache ich ihm dienstbar. Alle Völker sollen ihm untertan sein, ihm, seinem Sohn u. seinem Enkel, bis auch für sein eigenes Land die Zeit kommt, daß große Völker u. mächtige Fürsten es knechten. Will aber ein Volk oder Reich dem König Nebukadnezar von Babel nicht untertan sein u. seinen Nacken nicht unter das Joch des Königs von Babel beugen, so werde ich dieses Volk mit Schwert, Hunger u. Pest heimsuchen – Spruch des Herrn –, bis ich es seiner Hand ausgeliefert habe' (Jer. 27, 5/8; vgl. 29, 7). Diese klass. Stelle weist irdisches Königtum der Verfügungsmacht Jahwes zu; er legitimiert H. in dieser Welt, setzt ihr aber auch Grenzen. Die sog. Berufspropheten zählten neben Priestern u. Weisen zu den Führern des Volkes; sie steuerten durch ihre Orakel das politische Geschehen in erheblichem Maße (1 Sam. 10, 2; 2 Sam. 7, 1/7; 1 Reg. 14, 1/14; 22, 5/28; 2 Reg. 6, 21f; 8, 7/15; 22, 14/20); als Hofpropheten (2 Sam. 7, 4/17; 12, 1/15; 1 Reg. 1, 8. 10f. 22. 32 u. ö.) nahmen sie, wie die Wahrsager an orientalischen Königshöfen, unmittelbar am öffentlichen Geschehen Anteil (vgl. die heimliche Befragung des Jeremias durch König Zidkija; Jer. 37, 17/21). Eine besondere Beauftragung durch Jahwe zeichnet die Berufspropheten aus (Amos 3, 7f; Jes. 6; Jer. 1; Hes. 1, 3; Hos. 1, 2f), die sich als Anwälte seines Bundes mit Israel betrachteten (Jer. 11, 2f) u. auf die Treue des Volkes pochten (ebd. 7, 9). Sie gründeten die Bundesordnung nicht auf äußere Macht, sondern auf innere Überzeugung, wenn der Spruch des Herrn verlautet: ,Ich lege mein Gesetz in sie hinein u. schreibe es auf ihr Herz' (ebd. 31, 33). Gottes Heiligkeit ermöglicht eine sittliche Vollkommenheit, die das Ideal politischen Großmachtstrebens in Frage stellt u. dessen Instrumentarium die religiöse Rechtfertigung entzieht, u. zwar mit der Folge der Säkularisierung irdischer H. Mit dem Maßstab der Treue gegenüber Jahwe (vgl. Hes. 20, 1/44), deren Ignorierung als Sünde gegeißelt wird, übten die Propheten schließlich Kritik an den Herrschenden ihrer Zeit, wobei tagespolitische Anlässe vielfach überschritten wurden (Hes. 34, 1/10); sie zielte auf kultische Fehlorientierung mit nationalem Hintergrund (vgl. 1 Reg. 16, 29/17, 1), oder soziale Blindheit (Jer. 7, 6; 22, 1/9). Insofern die Propheten das Volk insgesamt mobilisierten, trugen sie zur Einschränkung obrigkeitlicher H. in Israel bei.

6. Gesetz u. Herrschaft. Die nachdrückliche Betonung der Transzendenz Gottes einerseits sowie seine Souveränität über das Volk Israel anderseits konkretisierten sich im Gesetz (Thora), jenem Komplex religiöser u. bürgerlicher Vorschriften, die im Pentateuch ihren Niederschlag fanden (Jos. 24, 26; Neh. 8, 8; 9, 3; 10, 29; Ps. 1, 2 u. ö.). Unverkennbar sind dabei die Parallelen zu Gesetzeswerken anderer Völker, etwa zum babyl. Gesetz des Hammurabi mit seiner religiösen Sanktion. Als Vermittler des Gesetzes hat die Gestalt des Moses, dem mit dem Bundesmotiv auch die Gesetzgebung zugeschrieben wurde (Ex. 10. 20), im Volk hohes Ansehen gewonnen, während das Priestertum in der Praxis der Auslegung dem Herrschertum Gottes Geltung verschaffte. Tatsächlich erfuhr der herrscherliche Wille Gottes für den Israeliten im Gesetz seinen unmittelbaren Ausdruck, wobei in zunehmender Deutlichkeit Jahwes Absolutheit sichtbar wird. Zustimmung oder gar ein Werben um Anerkenntnis (Akzeptanz) berührten nicht den Geltungsanspruch des Gesetzes, da die Gesamtheit des menschlichen Daseins unter dem Eigentumsvorbehalt Jahwes stand, ein Gedanke, der insbesondere die Priesterschrift unter dem Aspekt der Heiligkeit durchzieht (Lev. 17/26). Gleichwohl führte die

im Gesetz konkretisierte H. Gottes nicht zu dumpfer Resignation, weil das Gesetz als Gnadengabe betrachtet u. im Bewußtsein der *Erwählung Anlaß zur Freude wurde (Ps. 19, 8/11; 119, 92). Insofern es den Menschen heiligt wie Gott (Lev. 19, 2 u. ö.), erweist sich das Gesetz als Weg zum Heil des einzelnen, vor allem in der nachexilischen Periode. Im übrigen ist die Wirksamkeit des Gesetzes nicht auf das Volk Israel beschränkt; die gesamte Menschheit u. die Welt unterliegen der Ordnungsmacht Gottes. Der sog. Noachbund (Gen. 1/7), beim Jahwisten als Zusage Gottes an den Menschen zu verstehen, bekam in der Priesterschrift verpflichtenden Charakter; die Satzungen für die Heiden illustrieren die grundsätzliche Möglichkeit eines positiven Verhältnisses zu Gott (Hes. 5, 6f), das in der Anerkenntnis seines Namens unter den Völkern (Mal. 1, 11) gipfelt.

7. *Herrschaft des Menschen über die Schöpfung.* Entsprechend seiner Sonderstellung in der Schöpfung (Gen. 1, 26/30; 2, 46f) eignet dem Menschen eine Herrscherfunktion gegenüber der kreatürlichen Welt. Als Bild Gottes (*Ebenbildlichkeit) ist der Mensch Haupt der Schöpfung u. gemäß seiner Würde zur H. über die Erde berufen; im Lobpreis auf den Schöpfer rühmt Ps. 8 auch die Macht des Menschen über die Kreatur. Die Aufgabe bleibt freilich eingebunden in die gottgesetzte Ordnung, die dem Menschen unumschränkte H. oder gar Ausbeutung der Welt verwehrt; er erscheint vielmehr als verantwortungsbewußter Verwalter der Schöpfung analog der göttlichen Schöpfertätigkeit (C. Westermann, Schöpfung² [1971] 71/80). Im übrigen beschreibt Gen. 3, 16 die tatsächliche H. des Mannes über die *Frau, obwohl sie ihm nach Gen. 2, 1b grundsätzlich gleichgestellt ist.

b. Frühjudentum. 1. Herrschaft u. Fremdkultur. Als Reflex der Gefahr hellenistischer Überfremdung durch den Seleukidenkönig Antiochos IV Epiphanes setzte seit der Makkabäerzeit (167/140 vC.) neben dem politisch-militärischen Widerstand eine verstärkte Besinnung auf die Tradition Israels ein. In den Diadochenreichen hatte die H.auffassung unter altorientalischem bzw. griechischem Einfluß eine Steigerung erfahren, insofern auch der lebende König in die göttliche Verehrung einbezogen u. diese institutionell verankert wurde (vgl. U. Wilken, Zur Entstehung des hellenist. Königskultes: A. Wlosok [Hrsg.], Röm. Kaiserkult = WdF 372 [1978] 246/59), ein Befund, der den Widerspruch aller Jahwe-Gläubigen herausforderte. Überdies empfand das Judentum die syr. Oberhoheit auch deshalb als Joch, weil sie mit Unterdrückung der eigenen Religionsausübung verbunden war. Vor allem die Frommen (Chassidim; 1 Macc. 2, 42; 7, 13) distanzierten sich von den hellenisierenden Sympathisanten einer Universalkultur im eigenen Land u. riefen gegenüber der vordergründigen Macht heidnischer Könige das absolute Herrschertum Gottes in Erinnerung, so zB. Test. Moysis 4; demgemäß relativiert Ps. Sal. 2, 32 jede irdische H., insofern Gott als ‚Großkönig' vorgestellt wird. Tatsächlich vermochte der Befreiungskampf der Makkabäer das Joch der Fremd-H. teilweise abzuschütteln, wobei die militärischen Aktionen einhergingen mit der Erneuerung des zerstörten Tempels in Jerusalem u. des unterdrückten Kults (1 Macc. 4, 36/59). Josephus Flavius (c. Ap. 2, 165) kennzeichnete dann die religiös-politische Ordnungsform Israels mit dem Terminus ‚Theokratie', der gläubigen Zusammenschluß unter dem einen Gott artikulierte, nicht H. einer Priesterkaste. Die faktische Unabhängigkeit, etwa unter Hyrkanos I, konnte freilich innenpolitischen Zwist, manifest in den gläubigen Pharisäern u. den hellenistisch orientierten Sadduzäern, nicht mehr neutralisieren.

2. *Hoffnung auf die Herrschaft Gottes.* Die endzeitliche Sicht der H. Gottes lebte, wenn auch in unterschiedlicher Dichte, im frühjüd. Schrifttum erneut auf. Das Gebet Simons an den Retterkönig (3 Macc. 2, 1/20) illustriert diese Schau ebenso wie Ps. Sal. 17. Ein apokalyptisches Geschichtsschema liegt der Schilderung von vier Weltreichen (Babylonien, Medien, Persien u. Alexanderreich) im Danielbuch zugrunde, deren Niedergang am visionären Bild einer Statue demonstriert wird, die vom Gold des Kopfes über Silber u. Bronze bis zum Eisen u. Ton der Füße (vgl. Hesiod. op. 109/201; Ovid. met. 1, 89/150) den Abstieg bis in die Diadochenzeit illustriert (Dan. 2, 31/45). Die Viererreihe scheint aus einer ursprünglichen Drei-Reiche-Lehre (Assyrer, Meder, Perser) medischer Herkunft erarbeitet zu sein, um den Abfall zu illustrieren (Kehl 746/8). Diese H.kritik, Dan. 7, 1/28 in abgewandelter Form durch Tiere symbolisiert, mündet in die Ansage der Gottes-H., an der ‚das Volk der Heiligen des Höchsten' Anteil hat (vgl. B. Koch, Die Weltreiche im Danielbuch: TheolLitZt 85 [1960] 829/32). Damit

werden die Reiche dieser Welt mit der H. Gottes konfrontiert, die aufgrund ihrer Heiligkeit alle irdischen H.formen transzendiert u. als eschatologische Größe eine zyklische Wiederkehr ausschließt.

III. Griechisch. a. Archaische u. klassische Zeit. Schon aus der Terminologie ist ersichtlich, daß die Griechen eigentlich keinen H.begriff entwickelt haben (J. Vogt, Dämonie der Macht u. Weisheit der Antike: H. Herter [Hrsg.], Thukydides = WdF 98 [1968] 284), sondern die einzelnen Akzente des H.phänomens mit verschiedenen Ausdrücken belegt haben. Dementsprechend stellen sich die jeweiligen Erscheinungsformen von H. innerhalb der griech. Geschichte differenziert dar.

1. Königtum. Der Einfluß minoischer Kultur auf das archaische Griechentum machte sich fraglos auch in der Königsvorstellung geltend, die im 2. Jtsd. vC. auf Kreta überwältigenden Ausdruck gefunden hat (F. Matz, Kreta u. frühes Griechenland [1962]). Göttliche Abkunft u. damit Legitimation der Regierung des sagenumwobenen Minos propagierten nicht nur einheimische Priester, selbst Homer bezeichnete ihn als Sohn des Zeus (Il. 13, 450; Od. 11, 568). – Herausgewachsen aus dem Familienverband, erscheint der König (ἄναξ) in den alten griech. Städten zunächst in seiner religiösen Funktion, als Unterhalter des öffentlichen Herdfeuers. Seine priesterliche Rolle verbürgte die Wirksamkeit der Opfer, wobei besonders die homerischen Epen den politisch-gesellschaftlichen Befund, wenn auch kaum jenen der mykenischen Zeit (M. I. Finley, Homer and Mycenae: Historia 6 [1957] 159 gegen M. P. Nilsson, Das frühe Griechenland, von innen gesehen: ebd. 3 [1954/55] 261), widerspiegeln. Mit dem Superlativ ἄριστοι wird der Kreis der Adligen umschrieben, deren Rang nicht nur von Geburt her gesichert ist, sondern sich in körperlicher Stärke u. Klugheit des Geistes auszuweisen hat; sie gelten nach Solon als ἡγεμόνες τοῦ δήμου; καὶ βίην ἀμείνονες; οἳ δ'εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί (frg. 4, 7; 37, 4; 5, 3 West). Dieses Umfeld bestimmt auch den homerischen βασιλεύς (wohl Lehnwort vorgriechischer Herkunft), der zwar als souveräner Monarch regierte, doch durch ungeschriebene Gesetze sowie durch Mitsprache des Adels Einschränkungen erfuhr (G. Finsler, Das homerische Königtum: NJb 9 [1906] 313/36. 393/412). Als Oberstem der Männer (ἄναξ ἀνδρῶν) werden ihm von Zeus Zepter u. Gesetz verliehen (Il. 9, 98); als Abbild des höchsten Gottes vollzieht er religiöse u. richterliche Funktionen (F. Gschnitzer, Ein terminologischer Beitrag zur Frühgeschichte des Königtums bei den Griechen: Festschr. L. C. Franz [Innsbruck 1965] 99/112). Vor allem unter militärischem Aspekt steigerte sich der Gedanke ausschließlicher Befehlsgewalt: ‚Nicht Gutes' ist ‚Viel-H., einer sei Herr, einer König' (Il. 2, 204). Das Gesetz der Erbfolge sicherte der königlichen H. Kontinuität. Tatsächlich erschien der König aber nicht als absoluter Herrscher (Eur. Heracl. 424), sondern als primus inter pares; galten doch seine Mitherrscher in unverkennbarer Analogie zum Pantheon mit Zeus u. den anderen Göttern ebenfalls als ‚zeusentsprossen'. In gleicher Weise deutet auch die Rede von ‚Ersten' (Plural) auf die Ungesichertheit von H. in der homerischen Welt (M. I. Finley, Die Welt des Odysseus [1968] 80/103). Lokale Herrscher erreichten nicht selten eine unabhängige Macht, die eine gewisse Dezentralisierung der H. nach Sippenverbänden voraussetzt u. universalen Anspruch ausschließt. Das Oberhaupt einer Sippe übte seine H. durchaus in demokratischem Stil (Sippenversammlung) aus, brachte aber in der Rechtsprechung in besonderer Weise seine Autorität zur Geltung, deren Legitimation im übergreifenden, göttlichen Bereich des Rechts lag. In Wortschöpfungen wie τὸ δίκαιον (Hesiod. op. 217/21. 225/9. 280/5) oder νόμος (op. 276) artikulierte sich dieses Bewußtsein, das gleichzeitig zum Korrektiv von Machtmißbrauch bzw. Tyrannis wurde. Überdies machte sich das Motiv vom Segen guter H. für das Volk geltend.

2. Tyrannis. Während das Königtum ‚freiwillige Untertanen u. Achtung vor dem Gesetz voraussetzt, ist die Tyrannis eine H. gegen den Willen des Menschen, nicht nach den Gesetzen, sondern nach Willkür des Herrschers' (Xen. mem. 4, 6, 12). Solche Gewalt-H. entstand in den griech. Städten ohne Rücksicht auf überkommenen Brauch mit dem Verfall der Adels-H. (7./6. Jh. vC.). Die sozialen Umwälzungen führten aber gleichzeitig zu einem Aufstieg des Bürgertums, u. zwar meist unter Fortbestand der alten Verfassung. Insofern verband sich mit der frühen Tyrannis meist eine Blüte von Wirtschaft u. Kunst, so unter Peisistratos (560/528 vC.) in Athen. Von ihm berichtet Herodt. 1, 59, 6, daß er ‚die bestehenden Ämter nicht ab-

schaffte, auch die Gesetze nicht änderte, sondern die Stadt nach der bestehenden Verfassung in trefflicher u. guter Ordnung regierte'. Erst im 4./3. Jh. trat mit dem Zerfall der Demokratie u. im Gefolge der Sophistik die Gestalt des Tyrannen als eines ungerechten u. grausamen Herrschers in Erscheinung. Aristoteles charakterisiert die Tyrannis als ‚Allein-H. zum Nutzen des Herrschers', die so wenig wie Oligarchie u. Demokratie ‚den gemeinsamen Nutzen aller' zum Ziel hat (pol. 3, 7, 1279b). Die Reduzierung politischer Kraft auf willkürlichen u. eigennützigen Umgang mit der Macht (Thuc. 5, 85/116) stieß letztlich auf moralische Verurteilung (Plat. resp. 1, 342; 8, 545bc) u. löste regelrechten Tyrannenhaß, propagiert vor allem durch die Stoa, aus. – Vgl. Kehl 734f.

3. Legitimationsfrage: Menschliche Familie u. Pantheon als ‚natürliche' Modelle politischer Herrschaft. So differenziert sich die Entwicklung der *Familie auch darstellt, als Lebensverband wies sie bereits in archaischer Zeit Ordnungsformen auf, die eine Abstufung von Autorität u. Kompetenzen voraussetzten. Insbesondere repräsentierte das Familienoberhaupt (οἴκοιο ἄναξ, Od. 1, 397) H., die sich über alle Glieder, aber auch den Besitz erstreckte; seine Stellung kam nicht zuletzt in der kultischen Funktion zum Ausdruck. Bereits die entstehenden Verfassungen einzelner Stadtstaaten nahmen Rücksicht auf die vorgegebene Familienstruktur; darüber hinaus erblickte man in diesem Ordnungssystem ein Leitbild für die Organisation der Polis. Unter Berufung auf Od. 9, 112/5 heißt es entsprechend in Platons ‚Gesetzen': ‚Und werden in solchen Staatsordnungen nicht die Ältesten herrschen, weil die H. von Vater u. Mutter auf sie gekommen ist, während die anderen ihnen folgen u. sie so wie Vögel einen einzigen Schwarm bilden werden, indem sie unter väterlichem Regiment u. somit unter dem allergerechtesten Königtum leben?' (3, 680b/e). Patriarchal-H. wird zwar durch neue Verfassungsstufen abgelöst, aber sie erscheint als natürliches Modell menschlichen Ordnungsgefüges. – Analog der Familie diente auch das Pantheon als Vorbild irdischer H. Schon die Theogonie Hesiods hob auf die H. des Zeus ab (Weber-Schäfer 1, 103/6) u. bot so ein Leitbild kosmischer Ordnung, ausgerichtet am Nomos (Hesiod. op. 276f). Diese Orientierung an der Götterwelt behauptete sich im griech. Staatsdenken u. wurde nachdrücklich in Platons ‚Gesetzen' neu belebt. ‚Denn vor den Staaten, deren Gründung wir vorhin durchgegangen sind, soll es noch weit früher als diese eine überaus glückliche H. u. Staatsverwaltung unter Kronos gegeben haben, von welcher diejenige, die unter den heutigen am besten eingerichtet ist, ein Abbild darbietet' (4, 713b). In der Mimesis der Götterregierung erlangt irdische H. ihre Rechtfertigung, zugleich aber ständigen Impuls.

4. Frühe Staatstheorie seit dem 5. Jh. vC. Die auf Praxis gerichtete Lehre der Sophisten vermittelte seit der zweiten Hälfte des 5. Jh. vC. neue Anstöße zur Reflexion über H. u. Staat. Den ersten Niederschlag fanden ihre Anregungen in der Herodt. 3, 80/5 überlieferten Verfassungsdebatte. Danach lehnte Otanes die Allein-H. (Monarchie) ab u. plädierte für die Isonomie, deren Kennzeichen Erlosung der Ämter, Rechenschaftsvorlage sowie gemeinsame Beschlußfassung sind. Ihren demokratischen Zug macht der Appell deutlich: ‚Wir schaffen die Allein-H. ab u. geben der Menge die Macht; denn auf der Masse des Volkes steht der ganze Staat' (ebd. 3, 80). Demgegenüber trat Megabyzos für die Oligarchie ein u. Dareios für die Basileia, u. zwar im Sinn der Einzelregierung des besten Mannes (H. Apffel, Die Verfassungsdebatte bei Herodot, Diss. Erlangen [1957]). Die faktische Durchsetzung des Königtums in Persien illustriert den utopischen Charakter dieser Diskussion, die aufgrund ihrer Überlieferung Ausdruck politischen Bewußtseins in Griechenland ist. Mit der Klassifizierung dieser H.- bzw. Staatsformen war über die Theorie hinaus jedoch immer die Möglichkeit zu realpolitischer Verwirklichung gegeben. Polybios hat dann aus seiner universalhistorischen Sicht die Lehre von den drei Grundformen der Verfassung, nämlich Königtum, Aristokratie, Demokratie, aufgegriffen u. ihren jeweiligen Umschlag demonstriert (hist. 6, 4), um am Beispiel des röm. Staates die Angemessenheit der gemischten Staatsform (vgl. die Verfassung Lykurgs) zu erweisen (hist. 6, 10/8; S. K. Ziegler, Art. Polybios: PW 21, 2 [1952] 1489/500; K. v. Fritz, The theory of the mixed constitution in antiquity. A critical analysis of Polybius' political ideas [New York 1954]). – Die religiöse Qualifizierung von Δίκη in archaischer Zeit weist bereits auf die Bedeutung des Gesetzes (θεσμός) in der Entwicklung des griech. Staatsdenkens. Gal-

ten ehedem Rechtsnormen als göttliche Kundgebungen (θέμιστες), so erscheinen mit dem Aufkommen demokratischer Tendenzen seit dem 5. Jh. Satzungen (νόμοι) als Ergebnis gesetzgeberischer Tätigkeit staatlicher Organe (L. Lesky, Grundzüge griechischen Rechtsdenkens: WienStud NF 19 [1985] 5/40; 20 [1986] 5/26). Dabei blieb durchaus das Bewußtsein von einem umgreifenden, u. zwar auch verbindlichen Nomos lebendig. Die Definition Heraklits entzog den Begriff dem einseitig profanen Sinn: ,Alle menschlichen Gesetze werden von dem einen göttlichen Nomos getragen u. genährt, der herrscht, wo er will, u. der ihnen allen gewachsen u. unvergleichlich mächtiger ist als sie' (VS 22 B 114). Solche Konzentration prägte auch Pindars Ruf ,der Nomos ist König aller' (frg. 169, 1; vgl. die Parallelen Sophocl. Oed. rex 865; Ant. 449f; Eur. Supplic. 569), welcher die Demokratie Athens beherrschte, jedoch aufkommende Kritik nicht zu hindern vermochte. Mit den sozialen Reformen Solons in Athen u. der damit verbundenen Verfassungsänderung, auf Stelen bekanntgemacht, schärften sich die Zweifel am göttlichen Ursprung der Gesetze. Diese Säkularisierung betrieben insbesondere die Sophisten, welche die bisherigen Grundlagen des Staatswesens zunächst unter Verweis auf die Unmöglichkeit, eine göttlich begründete Ordnung zu erkennen, in Frage stellten u. auf den Gegensatz zwischen der Wandelbarkeit der von Menschen entworfenen Satzung (νόμος) u. der Beständigkeit der Natur (φύσις) abhoben (F. Heinimann, Nomos u. Physis [Basel 1945]). Dementsprechend löste man den Streit zwischen der Geltung von Natur u. dem Anspruch der Konvention zugunsten der Physis, allerdings mit der Folge, daß die Satzungen der Gesellschaft vom natürlichen Recht des Stärkeren durchbrochen werden können (Plat. resp. 1, 338c; Kehl 734f). Der Vorrang des Individuums, u. zwar insofern der Mensch zum Maß aller Dinge erhoben wird (Protag.: VS 80 F 1), favorisierte das Leitbild vom Machtmenschen, der sich nach Art des Tyrannen weniger den Interessen des Staates u. der Gesellschaft verpflichtet fühlte, sondern eigenen Ambitionen folgte. Das Modell vom einzelnen Machthaber brach jedoch Isokrates auf, indem er, vom Programm panhellenischer Einheit ausgehend, Kultur u. Gesittung als Legitimation übernationaler H. begriff: ,Wer an unserer Paideia teilhat, ist Grieche in einem höheren Sinne als der, der nur gemeinsamer Abstammung mit uns ist' (or. 4 [paneg.], 50). In den kyprischen Schriften konkretisierte er diese Staatsethik, in der die Arete eines Fürsten, näherhin die Gerechtigkeit, als Ausdruck rhetorischen Bildungsideals Gewähr für das allgemeine Wohl bietet, eben im Sinn der Vollkommenheit menschlichen Daseins (Eudämonie). Aufgabe der Fürstenerziehung ist demnach, zur Tugend zu führen, um so H. zu sichern u. das Leben der Bürger würdig zu gestalten (or. 2 [ad Nicocl.], 8; *Fürstenspiegel).

5. Neue Legitimationsvorschläge in der klass. Staatsphilosophie. Im Widerspruch zu den Sophisten setzte schon Sokrates auf das Wissen, gründend in der Einsicht, welche die Fähigkeit zum Herrschen vermittelt. Seine Ansätze thematisierte Platon unter dem Eindruck des Prozesses gegen Sokrates sowie der Blut-H. der Dreißig Tyrannen in Athen, doch scheiterte er selbst mit dem Idealbild eines gerechten Staates am Hof von Syrakus (K. v. Fritz, Platon in Sizilien u. das Problem der Philosophen-H. [1968]). Kaum als Utopie vorgestellt, analog der paradiesischen Gesellschaft auf der Sonneninsel des Jambulos (Diod. Sic. 2, 55/60), sondern als Vorbild entworfen u. so dem Bereich der Ideen angenähert (Braunert, Theorie 155), erweist sich Platons Staats- u. H.konzeption als Paradigma. Im Dialog Gorgias, entstanden nach der ersten Sizilienreise, lehnte er den Anspruch des Rhetorikers auf staatsmännische Bildung ab, u. zwar unter Verweis auf die sittliche Norm gegenüber Machtausübung (463a/466a). Ein Ende des Niedergangs zeitgenössischer Politik verband Platon mit der Zielvorstellung, daß Philosophen Herrscherfunktionen übernehmen; so ließ er Sokrates sagen: ,Wenn nicht ... entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige u. Gewalthaber wahrhaft u. gründlich philosophieren u. also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt u. die Philosophie ..., eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten' (resp. 5, 473d). Die Diskussion über die beste Staatsform erscheint hier eingeengt auf die Gestalt des Herrschers, der durch seine Weisheit Gewähr für eine optimale Politik bietet. Die reale Möglichkeit einer solchen H.form schließt dabei den Gedanken der Utopie aus; sie hat vielmehr Modellcharakter. Platon billigte unter der Voraussetzung entsprechen-

der Einsicht u. politischen Könnens sogar einem Tyrannen die Ausübung der Macht zu. ‚Solange sie (die Regierenden) nur Erkenntnis u. Recht anwenden, den Staat damit erhalten u. aus einem schlechten möglichst besser machen, werden wir diese Staatsverfassung für die einzig richtige erklären müssen' (polit. 293d). Die Machtfülle einer Tyrannis ermöglicht am ehesten die Verwirklichung des idealen Staates, ebenso Monarchie u. sogar Demokratie; der Oligarchie spricht er wegen divergierender Interessen die Befähigung hierzu ab, höchstens unter Einsatz von Gewalt (leg. 4, 709d/710a). Gegenüber dem Tyrannen pochte Platon auf den königlich gesinnten Mann, der selbst die Norm des Gesetzes überholt u. aus wahrer Einsicht handelt (polit. 294ab). Mit der Erkenntnis der Werte von seiten des Herrschenden wird so das Leitbild eines ‚Wohltäterkönigs' (*Euergetes) verkörpert. Im übrigen bot erst die platonische Lehre, wonach das wahre Sein im intelligiblen Bereich liege, die Voraussetzung für die propagierte Konvergenz von natürlicher u. staatlicher Ordnung. Gegenüber einer Personalisierung des H.gedankens betonte Aristoteles das institutionelle Element im Herrschertum. Vertraut mit den H.formen von Tyrannis, Oligarchie u. Demokratie gestand er der platonischen Rede vom ‚lebenden Nomos' nur jene Verbindung des richterlichen u. herrscherlichen Amtes zu, wie es im alten Königtum gegeben war. Der ideale Herrscher ist nach Aristoteles nicht den Gesetzen unterworfen, da er selbst als νόμος gilt (pol. 3, 13, 1284a 13f). Nach wie vor behauptete sich überdies die Tendenz zur Vergöttlichung, der sich auch Aristoteles nicht entzogen hatte, insbesondere im Hinblick auf *Alexander d. Gr. Die Rede von der παμβασιλεία (ebd. 3, 16, 1287a 8) schloß nicht nur Wahrung der Besitzrechte u. Freiheit von Unterdrückung ein; als Ausdruck für die H. der Götter vermittelte er dem universalen Königtum einen religiösen Charakter. Die Vorstellung von einem Gott, der als geistiges Prinzip den Kosmos durchherrscht, bildet die Analogie politischer Universalmonarchie (Aristot. met. 12, 8, 1074b; vgl. E. Peterson, Theologische Traktate [1951] 149/64).

b. Nachklassische Zeit. Die ausgreifende Politik Alexanders führte zur Entstehung eines Weltreichs, in dem der griech. Kosmopolitismus realen Ausdruck fand (Heuss 68/74). Mit dem hellenist. Staatenbund hatte schon Philipp v. Maked. den Zusammenschluß der griech. Poleis zur Bekämpfung der pers. Großmacht bewirkt, deren Unterwerfung schließlich zur H. über *Hellenen u. **Barbaren führte. Alexanders Reich sollte das von Menschen bewohnte Gebiet der Welt als einheitlichen Kosmos erscheinen lassen, wobei sich aus der Erfahrung persischer Staatsorganisation das aristotelische Leitbild von freien Griechen u. versklavten Barbaren wandelte in Gleichberechtigung.

1. Der Alexanderzug u. seine Folgen. Die Legitimation seiner H. betrieb Alexander durch Angleichung an Vorstellungen des oriental. Gottkönigtums, wobei sein Besuch des Orakels in der Oase Siwah trotz Unklarheiten (Strab. 17, 1, 43) auf eine Bestätigung seines H.anspruchs durch Zeus Ammon hinauslief. Der Zug in den Osten gewann in der Folie der Taten des *Herakles bzw. des Dionysos eine religiös-mythische Dimension. Zwar hatte sich schon ein Herrscher wie König Mausollos v. Halikarnass als Herkules auf Münzen prägen lassen (B. V. Head, Historia nummorum[2] [Oxford 1911] 629), aber Alexanders Apotheose (nach Cic. div. 1, 23, 47 signalisiert durch das Erscheinen eines Sterns bei seiner Geburt) zielte auf ein kosmisches Herrschertum, das durch konkrete Macht (δύναμις) verwirklicht u. gleichzeitig zu einer politischen Idee im Sinn einer monarchischen Hegemonie erhoben wurde, für die Isokrates u. seine Schule den Weg bereitet hatten.

2. Tendenzen zur Herrschervergöttlichung. Der perserfreundlichen Weltreichsidee Alexanders kontrastierten zunächst die Autonomiebestrebungen seiner Nachfahren, der Ptolemäer u. Seleukiden, die trotz H.usurpation alsbald ihr Königtum durch Anknüpfung an die makedonische Dynastie zu rechtfertigen suchten, vor allem durch Rezeption der H.symbolik. Euhemeros (gest. um 298 vC.), der in seinem Reiseroman ἱερὰ ἀναγραφή eine Staatsutopie entwarf, zeigte auf, wie irdische Könige durch Wohltun zu göttlichen Ehren gelangen, u. er öffnete so dem Herrscherkult Zugang im griech. Denken. In einem Ehrenbeschluß zugunsten des Diadochen Antigonos Monophtalmos (gest. 301 vC.) heißt es: ‚Auf daß Antigonos in einer seinen Leistungen würdigen Weise geehrt werde u. der Demos sich dankbar erweise für das empfangene Gute, soll für Antigonos ein heiliger Bezirk abgesteckt, ein Altar errichtet u. ein prächtiges

Kultbild aufgestellt werden' (Ditt. Or. nr. 6, 11/34; Übers. J. Leipoldt/W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums 2 [1967] 102). Die griech. Überzeugung, wonach Menschen u. Götter gleichen Stammes sind (Pind. Nem. 6, 1f), erleichterte die Heroisierung bzw. Vergöttlichung irdischer Leistungsträger (*Heros; *Herrscherkult).

3. Herrschaft u. Kultur. Eine gewisse Konkurrenz zeichnete sich im hellenist. Zeitalter zwischen den großflächigen Territorialstaaten u. den Stadt-H. ab, in denen sich griechische Organisationskraft bewährte, allerdings außerhalb des Mutterlandes. So vermochte Rhodos während der Diadochenkämpfe seine Unabhängigkeit, demonstriert durch die berühmte Kolossalstatue, zu behaupten, u. Pergamon entfaltete sich unter der Dynastie der Attaliden zu einem Machtfaktor in Vorderasien, wobei gleichzeitig eine künstlerische Blüte einsetzte (E. Hansen, The Attalids of Pergamon [Ithaca, N. Y. 1947]). In der Verknüpfung von H. u. Kultur übten diese lokalen Kleinreiche beachtliche Anziehungskraft aus.

4. Herrschaft u. Ethos. Neben die mythisch-religiöse H.begründung, die im Prototyp Alexander ihren nachhaltigen Ausdruck gefunden hat, trat als philosophische Legitimationsform alsbald ein Humanitätsideal, das nicht nur personell die Welt der Griechen u. Barbaren umfaßte, sondern sachlich auf eine ethisch verantwortbare Ausübung von Macht zielte. In Schriften über die Pflichten des Königs fand dieses Leitbild vielfach literarischen Niederschlag (*Fürstenspiegel). Trotz Kritik wirkte die konkrete Universalpolitik Alexanders auch auf die Entfaltung des Kosmopolitismus (vgl. Cic. Tusc. 5, 108f). Vor allem in der Stoa hat man aufbauend auf der Polis-Idee, aber doch auch unter orientalischem Einfluß, einen Universalismus postuliert, der unter dem Walten des Logos dem Menschen Einsicht u. Anerkenntnis abverlangte. Unter Verweis auf den natürlichen Ameisen- bzw. Bienenstaat (*Biene) hielt man zunächst die Erkenntnis des ungeschriebenen Nomos für möglich. Schriftliche Verfassungsentwürfe stoischer Herkunft verengten diese Fähigkeit des Menschen auf Respektierung des von den Göttern geordneten Weltlaufs. In der angeblichen Vorrede einer Mustersatzung des Zaleukos (7. Jh. vC.), verfaßt von einem anonymen Stoiker, wird die von den Göttern gesetzte Ordnung des Kosmos beschworen, die der Mensch anzuerkennen hat (Diod. Sic. 12, 20, 2). Diese kosmologische Orientierung nahm in der Polis konkrete Gestalt an, wobei das Ethos des einzelnen zum Tragen kam. Gesittung erschien dabei einerseits als Grundlage von H. (Isocr. or. 2 [ad Nicocl.], 24), anderseits schuf sie unter allgemeiner Anerkennung für das Individuum jene Freiräume, die nur von der kosmischen Ordnung begrenzt schienen. Ein zeitlich schwer einzuordnendes (Archytas-)Frg. verwendete das Hirtenmotiv u. beschrieb im Anschluß an pythagoreische Leitbilder den König: ,Und der wahre Herrscher muß nicht nur einsichtig u. mächtig sein, um gut zu regieren, sondern er muß auch die Menschen lieben; denn es wäre seltsam, wenn ein Hirte die Schafe hassen würde u. seiner Herde übel gesinnt wäre. Und er muß außerdem gesetzmäßig sein, denn dann wird er ein Verständnis für H. haben. Durch sein Wissen wird er fähig sein, recht zu richten; durch seine Macht, zu strafen; durch seine Güte, Wohltaten zu erweisen, u. durch die Gesetze, alle diese Dinge vernünftig zu tun. Und der beste Herrscher ist wohl derjenige, der dem Gesetz am nächsten steht; denn er tut nichts in seinem eigenen Interesse, sondern alles um seiner Untertanen willen; genauso wie das Gesetz nicht um seiner selbst willen existiert, sondern nur für diejenigen, die ihm unterworfen sind' (Joh. Stob. 4, 5, 61 [4, 218f W./H.]). Neben bekannten Elementen der H.begründung ist es die Verkörperung des allgemeinen Naturgesetzes für den König, das er auf dem Weg der Vernunft zur Geltung bringt. Die Verknüpfung von göttlicher u. kosmischer H.legitimation vollzogen dann auch die sog. PsPythagoreer, indem sie den König als νόμος ἔμψυχος charakterisierten (Diotogenes bei Joh. Stob. 4, 7, 61 [4, 265 W./H.]) u. sein Wirken mit der Harmonie des Kosmos in Verbindung brachten (Ekphantos bei Joh. Stob. 4, 7, 64 [4, 271/6 W./H.]). Inschriften aus der Zeit der Ptolemäer (Ditt. Or. nr. 55), der Attaliden (ebd. 329) oder des Antiochos I v. Kommagene (ebd. 219) bestätigen eine solche Sicht des H.vollzugs, die auf Humanität zielt. Im **Aristeasbrief (um 120 vC.) mit seinem Fürstenspiegel kommt wohl unter jüdischem Einfluß erneut diese Tendenz zum Ausdruck (191); königliches Handeln äußert sich geradezu als ,Herrschaft über sich selbst' (211. 221). Das hellenist. Herrscherideal rückte damit in den Sog menschlicher Tugenden, wobei das Verhält-

nis zu den Untertanen durch Philanthropie bestimmt war. Auf der Grundlage einer derartigen Gesinnungsethik behauptete nun auch der Beherrschte unübersehbare Eigenständigkeit, die zwar eingebettet blieb in den vom allgemeinen Gesetz durchwalteten Kosmos, aber in sittlicher Selbstverantwortung soziale Verpflichtung u. Freiheit übernahm. Insofern hoben sich, trotz Unterschieden im einzelnen, die hellenist. H.formen von den altoriental. Monarchien absoluten Stils ab (W. Schmitthenner, Über eine Formveränderung der Monarchie seit Alexander d. Gr.: Saeculum 19 [1968] 31/46). In der *Geschichtsphilosophie des Polybios (gest. 120 vC.) gewann diese humanitäre Einstellung entscheidendes Gewicht, nicht zuletzt im Blick auf die neue Weltmacht Rom (M. Mühl, Die antike Menschheitsidee [1928] 64f).

IV. Römisch. a. Republik. Das röm. H.verständnis hatte vor der Rezeption stoischer Impulse bereits eine eigentümliche Ausprägung erfahren, vor allem unter dem Einfluß der verschiedenen völkischen Elemente Italiens.

1. Anfänge des röm. Herrschaftssystems. Angesichts der unsicheren Quellenlage hinsichtlich der Anfänge Roms (vgl. J. Poucet, Les origines de Rome [Bruxelles 1985], dazu R. Werner: Gnomon 59 [1987] 39/43) ist man auch hinsichtlich der H.formen auf jüngere Nachrichten verwiesen. Danach stand in der Frühzeit Roms an der Spitze des Zusammenschlusses von vier Regionen (wohl 7. Jh. vC.) ein König (rex), dem religiöse, richterliche u. militärische Funktion zukam; sakrale Würde eignete auch seiner Frau als regina sacrorum. Nach Auskunft Vergils (Aen. 8, 174/83) vollzog der König kultische Riten, er betätigte sich gleichzeitig als Augur (Cic. div. 1, 48), offensichtlich nach etruskischem Vorbild u. in Analogie zum frühgriech. βασιλεύς. Dieser religiöse Charakter des ursprünglichen Königtums, in der Gestalt des Romulus schon personifiziert u. in Numa Pompilius, verbunden mit einer Friedens-H., gesteigert (Liv. 1, 20), prägte grundlegend das H.verständnis der Folgezeit. Neben ihrer sakralen Aufgabe wurde den Königen Roms auch politische Macht (imperium) zuerkannt, u. zwar nach Cicero (rep. 2, 13f) im Anschluß an die Würde des rex. Die Machtattribute des Königs (purpurne Toga, Liktoren) verweisen zwar auf ein absolutes Herrschertum nach etruskischem Vorbild; da jedoch in römischer Frühzeit rechtliche Angelegenheiten weitgehend von den Geschlechtern (gentes) wahrgenommen wurden, scheint imperium ursprünglich militärische Gewalt zu bedeuten (vgl. Mommsen 1, 116/36; 2, 74/82).

2. Das Imperium u. seine Entfaltung. Als Vollgewalt zunächst in der Gestalt des Königs zentriert, hat imperium schon frühzeitig eine Aufgliederung erfahren. Vor allem die Häupter (patres) der Adelsgeschlechter bildeten für den König eine Art Beirat (Senat), der selbstmächtig tätig wurde, u. zwar auch bei der Bestellung des rex; zivil- u. strafrechtliche Angelegenheiten fielen ebenfalls in ihre Kompetenz. Die magistrale Amtsgewalt der Geschlechtshäupter schränkte fraglos die königliche Vollgewalt ein, wie sie anderseits die Vorrechte des Patriziats gegenüber den Plebejern mit ihren politischen Ansprüchen sicherte. Der Übergang vom Königtum zur republikanischen Verfassung (um 508/07 vC.) brachte eine kollegiale H.struktur, repräsentiert durch zwei Praetoren, den nachmaligen Konsuln, möglicherweise erweitert durch den Pontifex maximus als erstverantwortlichem Beamten. Die Rolle des Senats wuchs über beratende Funktionen hinaus, bis er schließlich zum Träger von Regierungsgewalt wurde. Das Standesgefälle zwischen Patriziat u. Plebs erfuhr seit der secessio plebis von 494 vC. (K. M. Girardet, Ciceros Urteil über die Entstehung des Tribunates als Institution der röm. Verfassung [rep. 2, 57/59]: Bonner Festgabe J. Straub [1977] 179/200) im Amt des Volkstribunen einen gewissen Ausgleich, insofern er durch sein Eintreten amtliche Übergriffe auf Bürger verhinderte. In diesen Auseinandersetzungen gewann die Volksversammlung immer mehr politisches Gewicht, so im gesetzgeberischen Bereich (Beschlußrecht) u. bei der Wahl von Konsuln. Im J. 367/66 vC. erfolgte eine Erweiterung der Beamtenschaft, wobei auch den Plebejern der Zugang zu den höchsten Ämtern eröffnet wurde. So wichtig diese Neuordnung für das republikanische Rom wurde, als Ausdruck einer Demokratisierung kann sie nicht gelten, da die Amtsfähigkeit auf wenige Familien, welche die neue Nobilität bildeten, beschränkt blieb. Immerhin beendete die lex Hortensia iJ. 287 vC. den Ständekampf, insofern Beschlüssen der Plebs allgemeine Gültigkeit zuerkannt wurde (Liv. perioch. 11; Plin. n. h. 16, 15, 37). Die Erweiterung rechtlicher Befugnisse auf das ganze Volk (comitia cen-

turiata) engte so die H.ausübung einzelner Gruppen ein.

3. Herrschaft u. Religion. Für das H.verständnis Roms ist die Verbundenheit mit Religion grundlegend. Das furchtgebietende Element (metus deorum; *Furcht [Gottes]) spielte dabei von Anfang an eine erhebliche Rolle, insofern es vom metus hostilis ausgehend angeblich durch Numa eingeführt wurde (Liv. 1, 20f), um die Regierbarkeit des Menschen zu erleichtern. Wie das individuelle Leben auf die Götter mit ihrer jeweiligen Kraft (numen) ausgerichtet war, so stand das staatliche Handeln unter ihrer Wirkmacht, nicht zuletzt Besitz u. Ausübung von H. (vgl. Cic. har. resp. 18). Zwar ging auch in der röm. Welt das Sprichwort um: Tyche (*Fortuna) beherrscht alles! (Plin. n. h. 2, 5, 22; vgl. I. Kajanto, Fortuna: ANRW 2, 17, 1 [1981] 502); dennoch suchte man das Verhältnis zu den Göttern streng rechtlich zu regeln. In Varros stoischem Entwurf einer theologia tripertita (vgl. B. Cardauns, Varro u. die röm. Religion: ebd. 2, 16, 1 [1978] 80/103) erfüllt die sog. staatliche Theologie die Aufgabe, für Götterverehrung zu sorgen, um dadurch die salus publica zu garantieren; die Widmung des Werkes an Caesar erfolgte offensichtlich in der Erwartung, dieser werde den vernachlässigten Götterkult wieder erneuern (vgl. Aug. civ. D. 6, 2). Roms H. gründete also nach überlieferter Auffassung im Vollzug der Religion (Polyb. 6, 56). Horaz kleidete sie in den Appell an die Römer: ,Die H. besitzt du nur dadurch, daß du dich den Göttern unterwirfst; von da geht aller Anfang aus, danach berechne das Ende' (carm. 3, 6, 5f). Alle Staatshandlungen erforderten darum das Einverständnis der Götter, das von den Magistraten durch Auspizien (*Augurium) einzuholen war. In der Gestalt des Pontifex maximus u. dessen politischer Bedeutung (vgl. Liv. 3, 54, 5) verdichtete sich das Geflecht von H. u. Religion. – Vgl. Kehl 715/35.

4. Herrschaft u. Recht. Während im politisch uneinheitlichen Griechenland der positivistische Charakter des Gesetzes als Regulativ gesellschaftlichen Verhaltens Platz gewann, behauptete sich im röm. H.bereich die Rückbindung an Recht u. *Gerechtigkeit (A. Dihle: o. Bd. 10, 280/9), ursprünglich durch die sakrale Funktion bedingt, wie die Nähe zu fas bestätigt (K. Latte, Röm. Rel. [1960] 38). Im ,mos maiorum' faßte man die verbindliche Grundordnung des staatlichen Lebens zusammen. Die zutiefst rechtliche Verfassung des röm. Staatswesens bestätigt nicht nur das Zwölf-Tafel-Gesetz (462 vC.), das mit der Beseitigung des Rechtsgefälles zwischen Patriziern u. Plebejern den Umgang mit dem ius insgesamt offenlegte (vgl. G. Crifò, La legge delle XII tavole: ANRW 1, 2 [1972] 115/33), sondern auch die Regelung der auswärtigen Beziehungen, zB. durch das Motiv des bellum iustum (vgl. K. H. Ziegler, Das Völkerrecht der röm. Republik: ebd. 68/114). Im übrigen konnten römische Magistrate aufgrund ihres imperium Gesetze erlassen, die im Fall der Bewährung vom Amtsnachfolger anerkannt wurden (ius honorarium). Cicero hob bezeichnenderweise den ,iuris consensus' als Wesensmerkmal des Staats hervor (rep. 1, 39; vgl. Suerbaum 86) u. unterstrich im Anschluß an aristotelische Gedanken (pol. 3, 12f, 1283a 16/1284b 34) den Ausgleich zwischen H. u. Recht. Ulp.: Dig. 1, 1 pr. überliefert eine maßgebliche Definition des Celsus: ius est ars boni et aequi, womit auf die angemessene Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse abgehoben wurde. Ulpian selbst leitete ius vom Begriff der Gerechtigkeit ab: est autem a iustitia appellatum (ebd.). Unter stoischem Einfluß, besonders durch die Lehre vom Naturrecht, geriet der H.anspruch unter die Norm der Gerechtigkeit.

5. Herrschaft aufgrund eines Vertragszustandes. Die tragende Rolle der Gerechtigkeit in der Beziehung zwischen Herrscher u. Beherrschten hat über den naturrechtlichen Ansatz hinaus in der sog. Vertragstheorie einen weiteren Ausdruck gefunden. Wie man schon in archaischer Zeit das Verhältnis zwischen den Göttern nach Art eines Vertrags betrachtete, dessen Einhaltung durch Sanktionen geschützt war, so hat die Vorstellung vom Vertragszustand auch das politische u. gesellschaftliche Leben geprägt. Bereits die etymologische Nähe von pax u. pacisci, ,einen Vertrag schließen' (Walde/Hofmann, Lat. etym. Wb. 2[3], 231), illustriert die Tragweite dieses Motivs (vgl. E. Dinkler, Art. Friede: o. Bd. 8, 437/48) für das H.verständnis. Der rechtliche Rahmen, in dem pax (im Gegensatz zu εἰρήνη) steht, bestimmt zunächst die pax deum, eben das Gewähren der pax durch die Götter aufgrund eines religiösen Aktes des Menschen (vgl. Cic. div. 1, 42; Verg. georg. 4, 535). Obwohl die Bedeutung von pax im religiösen Bereich sich zur inneren Haltung

erweitern kann, weist der Ausdruck pacare deos (Dessau nr. 8743) auf die Schaffung eines Rechtsverhältnisses, wobei die Überlegenheit der Götter nicht in Frage steht. Vor allem hat die rechtlich-formale Sicht von Frieden im politischen Bereich Geltung erlangt, insofern römische H. über den Gegner als leges pacis imponere bzw. dare (Verg. Aen. 6, 852/5; Liv. 3, 2, 2; 9, 3, 12; 24, 10 u. ö.) charakterisiert wird (vgl. H. Fuchs, Augustin u. der antike Friedensgedanke[2] [1965] 184/205). Offensichtlich diktiert der Inhaber der Macht die Bedingungen des Friedens, die der Unterlegene aufgrund eines Vertrags anerkennt. Unter dem Leitwort pax erscheint so die H. Roms als geordnetes Rechtsverhältnis gegenüber unterworfenen Völkern; in der pax Augusta hat sie ihren wirksamsten Ausdruck gefunden (vgl. Vell. 2, 89). – Die Tragfähigkeit von H. der Götter u. irdischer Machthaber stützt sich nach römischem Denken wesentlich auf *fides, jener Haltung, die einerseits von Verantwortung, anderseits von Loyalität gekennzeichnet ist (C. Becker: o. Bd. 7, 806). Der Hintergrund im Verhältnis zu den Überirdischen bildet ein rechtliches Vertrauensbewußtsein, in dem der Mensch den Göttern gegenübertritt u. von ihnen Schutz erwartet. In ähnlicher Weise ist auch irdische H. von dieser Haltung der fides geprägt. In Senatsbeschlüssen wird den Magistraten das politische Handeln mit der stehenden Formel übertragen: ut si ei re publica fideque sua videretur (L. Lombardi, Dalla ‚fides' alla ‚bona fides' [Milano 1961] 1, 95_{149}). Nicht zuletzt der Untergebene setzte sein Vertrauen in diese Haltung des Herrschenden.

6. Herrschaft u. Autorität. Eng mit römischer H.auffassung ist der Begriff *auctoritas verbunden, der gegenüber potestas oder imperium auf das persönliche Ansehen u. die Eignung des H.trägers abhebt, so Tac. Germ. 11, 2: rex vel principes ... audiuntur, auctoritate suadendi magis quam iubendi potestate (R. Heinze, Auctoritas: Hermes 60 [1925] 348/66); solcher Führungseigenschaft korrespondiert Anerkenntnis von seiten der Bürger. Insofern diese Anerkennung Ausdruck findet durch ein staatliches Amt, spricht man von dignitas (H. Drexler, Dignitas: R. Klein [Hrsg.], Das Staatsdenken der Römer = WdF 46 [1980] 231/54). Wortgeschichtlich von decus abgeleitet, besagt der Terminus zunächst nicht Würdigkeit, sondern die öffentliche Geltung bzw. den Rang eines Mannes, der ein staatliches Amt (honos) innehat. Wie dem einzelnen Magistrat so kommt dignitas auch Körperschaften wie dem Senat (Cic. Pis. 64) insgesamt zu, oder sogar der res publica populi Romani (Cic. dom. 2, 3); der äußeren Rangstufe entspricht also eine innere Werthaftigkeit (Ehre), die freilich mit der Verleihung von dignitas durch die Kaiser in den Hintergrund trat (vgl. Tac. hist. 1, 2, 3).

7. Neue Elemente von Herrschaftslegitimation der späten Republik. Das Anwachsen Roms vom Stadtstaat zum Weltreich leitete einen folgenschweren Wandel der H.formen ein. Polybios hat das Ausgreifen der Römer zur Universal-H. beschrieben u. den Wandel der Staatsform (πολιτεία) dargestellt (6, 3, 5/4, 13; vgl. Kehl 737f). In der Phase des Übergangs schwand nicht zuletzt unter dem Einfluß von Reichtum die verantwortliche Haltung der Magistraten gegenüber der Bürgerschaft (Bauernschaft), die ihrerseits in den anhaltenden Kriegen ausgeblutet war. Die Anwerbung zum Militärdienst aus dem Proletariat schuf zwischen Feldherren u. Soldaten ein enges Verhältnis, das nach dem Vorbild von patronus u. cliens gestaltet war u. in gegenseitiger fides gründete. Dieser aus dem Familienverband bekannte Schutz- u. Treueverbund gewann in der späten Republik erhöhte Bedeutung für das politische Leben, da Machtausübung u. öffentlicher Einfluß weitgehend auf der Klientel, dem öffentlichen Anhang im Volk beruhte. Solche Klientelbildung erstreckte sich auch auf ganze Provinzen, ein Vorgang, der zur H.steigerung der jeweiligen Patrone, d. h. römischer Imperiumsträger, führte u. so letztlich die röm. Republik sprengte. Der gezielte Ausbau von Heeren durch einzelne Feldherren sicherte Machtfülle in den Provinzen u. damit die Möglichkeit zum H.wandel. Im Gefolge der politischen u. sozialen Umwälzungen zeichnete sich zusehends eine Verzwecklichung des H.gedankens ab, insofern popularistische Strömungen individueller Obmacht u. nicht der communio utilitatis entgegenkamen. Das Freiheitsstreben des einzelnen Bürgers, vor allem unter griechischem Einfluß gesteigert, widerstrebte freilich solchen Tendenzen, zumal diese das anerkannte Leitbild der Autorität entleerten (Suerbaum 13f).

b. Kaiserzeit. 1. Neues Herrschaftssystem. Die Übertragung außerordentlicher Vollmachten angesichts der auswärtigen Proble-

me, aber auch die Bürgerkriegswirren in Rom selbst hatten bereits die Monarchie als Ausweg erwiesen, zumal sie für Cicero (rep. 2, 41: rem publicam, quae ex tribus generibus illis, regali et optumati et populari, confusa modice) zu den drei Komponenten der res publica zählte. Aus den Kämpfen nach Caesars Tod (44 vC.) ging schließlich dessen Großneffe Octavian als Sieger hervor, der eine Reorganisation des Reiches unter Wahrung der republikanischen Traditionen einleitete. Mit der Rückgabe der Staatsgewalt an den Senat iJ. 27 vC. erstand formell wieder die Republik; die anschließende Verleihung des Titels Augustus sowie die Übertragung des Prinzipats aus Gründen der Sorge um die res publica billigte ihm jedoch eine einzigartige Stellung zu. Grundlage der H.gewalt des Princeps ist also die rechtmäßige, d. h. durch Beschluß von Senat u. Volk vollzogene Betrauung mit dem imperium. Auf Dauer angelegt entsprach seine Macht in Rom dem tribunizischen Amt, nach außen eigneten ihm besondere Vollmachten analog der prokonsularischen Gewalt. Neben diesem magistratischen H.verständnis steigerte die Persönlichkeit des Augustus, der als Privatmann (privatus) das kosmische Gesetz zur Geltung brachte (Res gest. div. Aug. 1, 1), sein Ansehen; er galt als Erster (princeps) u. übte so Autorität aus, u. zwar nicht nur aufgrund seiner potentia (L. Wickert, Art. Princeps: PW 22 [1954] 1998/2296). Wie sich damit das Freiheitsstreben des Römers verbinden ließ, so wahrte insgesamt diese Monarchie die Tradition der res publica. Augustus selbst beschrieb seinen Prinzipat weitgehend nach den Leitbildern der Staatstheorie Ciceros (Res gest. div. Aug. 1, 1/7). Anderseits machte sich hellenistischer Einfluß geltend, insofern nach dem Vorgang Caesars eine Divinisierung des Augustus erfolgte, u. zwar ausgehend von den östl. Provinzen (G. W. Bowersock, Augustus u. der Kaiserkult im Osten: Wlosok aO. [o. Sp. 889] 389/402). Der Titel pater patriae, verliehen 2 vC., ermöglichte eine Gleichsetzung mit dem Göttervater Jupiter (Ovid. fast. 2, 127/32) u. damit eine überweltliche Legitimation der augusteischen Welt-H., die den hellenist. Kosmopolitismus zur geschichtlichen Vollendung geführt hat (Ovid. met. 15, 858/60). Mit der Aufnahme des Alexanderporträts in das Siegelbild (H. U. Instinsky, Die Siegel des Kaiser Augustus [1982]) hat der Princeps universalen H.anspruch propagandistisch kundgetan. Diesem gezielten Rückgriff korrespondierte die Erwartung eines goldenen Zeitalters (*Aetas aurea), das, von zeitgenössischen Dichtern beschworen (vgl. D. Little, Politics in Augustan poetry: ANRW 2, 30, 1 [1982] 254/370), Hoffnungen ,auf eine H. ohne Ende u. Grenzen in Zeit u. Raum' (Verg. Aen. 1, 278f) geweckt hatte. Damit verband sich geradezu ein universaler Erziehungsauftrag: ,Dein sei, Römer, als Herrscher die Völker zu zügeln. Dies ist die Kunst, die dir ziemt, die Gesetze des Friedens zu schreiben; ihm, der gehorcht, zu verzeihen, Hoffärtige niederzukämpfen' (ebd. 6, 851/3). Die Säkularfeier im Jahr 17 vC. demonstrierte die neue Heilszeit, die in der Errichtung der Ara pacis Augustae (9 vC.) als Friedens-H. (pax Romana) proklamiert wurde.

2. Entwicklungstendenzen im Kaiserstaat. Die Verknüpfung republikanischer Ideale mit einer monarchischen Regierung durch Augustus geriet unter seinen Nachfolgern zusehends unter den Zwang zur Rechtfertigung. Zweifel an der Notwendigkeit, alle Vollmachten in einer Hand zu vereinen, wie sie Tiberius äußerte (vgl. Tac. ann. 1, 11), drängten freilich die konkrete Machtpolitik des Heeres, besonders der Prätorianer, in den Hintergrund; im übrigen ließ der auf monarchische Leitung angelegte Verwaltungsapparat keine Rückkehr zu geteilter H.verantwortung zu, zumal die staatstragenden Adelsfamilien immer mehr an Bedeutung verloren. Die Konzentration aller politischen u. organisatorischen Strukturen auf den Kaiser mündete in eine sakrale Überhöhung ein, die nicht nur die *Consecratio des verstorbenen Herrschers zum Ziel hatte, sondern ebenso die Legitimation universaler H. Der Mißbrauch dieser Idee in nachaugusteischer Zeit konnte nicht hindern, daß sie unter stoischem Einfluß Zugkraft entfaltete. Auch wenn fehlende Herkunft aus einer Dynastie hierdurch ausgeglichen werden konnte (Enßlin 48/59), die Angleichung des Kaisers an ein überweltliches H.prinzip, sei es der Göttervater (J. R. Fears, The cult of Jupiter and Roman imperial ideology: ANRW 2, 17, 1 [1981] 3/141) oder das kosmische Gesetz, schuf eine grundsätzliche Legitimation. Eine starke Triebkraft ging in der Kaiserzeit überdies von der Alexanderideologie aus, deren Wiederbelebung, zB. durch Caligula, das Gefälle zum republikanischen Staatsgedanken sichtbar

machte (Heuss 85/7). Aufkommende Kritik an dieser hellenist. Herrschergestalt (zB. Sen. ep. 94; Dio Chrys. or. 4) mündete in das Leitbild des kynisch-stoischen Herrscherethos, das universalen Machtanspruch mit königlicher virtus verband (vgl. Plutarchs Darstellung Alexanders als Philosophenkönig) u. in den aufgeklärten Adoptivkaisern des 2. Jh. zum Tragen kam. Friede im Reich u. Sicherheit seiner Bürger wurden allen unter der Regierung des Kaisers erfahrbar, der die Welt einte u. wie ein Chorführer zu harmonischem Gesang anleitete (Aristid. or. 26, 29 Keil). Einzelne Vorbehalte gegenüber einer sakralen Überhöhung hinderten letztlich nicht die Deutung kaiserlicher Welt-H. als Ausfluß kosmischer Einheit. Die Rückbindung monarchischer H. an die stoische Vorstellung vom Weltgesetz förderte gleichzeitig das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit. Mit der zunehmenden Inanspruchnahme des außerordentlichen Gerichtsverfahrens durch den Kaiser (vgl. Dio Cass. 51, 19, 7: ferner G. Thür/P. Pieler, Art. Gerichtsbarkeit: o. Bd. 10, 360/492, bes. 376/8) u. der Möglichkeit zur Appellation (W. Litewski, Die röm. Appellation in Zivilsachen: ANRW 2, 14 [1982] 60/96) entstand ohne Zweifel Rechtssicherheit; anderseits führte die laufende Kontrolle zur Steigerung der kaiserlichen Macht. Der aufkommende Zentralismus fand in der Beamtenschaft eine starke Stütze, zumal sie sich weitgehend aus ehemaligen Soldaten zusammensetzte, so die Nähe von Verwaltung u. Militär unterstreichend. Bei der Besetzung wichtiger Verwaltungsstellen machte sich im übrigen eine Nivellierung geltend, die in der Verleihung des Bürgerrechts an die freien Bewohner des Reichs unter Kaiser Caracalla iJ. 212 (Constitutio Antoniniana) ihren Ausdruck fand. Ohnedies hatte der Aufstieg der africanischen Severer die Gleichstellung der Provinzen gegenüber stadtrömischem Vorrang demonstriert u. das Einheitsbewußtsein unter einem solartheologisch ausgerichteten Kaisertum gefördert. Die zunehmende Romanisierung des gesamten H.bereichs äußerte sich nicht zuletzt in der Einwurzelung hellenistischer Kultur, wobei die Adelskreise zwar ihre tragende Rolle allmählich einbüßten, insgesamt aber das Bildungsbewußtsein den H.anspruch behauptete, vor allem gegenüber den **Barbaren. Das H.verständnis der röm. Kaiserzeit gründete in seiner universalen Konzeption auf der Princeps-Idee, deren Träger aufgrund seiner Tugenden überragende auctoritas besaß u. im Friedensreich den Ausgleich zwischen Macht u. Freiheit verbürgte (vgl. L. Wickert, Neue Forschungen zum röm. Prinzipat: ANRW 2, 1 [1974] 3/90); gegenüber dem hellenist. βασιλεύς, der als Dynast in den göttlichen Bereich erhöht galt, behaupteten sich im röm. Kaiserbild republikanische Zielvorstellungen, auch wenn östliche Herrscherideologie zusehends übergriff.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Synoptiker. 1. Bestehende Herrschaftsformen im Licht ntl. Aussagen. Die Zuordnung Palästinas zur Provinz Syrien iJ. 63 vC. hinderte nicht die Entstehung eines Vasallenstaates unter der Idumäer-Dynastie des Herodes (37/4 vC.), dessen Nachfahren zZt. Jesu im Lande H. ausübten, freilich seit 6 nC. unter der Oberhoheit römischer Prokuratoren. In dieser gespannten politischen Situation vollzog sich die Wirksamkeit Jesu, dessen Ansage der H. Gottes nicht geringes Konfliktpotential enthielt. Die Geburtsberichte (Lc. 2, 1/20 par.) kontrastieren den in der Stadt Davids geborenen Heiland (Lc. 2, 11) dem kaiserlichen Friedensbringer Augustus bzw. dem (Mt. 2, 1/10) romtreuen Herodes (Gunneweg/Schmithals 125/45). In der Steuerfrage (Mc. 12, 13/7) wird irdischer H. die Grenze aufgezeigt durch das, ‚was Gott gehört‘ (Mc. 12, 17). Ihre Aktualität hatten diese Aussagen vor allem durch das unmittelbare Umfeld gewonnen, das von zwiespältiger Haltung gegenüber römischer Obmacht gekennzeichnet war. Während in den Texten von Qumran, zB. 1 QpHab 2/6, die Kittier oder Kittäer (Römer bzw. Seleukiden) harter Kritik unterlagen, anerkannte Philon trotz Reserve im einzelnen die Segnungen der weltweiten Kaiser-H.: ‚Was an Schädlichem wuchern u. in unserer Mitte hervortreten wollte, das hat euer Haus über die Grenzen der äußeren Erde u. in die Winkel des Tartarus gejagt ... Was aber an Segen- u. Nutzbringendem auf manche Art verbannt war, das hat es von den Enden der Erde u. des Meeres in die Welt, die wir bewohnen, zurückgeholt‘ (leg. ad Gai. 49). In der national orientierten Gruppe der Zeloten hatte sich diese Kritik formiert (M. Hengel, Die Zeloten[2] [Leiden/Köln 1976]) u. sogar Zugang zum Jüngerkreis Jesu gefunden (Lc. 6, 15; Act. 1, 13). Allerdings wies Jesus aktiven Widerstand (vgl. das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat [Mc. 4, 26/9] sowie die Vaterunser-Bitte vom Kommen des

Reichs [Lc. 11, 2]) gegen die herrschende Staatsmacht zurück (Mc. 14, 42. Mt. 26, 52f; Joh. 18, 11); sein Königtum ist nach johanneischer Sicht nicht von dieser Welt (Joh. 18, 36; vgl. L. Schottroff, ,Mein Reich ist nicht von dieser Welt'. Der johanneische Messianismus: Taubes 2, 97/108). Unter dem Vorbehalt der Gottes-H. wahrte demnach der röm. Staat ein Eigenrecht, um die irdische Ordnung zu garantieren. Als Reich dieser Welt (Mt. 4, 8; 12, 25) haftete ihm freilich Vorläufigkeit an (vgl. Kehl 746/8), die in der Kennzeichnung als ,Tier' (Apc. 16, 10) ins Widergöttliche gesteigert wurde.

2. Gottesherrschaft in jüdischer Tradition. Der Begriff βασιλεία meint zunächst Macht, u. damit tätige H., dann aber auch deren Raum, eben das Reich (Mt. 4, 8; 5, 20; Mc. 6, 23; 10, 14f). Er entspricht der hebr. Ausdrucksweise malkut Jahwe u. hat inhaltlich vor allem in der zeitgenössischen Apokalyptik seinen Niederschlag gefunden (Camponovo 230/307), während das Motiv in den Qumran-Schriften zurücktritt. Nach den synoptischen Evangelien steht die Ansage der βασιλεία τοῦ θεοῦ im Zentrum der Verkündigung Jesu, wobei Mt. häufig den Wortgebrauch β. τῶν οὐρανῶν vorzieht, möglicherweise zur Betonung ihres universalistisch-kosmischen Charakters. Im Geflecht verschiedener Sinnelemente zielt die Verkündigung Jesu auf ,das eschatologische Königtum Gottes' (Schnakkenburg 52), das in Heilspredigt, Sündenvergebung, Wunderzeichen u. Dämonenflucht (Mt. 12, 28 par.) bereits seine Gegenwärtigkeit erweist. Die wirklichkeitserfüllte Ankündigung der H. Gottes durch Jesus bringt aber nicht nur dem sich gläubig erschließenden Menschen Heil, sie weitet sich vielmehr in die gesamte Schöpfung. ,Als 'König' ist er der Heilsbringer für das, dem er das Leben schenkte' (E. Schillebeeckx, Jesus[6] [1978] 125). Es ist bemerkenswert, daß in Jesu Botschaft die Tora nicht als Einlaßbedingung der βασιλεία erscheint u. so im Unterschied zur jüd. Tradition der apokalyptischen Vorstellung von Gott als dem richtenden König ein wichtiges Element entzogen wurde; seine Rede von der H. Gottes zielt auf das Sein Gottes allgemein. Trotz angekündigter Nähe (Mc. 1, 15) oder gar Gegenwärtigkeit (Mc. 4, 11) bleibt Gottes H. eine künftige Größe, eine Spannung, die sich in geschichtlich-eschatologischer Zusammenschau einer Antwort zuführen läßt (E. Jüngel, Die Welt als Wirklichkeit u. Möglichkeit: ders., Unterwegs zur Sache [1972] 213).

3. Das Ethos der Gottesherrschaft. Der Einbruch der H. Gottes setzte für das Handeln des Menschen neue Maßstäbe (H. Merklein, Die Gottes-H. als Handlungsprinzip[2] [1981]). Unter Verweis auf die Herrscher u. Mächtigen dieser Erde erging Jesu Mahnung an seine Jünger: ,Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, u. wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein' (Mc. 10, 43f). In Umkehr innerweltlicher Werte wird die διακονία zur Grundhaltung im Reich Gottes, wobei Jesu eigener Lebensweg als Leitbild gilt (Lc. 22, 27; vgl. Joh. 12, 26). Auch wenn die einschlägigen Texte es nicht unmittelbar aussagen, enthalten sie doch Kritik an irdischen H.formen, deren Vorläufigkeit diese Umwertung erweist. Die Übertragung des jüd. Messiastitels ,König' auf den gekreuzigten Jesus, wie es der Titulus am Kreuz bezeugt (Mc. 15, 26), illustriert der Öffentlichkeit diesen Wandel; gleichzeitig wurde dadurch alle messianische Erwartung politischer Art als Illusion entlarvt; allein der leidende Jesus ist ,König der Juden' (Joh. 19, 15; dazu J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott [1981] 119/21).

4. Tod u. Erhöhung Christi als Erweis angebrochener Gottesherrschaft. Jesus selbst brachte in der Antwort an die Zebedäussöhne (Mc. 10, 35/40) seinen bevorstehenden Tod bereits in Zusammenhang mit der kommenden Gottes-H.; u. in dem Logion, daß er vom Gewächs des Weinstocks neu im Reiche Gottes trinke (Mc. 14, 25 par.), deutete er an, Gott werde ,das durch ihn verkündete Reich, auch u. gerade durch seine Lebenshingabe' herbeiführen (Schnackenburg 134f). Im Unterschied zur jüd. Auffassung tritt die βασιλεία Gottes nicht als Gericht in Erscheinung; vielmehr gilt das sühnende Sterben Jesu als Voraussetzung der Teilnahme am eschatologischen Mahl im Reich Gottes. Tatsächlich betonte die nachösterliche Glaubensgemeinde im Anschluß an Ps. 110, 1 die Einsetzung Jesu in sein Herrentum (Act. 2, 33/5) u. bezeugte damit Tod u. Auferstehung als Erweis der angebrochenen Gottes-H. (Mc. 16, 19). Mit der Zuweisung der Würdetitel Kyrios u. *Christus (Act. 2, 36) gab die Urgemeinde diesem Glauben Ausdruck.

b. Paulus. 1. Zentrierung der βασιλεία-Verkündigung auf Christus. Im paulinischen

Schrifttum trat die Rede von der H. Gottes zwar in den Hintergrund, erfuhr aber zugleich eine Zentrierung auf Christus hin, in dem die ‚Mächte' als überwunden gelten (1 Cor. 15, 23/8; vgl. Rom. 14, 9). Obwohl diese H. Christi durchaus gegenwärtig gedacht ist (1 Thess. 2, 12), erfolgte keine Gleichsetzung mit der Kirche; ihre endgültige Vollendung mündet in die Übergabe des Reiches an den Vater (1 Cor. 15, 24) u. fällt zusammen mit der Auferweckung der Toten (ebd. 15, 52).

2. Eschatologische Rechtfertigung u. Relativierung politischer Herrschaft. Der Vorbehalt Gottes kommt auch in den Äußerungen Pauli zur staatlichen Ordnung insgesamt zur Geltung. Vor allem die Mahnworte aus Rom. 13, 1/7 enthalten eine Legitimation staatlicher Macht von großer Tragweite. ‚Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt' (ebd. 13, 1). Die Begründung staatlicher Macht in Gott verlangt Anerkennung von seiten der Untergebenen, u. zwar (offenkundig Anlehnung an Mc. 12, 13/7) hin bis zur gebotenen Entrichtung von Steuern. (Vgl. E. Käsemann, Röm 13, 1–7 in unserer Generation: ZsTheolKirch 56 [1959] 316/76.) Paulus wollte keine Staatslehre entwerfen, sondern in konkreter Situation vor Tendenzen des Aufruhrs in den Gemeinden warnen. Wenn er dabei die staatliche Gewalt als ‚Ordnung Gottes' vorstellte (Rom. 13, 2), rechtfertigte er ihren Bestand durchaus in grundsätzlicher Weise (also anders als Joh. 19, 11, wo die Auslieferung Jesu an Pilatus als Wille Gottes vorgestellt wird), entzog sie aber gleichzeitig ihrer religiösen Funktion, wie sie nicht zuletzt durch das Kaisertum wahrgenommen wurde. Ohne Zweifel gehörte für den Apostel der Staat zu den vergänglichen Institutionen dieser Welt (1 Cor. 7, 31; vgl. 6, 1/11), selbst wenn er ihm als irdisches Ordnungsgebilde den Aufschub der Endzeit zuschrieb (2 Thess. 2, 6f); insofern widerstreiten die paulinischen Aussagen über die politische H. nicht der Kritik der Apokalypse (13, 1/3; 17, 1/18).

3. Amt, Ordnung u. Herrschaft. Bereits die Vermeidung politischer Amtsterminologie zur Kennzeichnung von Leitungsaufgaben in den Gemeinden verrät ein Selbstverständnis von **Amt, das bewußt heidnische Legitimationsformen ablehnt, sondern an der Sendung Christi anknüpft (Rom. 15, 8). Diesen eigentümlichen Charakter bringt die Redeweise von der διακονία zum Ausdruck (2 Cor. 3, 8; 6, 3; 2 Tim. 4, 5), welche grundsätzlich die Amtsauffassung des Apostels Paulus prägt u. besonders in den Geistesgaben (Charismen) ihre konkrete Form zur Auferbauung der Gemeinde erfährt (1 Cor. 12/4). Mit der Integration der Geistträger in den Leib Christi (ebd. 12, 12/31a) wird der Ausbildung einer ‚beamteten' Führungsschicht im Sinne einer Verfassung der Boden entzogen (R. Schnackenburg, Charisma u. Amt in der Urkirche u. heute: MünchTheolZs 37 [1986] 239/48), anderseits wirken sie durchaus in Vollmacht (v. Campenhausen 73/7). Als Dienste in der Gemeinde anerkannte der Apostel aber auch jene Funktionen, die vom Gedanken der Leitung bestimmt sind (1 Thess. 5, 12f; Phil. 1, 1) u. auch in der Hausgemeinde (1 Cor. 16, 19f; Rom. 16, 14f; Phil. 4, 22; Phm. 1f) von Verantwortung für die Glaubensgemeinschaft zeugen (H.-J. Klauck, Hausgemeinde u. Hauskirche im frühen Christentum [1981]; *Haus II). Wie die Berufung des Apostels Paulus (2 Cor. 10, 8) auf seine eigene Vollmacht (ἐξουσία) nicht auf unumschränkte Autorität zielt, sondern auf den Herrn verwiesen bleibt, so wendet er dieses Selbstverständnis zur geistgebundenen Freiheit der Gläubigen (1 Cor. 6, 12; 8, 9; 10, 23). Gleichwohl herrscht in den paulinischen Gemeinden Ordnung, die vom Zusammenwirken der Charismen u. konstitutiven Dienste bestimmt ist, u. dies unter Vorgabe des Pneumas. Nur bedingt kann sich deshalb die spätere Rede von der Hierarchie, die im platonischen Weltbild beheimatet ist, auf ntl. Aussagen zur Gemeindeordnung stützen.

c. Apokalypse. Die weitgehende, wenn auch relativierende Anerkennung staatlicher Herrschermacht durch Jesus bzw. Paulus schlägt beim Apokalyptiker in scharfe Kritik um. Selbst in Beachtung der theologischen Zielsetzung des Werkes verdeutlicht der Anschluß an das Buch Daniel diese Absicht, zumal die Interpretation des vierten Tieres (Dan. 7, 7f) für das röm. Reich im zeitgenössischen Judentum geläufig war (Stemberger 25/32; Kehl 747). Offensichtlich als Reflex erfahrener Bedrängnis, aber auch wegen seines religiösen Anspruchs (Apc. 13, 4/8.15; 14, 9/11; 16, 2; 19, 20) wurde dieses als Gegenpol der βασιλεία Christi (13, 1/8) vorgestellt. Das aus dem Meer aufsteigende Tier (ebd.) sowie

die Hure Babylon (17, 6), ‚die große Stadt, die die H. hat über die Könige der Erde' (17, 18), legen eine Deutung auf das röm. Reich nahe, zumal sie durch eine massive Symbolik (Horn = Macht, Diadem = H.) unterstrichen wird. Als Organ Satans (13, 2) erscheint so der röm. Staat mit seinen Herrschern als widergöttliche Macht schlechthin, eine apokalyptische Perspektive, die wesentlich einen religiösen Anspruch voraussetzt u. so eine nachhaltige Wirkungsgeschichte entfaltete (G. Kretschmar, Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jtsd. [1985]). Mit der Überwindung der gottfeindlichen ‚Tiere' durch Christus (Apc. 19, 11/21) u. der Fesselung Satans für tausend Jahre (20, 2) leitet der Apokalyptiker über zur Verwirklichung der endgültigen H. Gottes (21, 22), die in der Gestalt des Pantokrator über liturgische Texte hinaus (1, 8; 4, 8; 11, 17 u. ö.) christologische Züge bekam. Vor dem Hintergrund von Hes. 37/48 u. gängigen Weltwochenberechnungen übte die Vision eines tausendjährigen Reiches unter der H. Christi (*Chiliasmus) partikulären Einfluß auf das Geschichtsverständnis der Gläubigen aus (H.-I. Marrou, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 771/5).

II. Zweites u. drittes Jh. a. Bis zum Ausgang des 2. Jh. 1. Fortwirken der Botschaft von der Herrschaft Gottes. Im nachapostolischen Schrifttum behauptete sich zunächst der ntl. Sprachgebrauch, allerdings nicht mehr als Mitte der Verkündigung. Die ursprüngliche Spannung zwischen gegenwärtiger Basileia u. künftiger Vollendung wurde zugunsten eines kommenden Reiches entschieden, das Christus heraufführt (1 Clem. 50, 3; vgl. O. Knoch, Eigenart u. Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes = Theophaneia 17 [1964] 102/10). Mit der Betonung des Gerichtsgedankens (2 Clem. 17, 5) hob man gleichzeitig auf das ethische Verhalten ab als Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes (ebd. 6, 9; 9, 6; vgl. Frick 17/35). Die Zitation ntl. βασιλεία-Texte bei Apologeten wie Justin (dial. 38, 4; 56, 14; 63, 4 u. ö.) wahrte zwar das Bewußtsein an das zentrale Motiv der Botschaft Jesu; aber sein unmittelbarer Anspruch wandelte sich zusehends zum Hoffnungsgut künftiger Herrlichkeit (ebd. 139, 5). Insofern löste auch die geschichtliche Kirche nicht das verheißene Reich Gottes ab, vielmehr bestimmte dieses als künftige Größe die Glaubensgemeinschaft der Gegenwart. Im übrigen unterstreicht die häufige Verwendung des δεσπότης-Titels (1 Clem. 7, 5; 9, 2; u. ö.) das Herrschertum Gottes, das im Kosmos ebenso zur Geltung kommt wie in der Heilsökonomie (Knoch aO. 441/3), nicht zuletzt aber auch als Quellgrund irdischer Königsmacht (1 Clem. 61, 1).

2. Rezeption des Herrschaftsauftrages von Gen. 1, 26/8. Für das Verständnis von H. im frühen Christentum ist die Rezeption der einschlägigen Weisung aus dem biblischen Schöpfungsbericht nicht unerheblich. Bezeichnenderweise erfolgte die Übernahme von Gen. 1, 26/8 nicht in der Absicht, eine unumschränkte H.funktion des Menschen über die Natur zu legitimieren. Dies verhinderte bereits die Berufung auf ein vernunftgemäßes Handeln des Menschen (Ep. ad Diogn. 10, 12; Lact. ira 13, 13), aber auch die konkrete Unmöglichkeit, über die ganze Tierwelt Obmacht auszuüben; darum verlegt bereits der Barnabasbrief (6, 17/9) solche H. in die Endzeit. Die eschatologische Deutung der H. des Menschen begegnet auch bei Justin (apol. 1, 10, 2), u. sie verbindet sich offensichtlich mit der Endzeiterwartung, die Tertullian drängend kundgab: ‚Wir wünschen früher zu regieren u. nicht länger mehr zu dienen' (or. dom. 5). Die Bitte um das Kommen des Reiches (Mt. 6, 10 par.) mündet so in die Erwartung der Teilhabe an der umfassenden H. Gottes (vgl. Prov. 21, 1), u. zwar unverhohlen als Kritik am verfolgenden Staat vorgetragen.

3. Unterschiedliche Urteile über die Herrschaftsansprüche des röm. Staates. Schon der Text aus dem Allgemeinen Gebet des Klemens-Briefes (59, 2/61, 3) bestätigt, daß sich trotz staatlicher Repressalien ein positives Urteil über irdische Herrschermacht (vgl. L. Biehl, Das liturgische Gebet für Kaiser u. Reich [1937]) behauptete; sie galt weitgehend als göttliche Einrichtung u. konnte darum von den Untertanen Gehorsam fordern (vgl. Dölger 119). Die Gründe für diese mehr als Loyalität ausdrückende Haltung liegen zunächst in der grundsätzlichen Bejahung der Schöpfungsordnung, in die man auch das Herrschertum miteinbezog; dazu kam das Bemühen, angesichts der Bestreitung des religiösen Prinzips, wonach der Götterkult die Wohlfahrt des Staates sichere, im Gebet einen ‚christl.' Beitrag anzubieten, ein Versuch, angesichts des aufkommenden *Herr-

scherkultes jeden Verdacht des Aufruhrs abzuweisen. Offensichtlich versetzte die Verkündigung der Gottes-H. nach wie vor die Staatsgewalt in Unruhe, der man mit der Erklärung entgegentrat, es handle sich um ein himmlisches Reich am Ende der Tage (Eus. h. e. 3, 20, 1/6). Auch Athenagoras appellierte aus gleicher Sorge an die ‚größten Herrscher': ‚Möchtet ihr doch, ausgehend von euch selbst, die himmlische H. verstehen lernen' (supplic. 18). Die grundsätzliche Anerkennung der Herrschermacht durchzieht das Schrifttum der Apologeten (Iustin. apol. 1, 17, 1/4; Melito: Eus. h. e. 4, 26; Theoph. Ant. ad Autol. 1, 11); ihr Vorbehalt richtete sich im Grunde nur gegen eine göttliche Verehrung der Kaiser. Angeblich spürten die Herrscher selbst, ‚daß der allein Gott ist, in dessen alleiniger Gewalt sie sind, von dem aus sie die zweiten, nach dem sie die ersten sind, vor allen u. über allen Göttern' (Tert. apol. 30, 1). Die Rede vom Christus imperator (Tert. fug. 10, 1; or. dom. 29; vgl. die Bezeichnung παμβασιλεύς für Christus Clem. Alex. paed. 2, 109, 3; strom. 7, 6, 3. 16, 6. 54, 4; *Christus II [Basileus]) provozierte geradezu die Abkehr vom geschichtlichen Kaiser, u. im Verständnis christlichen Daseins als militia Christi (A. v. Harnack, Militia Christi [1905]) zeichnete sich ein kirchliches Gegenbild zur Macht des Staates ab. Über die Betonung solcher Distanz hinaus geht nach wie vor die apokalyptische Kritik an der H. Roms, die Eirenaios durch die Deutung der Zahl 666 auf die ‚Lateiner' unmißverständlich zum Ausdruck brachte (haer. 5, 30, 3 [SC 153, 381]), Hippolyt durch die Gleichsetzung des vierten Tiers von Dan. 7, 23 mit dem gegenwärtigen Staat (antichr. 34/6 [GCS Hippol. 1, 2, 21/3]; in Dan. comm. 3, 20/5 [ebd. 1, 1, 160/70]; vgl. H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt² [1964]). Die schwankende Heftigkeit christlichen Widerstands gegen das röm. Reich resultierte offensichtlich aus der Erfahrung seines religiösen Anspruchs, dessen eventuelle Preisgabe Loyalitätserklärungen der Apologeten ermöglichte. Tertullian ging sogar so weit, die Entwicklung des Götterkults dem Aufstieg des Reiches nachzuordnen, um so das religiös-politische Prinzip von Roms Herrschaft abzukoppeln (vgl. R. Klein, Tertullian u. das röm. Reich [1968]); unter Pochen auf die Gesetze bezeichnete er das Imperium als civilis, non tyrannica dominatio (apol. 2, 14).

4. Amt u. Herrschaft in der Gemeinde. Der Aufschub der Parusie verlieh mit der Erfahrung der Geschichte den bleibenden Ämtern in der Gemeinde erhöhten Stellenwert. Ihr Verständnis als Dienst führte zu einer Angleichung an die Charismen (Eph. 4, 7/16; Did. 15, 1). Bereits in den Pastoralbriefen wurden die Amtsträger durch *Handauflegung mit Geistesgaben ausgerüstet (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6f), wobei die Sorge um die überlieferte Lehre in den Vordergrund trat (1 Tim. 1, 11). Mit Hilfe des Sukzessionsprinzips (1 Clem. 42, 1/5) gewannen sie eine Legitimation, die auf dem Ansehen der Apostel ruhte u. im Verbund mit anderen Leitbildern, zB. dem Hirtenmotiv (1 Petr. 5, 2/4; Ign. Philad. 2, 1; Ign. Rom. 9, 1), zu gemeindeverantwortetem Amtsverständnis führte, jedoch abgesetzt von apostolischer Autorität (ebd. 4, 3) u. versehen mit der Warnung vor Machtgier (1 Petr. 5, 3). Die von Ignatios (Magn. 6, 1; Trall. 3, 1 u. ö.) vollzogene Angleichung des Bischofs an Gott, den Vater, förderte nicht nur die Entstehung des Monepiskopats, sie sicherte ihm gleichzeitig Vollmacht (vgl. E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats: JbAC 17 [1974] 74/90); als ‚Fels' qualifiziert (Ign. ad Polyc. 1, 1), bleibt er dennoch in die Gemeinde integriert (Smyrn. 8, 2; Magn. 4; 7, 1 u. ö.). Letztlich gründet für Ignatios das Ansehen des Bischofs in der Vergegenwärtigung Gottes (ebd. 6, 1; Trall. 3, 1), eine Funktion, die sich in einer Vorrang-Stellung (τόπος) Ausdruck schaffte (Ep. eccl. Lugd. et Vienn.: Eus. h. e. 5, 4, 2). Die Ausübung bischöflicher Vollmacht erfolgte in Anerkenntnis der christl. Brüderlichkeit, deren Mißachtung Kritik auslöste (Iren.: Eus. h. e. 5, 24, 11).

5. Vergleich mit politischen Herrschaftsstrukturen. Die Begründung innergemeindlicher Vollmachtsausübung geriet rasch in Konkurrenz zu H.modellen der politischen Umwelt. Zwar betonte man von seiten der Christen nachhaltig, daß ihre Bürgerschaft im Himmel gründe (Phil. 3, 20), u. das Bewußtsein von der Fremdheit in dieser Welt (1 Clem. praescr.) fand seinen schärfsten Ausdruck im Gegenbild zweier Städte (Herm. sim. 1, 1/10); trotzdem erfolgte auch eine Angleichung innerkirchlicher Ordnungsformen an munizipale Verfassungsstrukturen, wenngleich Parallelen zwischen Presbyterium u. städtischer Gerousie meist nur äußerlich sind (anders E. Herrmann, Ecclesia in re publica.

Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz: Europ. Forum 2 [1980] 23/71). Auch die Übernahme des Episkopos-Titels, den in der hellenist. Umwelt ein Verwaltungsbeamter trug, sagt wenig über das Verständnis eines christl. Gemeindeleiters aus. Anderseits brachte die Adaptation des röm. ordo-Begriffs auf den Klerus (Tert. idol. 7; monog. 11) ein gesellschaftspolitisches Gefälle gegenüber dem Volk Gottes (plebs) zur Geltung, das kirchliche Amtsausübung magistratischer potestas anglich u. so die Entfaltung einer ‚H.ordnung' in der Kirche förderte (A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian [1930] 104f). Zwar hatte schon der 1. Clemensbrief unter Rückgriff auf die *Corpus-Christi-Vorstellung (1 Cor. 12, 12/31a) den Gedanken der Zuordnung durch das τάγμα-Motiv (1 Clem. 37, 3; 41, 1) in die Überordnung gewendet; doch die Übernahme staatsrechtlicher Vorstellungen in Verbindung mit sakralen Elementen, wobei die Rezeption des Priesterbegriffs nicht aus Gründen der H.steigerung erfolgte, bereitete den Weg zu einem hierarchischen Kirchenverständnis, das sich im Vergleich der Dreiheit von Bischof, Presbyterium u. Diakonen mit Gott, dem Vater, den Aposteln u. Christus (Ign. Magn. 6, 1; Trall. 3, 1) bereits angekündigt hatte.

b. Gnostische Aussagen zum Phänomen der Herrschaft. Schwerlich läßt sich die dualistische Absage an die Welt von seiten des Gnostizismus (*Gnosis II) als Folge schlechter Erfahrungen mit den Herrschenden erklären (H. G. Kippenberg, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus: Numen 17 [1970] 211/31). Der Konflikt besteht jedoch in Betracht des kosmischen Systems, etwa des syr.-ägypt. Typus, wonach die Archonten der Himmelssphären über die von ihnen gemachte Welt eine drückende Herrschaft ausüben. Nach dem Gnostiker Justinos (vgl. C. Colpe: o. Bd. 11, 641) üben Engel Herrschergewalt im Kosmos aus, die in den jeweiligen Regionen der Erde zu Hunger, Bedrängnis u. Elend führen (Hippol. ref. 5, 26, 11/4). Der Gedanke von der schlechten Regierung der Welt durchzieht in vielerlei Abwandlungen die gnostischen Systeme (J. Daniélou, Le mauvais gouvernement du monde d'après le Gnosticisme: Le origini dello Gnosticismo = Numen Suppl. 12 [Leiden 1967] 448/59) u. wurde umgesetzt in Kritik an konkreten H.formen, grundgelegt in der Aufhebung soziologischer Unterschiede. Wie das Gefälle zwischen Mann u. Frau emanzipatorisch eingeebnet erscheint, so betrachten sich die Gnostiker insgesamt als ‚königloses Geschlecht' (orig. mund. [NHC II, 5] 127, 10/4; vgl. P. Pokorný, Die gnostische Soteriologie in theologischer u. soziologischer Sicht: Taubes 2, 154/62). Gegen Bischöfe erhoben sie Widerspruch u. ebenso gegen weltliche H. (1 Cor. 4, 8). Vom Gleichheitsgrundsatz aus argumentierten die Karpokratianer: ‚Die Gerechtigkeit Gottes ist eine Art von Gemeinschaft aufgrund der Gleichheit. Gleich ist ja allenthalben der Himmel ausgebreitet, u. er umfaßt im Kreise die ganze Erde, u. die Nacht zeigt in gleicher Weise alle Sterne, u. die Sonne, die den Tag heraufführt u. die Mutter allen Lichtes ist, hat Gott von oben her über alle auf Erden, die sehen können, in gleicher Weise ausgegossen, u. diese sehen sie alle gemeinsam. Denn er macht keinen Unterschied zwischen reich u. arm, Volk u. Herrscher, Törichten u. Verständigen, Frau u. Mann, Freien u. Sklaven' (Epiph. Gnost.: Clem. Alex. strom. 3, 6, 1f). Während dieser Text die irdische Ordnung der *Gleichheit durchaus noch auf Gott zurückführt, erscheint anderwärts Satan als Urheber staatlicher Gewalt; gerade ihr entziehen sich die gnostischen Anhänger des Prodikos als Königssöhne, weil für einen König das Gesetz nicht geschrieben sei (ebd. 3, 30, 1).

c. Spätes 2. u. 3. Jh. 1. Auseinandersetzung mit der religiösen u. der kosmisch-philosophischen Legitimation der Herrschaft des Staates. Im Zuge des unausweichlichen Konflikts zwischen Christentum u. religiös begründeter Herrschermacht des Staates verstärkte sich jene grundsätzliche Kritik, die bereits von den Apologeten formuliert worden war u. angesichts der kaiserlichen Restaurationsmaßnahmen neue Dringlichkeit gewann. Ausdruck des religiös-politischen Erneuerungsprogramms ist die Maecenas-Rede Dio Cass. 72, 36, 1f, die den Zwang zum Götteropfer befürwortete, um den Bestand römischer H. zu sichern. Mit allem Nachdruck wurde von seiten der Christen eine solche Argumentation zurückgewiesen u. das Reich dieser Welt als Ausbund Satans bloßgestellt (Hippol. in Dan. comm. 4, 9, 2 [GCS Hippol. 1, 1, 206]). Märtyrerakten u. grundsätzliche Erörterungen lehnten durchgehend jede religiöse Qualität irdischer H. ab, die sich in Götterkult u. Kaiseropfer manifestier-

te (vgl. L. Koep, Antikes Kaisertum u. Christusbekenntnis im Widerspruch: JbAC 4 [1961] 58/76); kompromißlos stellte man gegen Jupiter als Herrn der Götter u. des Himmels den Gott der Christen u. zwar als Urheber der Schöpfung (Act. Pion. 19 [160/2 Musurillo]). Der Verweis auf den Allherrscher Gott entzog dem religiös-politischen System der Antike die Grundlage, bot aber gleichzeitig eine neue Legitimation irdischer H. Bereits Eirenaios hatte gegen die antinomistischen Tendenzen der Gnostiker, etwa der Karpokratianer, die Notwendigkeit staatlicher Gewalt betont: ,Denn die irdischen Reiche sind zum Nutzen der Völker von Gott aufgestellt u. nicht vom Teufel, der doch niemals ruhig ist u. demgemäß auch nicht will, daß die Völker in Ruhe leben. Die irdische H. fürchtend, sollen die Menschen sich nicht nach Art der Fische gegenseitig verschlingen, sondern durch die Bestimmungen der Gesetze die vielfache Ungerechtigkeit der Heiden zurückhalten' (haer. 5, 24, 2 [SC 153, 300/2]). Die Anerkenntnis einer Ordnungsfunktion der Staatsgewalt hinderte jedoch nicht, am Vorbehalt gegenüber irdischer H. festzuhalten (Hippol. in Dan. comm. 4, 9, 2 [GCS Hippol. 1, 1, 206]; antichr. 49 [ebd. 1, 2, 31/3]), oder gar den Widerstand gegen unrechtmäßige Usurpation der Gewalt, eben durch einen Tyrannen, zu bejahen (Orig. c. Cels. 1, 1). Der allgemeine Nomos, repräsentiert durch den irdischen Kaiser bzw. Teilreiche (vgl. C. Andresen, Logos u. Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum [1955] 189/208) vermag durchaus Gerechtigkeit zu gewährleisten (vgl. Orig. in Gen. hom. 13, 1 [GCS Orig. 6, 113f]), doch insofern Herrschergewalt von Gott verliehen wird, bleibt sie abhängig u. begrenzt; Mit Hilfe des Pindar-Wortes vom Nomos-Basileus (frg. 169, 1 Snell), das Origenes auf Gottes Gesetz (Naturgesetz) deutete, schränkte er aber herrscherliche Machtfülle ein, u. zwar sogar geographisch gegenüber der Universalität des Christentums (c. Cels. 3, 73; princ. 4, 11). Ganz vermochte auch Origenes sich nicht der Vision einer ins Christliche gewendeten Argumentation zu entziehen, daß unter der Voraussetzung, alle Römer würden gläubig, die göttliche Macht ihnen H. über alle Gegner gewähre (c. Cels. 8, 70). Kritik am Verfall der staatlichen Ordnung trotz der berühmten Zwölf Tafeln übte auch Cyprian (ad Donat. 10); sein Gegenbild von den Geboten (mandata) in der Kirche entwarf er aus der Perspektive apostolischer Zeit, während die Gegenwart dem Ende zustrebe (ad Demetr. 3). Grundsätzliche Erwägungen aus christlicher Glaubenshaltung u. philosophischer, besonders stoischer Tradition, aber auch die konkrete H.verwirklichung im späten Prinzipat kennzeichnen den Einspruch des Christentums, das sich in der Ausgestaltung kirchlicher Strukturen zusehends als Antipode darstellte.

2. Die weitere Ausgestaltung des kirchlichen Ordnungsgefüges. Trotz unterschiedlicher Tendenzen zwischen östlichen u. westlichen Kirchenregionen vollzog sich der Ausbau der Verfassung mit dem Ziel organisatorischer Eigenständigkeit. So sehr dabei innergemeindliche Bedürfnisse maßgebend waren, die Faktoren einer Angleichung an staatliche Organisationsformen sind nicht zu übersehen, gelegentlich mit dem Motiv der Überhöhung verbunden. Ausführlich arbeitete Origenes mit diesem Vergleich: ,Wenn du den Rat der Gemeinde Gottes mit dem Rat in jeder Stadt vergleichst, so wirst du unter den Ratgebern der Kirche manche finden, die eine Stadt Gottes zu leiten verdienen, sofern es eine solche in der Welt gibt, während die weltlichen Ratsherren allerwärts in ihrem Wandel nichts aufweisen, was ihnen einen Anspruch auf den Vorrang unter ihren Mitbürgern gäbe, den ihnen ihre Stellung zu verleihen scheint' (c. Cels. 3, 30). Nun leitet sich das Verständnis des kirchlichen Amtes gewiß nicht aus der Analogie zur staatlichen Magistratur ab; nach wie vor gilt es als Dienst, nicht als H. (Orig. in Jes. hom. 6, 1 [GCS Orig. 8, 269]; in Mt. comm. 16, 8 [ebd. 10, 79]). Dennoch erschien das kirchliche Gegenbild in seinem Ordnungsgefüge als Konkurrenz zur irdischen Polis, wobei im Osten insbesondere dem Motiv der Paideia Rechnung getragen wurde (Clem. Alex. paed. 3, 98, 1). Im Westen umfaßte der Begriff *Disciplina das Gesamt der politisch-kulturellen Wirklichkeit, der ein Cyprian die ecclesiastica disciplina (ep. 4, 1; 14, 2) gegenüberstellte. Vor diesem Hintergrund entfaltete gerade er ein bischöfliches Vollmachtsverständnis, das er theologisch aus Mt. 16, 18f herleitete (unit. 4f), aber nach Art eines staatlichen Beamten zur Geltung brachte (vgl. Pont. vit. Cypr. 16, 2). Die Kirchenordnung Hippolyts umschrieb die Aufgabe des Bischofs als ,Weiden der heiligen Herde', wozu ihn die durch Ordination übertragene potestas befähigte (trad. apost.

3 [SC 11bis, 44]). Das Ansehen der Bischöfe, beflügelt durch die Effizienz kirchlicher Organisation, stieg so sehr, daß Kaiser Decius angeblich die Nachricht von einem Thronrivalen lieber hörte als die Kunde von der Erhebung eines Bischofs Gottes in Rom (Cypr. ep. 55, 9). Trotz Beteiligung des Volkes bei der Wahl von Gemeindeleitern (vgl. P. Stockmeier, Gemeinde u. Bischofsamt in der alten Kirche: TheolQS 149 [1969] 133/46) steigerte sich das Gefälle zwischen Bischof u. Gemeinde, auch wenn die umstrittene Anmaßung von Ehrenrechten durch Paul v. Samosata (Eus. h. e. 7, 30, 9) zunächst Episode blieb. Im übrigen löste man aufkommende Konflikte, wie sie im charismatischen Anspruch der Konfessoren aufkamen, letztlich zugunsten des Amtes (vgl. Cypr. laps. 17/22); nach dem Vorbild des röm. Magistrats handelte der Bischof für u. an Stelle seiner Gemeinde.

3. Herrschaft als asketisches Motiv. Über die politische u. ekklesiologische Bedeutung hinaus gewann der H.gedanke auch Raum als Motiv christlicher Lebensverwirklichung. Schon in der philosophischen Ethik der Antike, bes. in der stoischen Anthropologie, stellte die Beherrschung der *Affekte ein wichtiges Element dar, u. im Sog der theologischen Vorstellung von *Apatheia drang sie auch ins Christentum ein (E. Lohse, Askese u. Mönchtum in der Antike u. in der alten Kirche [1969] 162/73). Es ist aufschlußreich, daß sich dieses Motiv mit dem H.auftrag Gen. 1, 26/8 verband; eine allegorische Auslegung von Getier u. Vögeln als leidenschaftliche Empfindungen bei Philo leg. all. 2, 11 deutete bereits eine Wende zum Subjekt an (s. J. Pascher, Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zur Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon v. Alex. [1931]). Clemens v. Alex. nahm diese Interpretation auf, indem er argumentierte: ‚Denn der Herr gab erfüllbare Gebote, u. in der Tat muß der Königliche u. der Christ zum Herrschen sowie Anführen geeignet sein, weil wir nicht nur beauftragt wurden, die Tiere um uns her zu beherrschen, sondern auch die wilden Leidenschaften in uns selbst‘ (strom. 6, 115, 2; vgl. 2, 102, 6). Es ist das Ideal des Gnostikers, der sich als königlich Herrschender erweist u. eine vordergründige Ausübung des H.auftrags überhöht (vgl. H. G. Kippenberg, Gnostiker zweiten Ranges. Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropolatrie: Taubes 2, 121/40). Die Bitte um das Kommen des Reiches (Mt. 6, 10 par.) wendete Origenes entsprechend Lc. 17, 21 zunächst in die Innerlichkeit des Menschen, insofern ‚das in ihm befindliche Reich Gottes emporwachsen u. Frucht bringen u. vollendet werden möge‘ (orat. 25, 1), während das ‚Reich Gottes‘ durch sein heilswirksames Wort u. seine Gerechtigkeit repräsentiert wird (ebd.). Nach in Gen. hom. 1, 16 (GCS Orig. 6, 19f) beherrschen die Heiligen alle Triebe (so deutet auch er das Getier aus dem Schöpfungsbericht), während die Sünder ihrer Obmacht erliegen. Der biblische H.auftrag erfuhr damit eine asketische Umdeutung, die nicht zuletzt im Motiv des Kampfes auf das entstehende Mönchtum Einfuß ausüben sollte (vgl. Athan. vit. Anton. 20; ferner v. Harnack aO. 22/30).

III. Zeitalter Constantins. a. Wandlungen der Formen staatlicher Herrschaft im 3. Jh. bis zur Diokletianischen Restauration. Militärische Niederlagen u. wirtschaftliche Engpässe führten seit dem Ausgang der Severer-Dynastie zu einem Wandel der H.formen (vgl. J. Vogt, Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur [1965]). Als erster ‚Barbar‘ bestieg Maximinus Thrax sola militum voluntate (Eutrop. 9, 1) den Thron, Zeichen für die Entmachtung des Senats. Solche H.übertragung erfolgte nicht nur wegen der zunehmenden Machtverlagerung auf das Heer, vielmehr bildete die Truppenversammlung jenes Gremium, das an Stelle aller röm. Bürger Wahl u. Akklamation des tüchtigsten Mannes zum Kaiser vornahm (Straub, Herrscherideal 7/75). Nach wie vor waren Leitbilder republikanischer H.auffassung lebendig, u. auch die stoische Idee vom Dienst des Herrschers an den Untertanen begegnet bei den zeitgenössischen Juristen. Aber bereits der Umstand, daß der Kaiser selbst Gesetze erließ (Ulp.: Dig. 1, 4, 1), bestätigt seine dominierende Rolle, zumal sich im privatrechtlichen Bereich die Praxis der Dispensation anbahnte: princeps legibus solutus est (ebd. 1, 3, 31; vgl. Dio Cass. 53, 28, 2). Auf vielerlei Symbolen zeichnet sich der Wandel zum absoluten Kaisertum ab, dessen Träger mit Globus u. Zepter auf Münzen erscheint (A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche [1970]; *Herrschaftszeichen). Anderseits pochte die Herrscherideologie dieser Zeit durchaus auf den überkommenen Tugendkanon; sie erfuhr jedoch in der religiösen Verehrung des Kaisers (seit Aurelian gehörten dominus u. deus zur ständigen Kaisertitulatur) ihre höchste Steigerung. Nun kam

es zu einer regelrechten Identifizierung römischer Autokraten mit einer Gottheit, etwa dem sol invictus (R. Turcan, Le culte impérial au 3e s.: ANRW 2, 16, 2 [1978] 996/1084), der seine Regierung ebenso als segenbringend wie als unantastbar glorifizierte. Zwar verzichtete *Diokletian im Zuge seiner Verwaltungsmaßnahmen nicht auf persönliche Qualität der Mitherrscher u. dynastische Verbindungen; aber gerade er überhöhte die Tetrarchie durch das jupiterherkulische Göttersystem, wobei er in Analogie zu Jupiter als einziges Oberhaupt des röm. Reiches erschien, ein H.system, das entsprechend dem Verhältnis von Herr u. Sklave in den sog. Dominat einmündete (F. Kolb, Diocletian u. die erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer H. [1987]).

b. Die Betonung von Seinsstufen in der spätantiken Philosophie. Parallel zur Entfaltung des absoluten Kaisertums hatte sich ein Seinsverständnis durchgesetzt, das im Gefolge platonischer u. stoischer Lehren im ‚Einen' (*Hen) die metaphysische Spitze des Seins erblickte (H. Dörrie, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus: ders., Platonica minora [1976] 211/28). Mit der Hypostasierung der Seinsstufen, von Plotin als Realisation einer höheren Ordnung gedacht, entstand ein hierarchisches Weltbild (enn. 38), dessen höchstes Prinzip in der Philosophie des Mittleren Platonismus als βασιλεύς angesprochen wurde (vgl. Orig. c. Cels. 6, 18/21) u. dem kaiserzeitlichen Staat in seinem Aufbau weitgehend entsprach. Die Analogie zum König wurde von philosophischen, aber auch theologischen Spekulationen aufgenommen (H. Dörrie, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt: ders., Platonica aO. 390/405), so wie Clem. Alex. strom. 1, 158, 1/159, 6 Königs-H. nach Art der dreigeteilten Seele bei Platon beschrieb; vor allem in der Solar-Theologie fand diese Ordnung des Seins ihren religiös-politischen Ausdruck (vgl. H. Dörrie, Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike: H. Frohnes/U. W. Knorr [Hrsg.], Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1 [1974] 283/92). Der hermetische Traktat Κόρη Κόσμου nahm gnostische Lehren auf u. wies dem König eine Mittlerstellung zwischen den Welten zu (Corp. Herm. 13, 3), während der pythagoreische Ekphantos (Joh. Stob. 4, 64/6 [4, 271/9 W./H.]) den König auf dem Weg der Teilhabe in die göttliche Sphäre erhob (Taeger, Charisma 2, 623f).

c. Herrschaftsbegründung Constantins unter christlichen Vorzeichen. Mit dem militärischen Sieg des *Constantinus über Maxentius an der Milvischen Brücke iJ. 312 bahnte sich nicht nur eine politische Veränderung der tetrarchischen Verwaltung des Reiches an (J. Vogt, Constantin d. Gr. u. sein Jh. [1940] 223/44), die Erfahrung der Überlegenheit über den Gegner wurde für Constantin auch zum Anstoß einer neuen H.legitimation. In dem (wohl echten) Schreiben an den Perserkönig Schapur II begründete er rückschauend seinen Erfolg mit der Anerkenntnis des Christengottes: ‚Gestützt im Kampfe auf die Macht Gottes habe ich, von den äußersten Grenzen des Ozeans angefangen, der Reihe nach den ganzen Erdkreis durch sichere Hoffnung auf Heil aufgerichtet, so daß alles, was unter so furchtbaren Tyrannen geknechtet u. tagtäglich dem Unheil preisgegeben zugrunde gegangen war, teilnahm an der allgemeinen Vergeltung u. wie infolge einer Heilung neu auflebte. Diesen Gott bekenne ich; sein Zeichen trägt mein gottgeweihtes Heer auf den Schultern, u. wozu nur immer die Rücksicht auf die Gerechtigkeit ruft, dahin zieht es u. sofort erhalte ich auch dafür in den herrlichsten Siegen den Dank' (Eus. vit. Const. 4, 9). Diese Deutung des politischen Aufstiegs entsprang der Überzeugung Constantins, daß ihm Anerkenntnis u. Verehrung des Christengotts Erfolg beschieden hat, wie es bereits die Schilderung der Kreuz-Erlebnisse (Lact. mort. pers. 44; Eus. vit. Const. 1, 27/32) zum Ausdruck gebracht hatte. So schillernd weitere Zeugnisse wie Panegyriker (9, 2, 4. 3, 3) oder die Inschrift des Triumphbogens auch die helfende Gottheit beschreiben, dem Kaiser selbst galt offensichtlich sein Entscheid für den hinter dem Kreuz stehenden Gott als Grundlage seines Sieges u. damit seiner H. Maßnahmen zugunsten der röm. u. karthagischen Christengemeinden bestätigen diesen Befund, insofern der christl. Kult als religio licita von seiten des siegreichen Herrschers unterstützt wurde, u. zwar aufgrund der kaiserlichen Verantwortung als pontifex maximus; die Errichtung einer Statue mit dem Tropaion des Erlöserleidens (Eus. h. e. 9, 9, 10f) u. Münzprägungen demonstrierten der Öffentlichkeit die neue H.begründung. Im Grunde folgte sie dem überkommenen Schema, wonach die Verehrung der Götter

H. verbürge; nur trat an die Stelle polytheistischer Gottheiten der Christengott (vgl. P. Stockmeier, Die sog. Konstantinische Wende im Licht antiker Religiosität: ders., Glaube u. Kultur [1983] 236/53). Mit diesem antik-religiösen Selbstverständnis entfaltete Kaiser Constantinus bzw. sein Programmatiker Eusebios eine H.ideologie, die vom erfahrenen Sieg ausging u. seine Person schließlich als Vertreter Gottes (Eus. vit. Const. 2, 28) vorstellte. Ursprung in Gott (ebd. 1, 6) u. Angleichung an den höchsten Herrscher (ebd. 1, 48; 2, 19), dessen Macht ihm alles unterworfen hat (ebd. 2, 23), kennzeichnen diese Auffassung; letztlich erwählt von Gott (ebd. 1, 24), weiß er sich in dessen Dienst (ebd. 1, 28), u. Gott rühmte Const. I Imp. or. ad s. coet. 3 als Herrscher allen Seins (vgl. Peterson 86/93). Gerade als Repräsentant Gottes übte Kaiser Constantin irdische H. aus, weniger durch Zwang als durch väterliche Gesetze (Eus. vit. Const. 3, 1), nach philosophischem Leitbild durch Lehre u. Vernunft regierend (ebd. 4, 29); sein Reich, mehr u. mehr verschmelzend mit der Kirche, entspricht der himmlischen Basileia, wie es Eusebios aus der Eintracht von Herrscher u. Bischöfen auf dem Konzil v. Nikaia erschloß (ebd. 3, 15; 4, 29). Gerade das eusebianische ‚Programm' bot eine H.begründung, die den irdischen Kaiser als Abbild des einen Gottes betrachtete u. ihm ohne Dazwischentreten anderer Instanzen universale Gewalt zusprach, ein politisch-theologischer Entwurf (zur Kritik an Peterson s. A. Schindler [Hrsg.], Monotheismus als politisches Problem [1978]), der unweigerlich zu Konflikten führen mußte (vgl. A. W. Ziegler, Religion, Kirche u. Staat in Geschichte u. Gegenwart 1 [1969] 124/62). Die Kennzeichnung des von Constantin initiierten H.systems als Cäsaropapismus entspricht jedoch nicht dem geschichtlichen Befund. Bei aller Nähe dieses H.verständnisses zu den Entwürfen der vorausgehenden Zeit mied es aber strikt jede Tendenz zur Vergöttlichung des Kaisers (Eus. vit. Const. 4, 48). Umgekehrt ergingen auch Appelle an die christl. Gesinnung der Untertanen (ebd. 2, 70f; 4, 10), u. zwar mit dem Ziel einheitlicher Gottesverehrung (vgl. H. Dörries, Das Selbstzeugnis Konstantins: AbhGöttingen 34 [1954] 260). Es ist also nicht zu übersehen, daß Constantin seine H. nach antikem Muster religiös begründete (Optat. app. 3) u. dementsprechend das Christentum förderte (ebd. 4, 14); dennoch zeichnen sich in seinem herrschaftlichen Selbstverständnis neue Akzente, zB. göttliche Sendung, ab, die im Osten mehr abbildhaft, im Westen hingegen funktional verstanden wurden. Die religiöse Legitimation der Kaisermacht Constantins, bestätigt durch seine Siege unter dem Zeichen des Christengottes, zielte grundsätzlich auf Universalität u. duldete im Prinzip keine Vielfalt der Gottesverehrung; insofern der Herrscher diese gewährleistete, verbürgte er das Heil seiner Untertanen u. des Staates überhaupt.

d. Probleme der Abgrenzung staatlicher u. kirchlicher Herrschaftsbefugnis. Die H.begründung Constantins nach antik-religiösem Muster, jedoch unter Berufung auf den Christengott, förderte in zunehmendem Maße die Kirche im röm. Reich, ein Vorgang, der es ihr ermöglichte, nach u. nach christliche Grundsätze in die H.ausübung einzubringen. Aus der angestrebten Integration ergaben sich allerdings auch Konflikte, die aus dem eigentümlichen Glaubensverständnis der Christen entstanden, das vor philosophischer Reflexion letztlich nicht zurückwich. Frühe Appellationen an Kaiser Constantin im Donatistenstreit verwies dieser bezeichnenderweise an kirchliche Instanzen zurück (E. L. Grasmück, Coercitio. Staat u. Kirche im Donatistenstreit [1964]), während er in Sachen des Arianismus zur Klärung der Frage nicht nur durch Einberufung des Konzils v. Nikaia, sondern auch am Fortgang der Verhandlungen persönlich engagiert war. Seine vielberufene Aussage vom ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (Eus. vit. Const. 4, 24) grenzt noch kaum äußere Angelegenheiten von inneren der Kirche ab, sie ist eher personal zu verstehen (zur Diskussion J. Straub, Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός: ders., Regeneratio 119/83). Von seiten einzelner Kirchenmänner wurde gewiß bald Kritik am Eingreifen des Herrschers laut; die grundsätzliche Frage der Donatisten: quid est imperatori cum ecclesia? (Optat. c. Parm. 3, 3) erschöpfte sich jedoch meist im Protest der unter kaiserlichem Druck stehenden Partei (vgl. Lucif. reg. apost. 1/11). Inzwischen zeichnete sich im Zuge der arianischen Wirren jene Spannung ab, die auf dem eigentümlichen Charakter christlichen Glaubens beruhte u. einer Integration des Christentums nach Art eines antiken Kultes im Wege stand. Zwangsläufig geriet dabei auch das herrscherliche Selbstverständnis Constantins u. seiner Nachfolger, das so sehr von der anti-

ken Verantwortung des Kaisers für den rechten Vollzug der Religion geprägt war, in die Kritik (W. Schneemelcher, Athanasius v. Alex. als Theologe u. als Kirchenpolitiker: G. Ruhbach [Hrsg.], Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende = WdF 306 [1976] 279/96), nicht zuletzt unter endzeitlicher Perspektive (vgl. Hilar. c. Const. 1. 4/7. 10f).

IV. Herrschaftsformen im christlich werdenden Reich. a. Wandlungen im Amtsverständnis der Kirche. Die zunehmende Loslösung des röm. Staates von der Götterreligion u. deren Ersetzung durch das Christentum als Grundlage der Wohlfahrt des Reiches seit Kaiser Constantin rückte besonders die Kleriker der Kirche ins staatliche Interesse, weil sie durch den Vollzug der wahren Gottesverehrung diesem Ziel am nachhaltigsten dienten (vgl. die Anweisung Constantins an den Prokonsul Anullinus in Africa: Eus. h. e. 10, 7, 2; ferner Cod. Theod. 16, 2, 2). Mit dieser öffentlichen Rollenzuweisung erfuhren die kirchlichen Amtsträger eine Aufwertung, die den Rahmen der Glaubensgemeinden überschritt u. politische Tragweite einschloß (vgl. J. Gaudemet, L'église dans l'empire romain [4e–5e s.] [Paris 1958] 213/87). Die sog. Nobilitierung christlicher Kleriker (Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte: ders., Ges. Arbeiten = JbAC ErgBd. 3 [1974] 195/211) weist trotz mancher Vorbehalte auf eine gesellschaftliche Rangstellung hin (E. Jerg, Vir venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung [Wien 1970]), welche die Tendenz zur Institutionalisierung des Amtes verschärften. Eine vordergründige Charakterisierung der kirchlichen Amtsträger seit constantinischer Zeit als Hierarchen trifft zumeist nicht deren Selbstverständnis, wie das Beispiel des hartnäckigen Athanasius zeigt, der in seiner Ep. ad Dracontium die Ordination als Akt zum Dienst an den Gläubigen betrachtet, nicht als persönliche Auszeichnung: ‚Du mußt wissen u. nicht bezweifeln, daß du vor deiner Ordination zwar für dich lebtest, nach der Ordination aber für die (zu leben hast), für die du ordiniert bist' (ebd. 2). Ohne Zweifel formten die Übernahme alttestamentlicher Vorstellungen, so des Hirtenmotives (E. Dassmann, Die Bedeutung des AT für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie: Bibel u. Leben 11 [1970] 198/214), oder auch eine betonte Sakralisierung (vgl. Joh. Chrys. sacerd. 3, 4) das kirchliche Amt in der Spätantike weiter aus; der praktische Einsatz von Kirchenmännern angesichts des Versagens staatlicher Instanzen bereitete umgekehrt ihrer Akzeptanz im Volk den Weg. Es bahnte sich ein Erscheinungsbild des Bischofs mit herrscherlichen Zügen an (s. K. L. Noethlichs, Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen: JbAC 16 [1973] 28/59; S. Elbern, Kirche u. Usurpation. Das Verhalten kirchlicher Würdenträger gegenüber illegitimen Herrschern in der Spätantike: RömQS 81 [1986] 26/38), dem freilich auch Kritik, nicht zuletzt von seiten des Mönchtums, entgegengebracht wurde (Joh. Cassian. inst. 11, 17).

b. Anerkenntnis christlicher Herrschaft u. Einspruch. Das Herrscherbild, das von Constantin d. Gr. normgebend verwirklicht u. von zeitgenössischen Schriftstellern propagiert worden war, bestimmte in der Folgezeit grundsätzlich die Haltung zum Kaiser u. seiner Macht. Zwar begegnet man auch im 4. Jh. noch H.begründungen, die aus der philosophisch-religiösen Tradition des Hellenismus stammen; Themistius (or. 2, 34 [46f Downey]) beispielsweise legitimierte irdisches Königtum durch Angleichung an den universalen Weltherrscher u. entwarf einen *Fürstenspiegel nach dem überkommenen Ideal eines vollkommenen Fürsten (Straub, Herrscherideal 160/74), dem freilich Kaiser Julian durch Betonung der Philosophen-H. entgegenwirkte (H. Janssen, Kaiser Julians Herrscherideal, Diss. Kiel [1953]). Solche heidn. H.-Ideologie konnte allerdings die Konkretisierung christlicher Argumentation nicht mehr aufhalten, die in der Gestalt Constantins geradezu einen Rechtstitel für den Wandel erblickte; denn ‚durch den Umstand, daß er der erste Kaiser war, welcher den Glauben annahm, u. daß er den Herrschern nach ihm das Glaubenserbe hinterließ', erlangte er ‚eine hohe Verdienststufe' (Ambr. obit. Theod. 40; vgl. J. Fellermayr, Tradition u. Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens [1979]). Die Leitgestalt Constantin bestimmte also die Herrschervorstellung in Ost u. West, u. die Verbindung der Herrscherinsignien mit den angeblich von *Helena entdeckten Passionswerkzeugen schuf zudem eine staurologische Legitimation, die Ambrosius emphatisch propagierte: ‚Es sollte das Kreuz Christi an den Königen verehrt wer-

den. Nicht Ungehörigkeit ist es, sondern Frömmigkeit, wenn der heiligen Erlösung Verehrung gezollt wird. Ein Gut ist dieser Nagel im Zügel der röm. H. Er beherrscht den ganzen Erdkreis u. schmückt die Stirne der Kaiser, so daß sie jetzt Prediger sind, die oft Verfolger waren. Mit Recht ruht der Nagel auf dem Haupte, damit dort, wo der Verstand thront, auch der Schutz herrsche. Auf dem Haupte die Krone, in den Händen den Zügel. Die Krone vom Kranze, daß der Glaube leuchte; desgleichen der Zügel vom Kreuze, daß die Macht herrsche' (obit. Theod. 48). In einer Art politischer Wende paulinischer Kreuzestheologie erfolgte hier eine Identifizierung des Herrschers mit dem Christentum, dessen Symbole erfolgreiche Machtausübung garantieren. Auch Ambrosius vermochte sich nicht dem funktionalen Prinzip religiös-politischer Wechselwirkung zu entziehen, insofern er argumentierte: ,Sicheres Heil gibt es nur, wenn jeder den wahren Gott, das ist der Gott der Christen, von dem alles regiert wird, aufrichtig verehrt' (ep. 72, 1 [CSEL 82, 3, 11]), H.begründung betrieb man also auch unter christlichem Vorzeichen nach überkommenen Prinzipien, u. folgerichtig wurde Herrschergewalt zugunsten der Kirche in Pflicht genommen, sei es durch gesetzliche Verordnung des christl. Glaubensbekenntnisses (Cod. Theod. 16, 1, 2) oder gar den Einsatz der Todesstrafe gegen Häretiker (vgl. P. Stockmeier, Das Schwert im Dienst der Kirche. Zur Hinrichtung Priszillians in Trier: Festschr. A. Thomas [1967] 415/28). Im Kontext dieser Auffassung von H. wahrte Ambrosius durchaus das Eigengewicht des Glaubens (vgl. E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand [1965]) u. wies zeitgenössische Kaiser dementsprechend in die Schranken: imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est (c. Aux. 36). Die konkurrierende Zuständigkeit wird gelöst durch Verweis auf den eigentümlichen Vorrang kirchlicher Belange, ein Problem, das angesichts der grundsätzlichen Integration des Christentums in den Staat anhaltende Konflikte heraufbeschwor. Der Versuch der *Historia Augusta, mit Hilfe von Kaiserbiographien nicht nur die Humanität heidnischer Herrscher ins Licht zu rücken, sondern auch deren göttlich qualifizierte Berufung ins Bewußtsein zu heben, bestätigt den fortwirkenden Einspruch antiker Argumentation; in seiner Versetzung mit christlichen Elementen illustriert er gleichzeitig die Annäherung zur kirchlichen Herrscherlegitimation (vgl. J. Straub, Heidn. Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike [1963]).

c. Augustins Kritik an der antik-religiösen Herrschaftsbegründung. Während sich im Umfeld der Reichskirche seit dem Religionsedikt Theodosius' I vJ. 380 der Einspruch gegenüber kaiserlicher Politik primär auf Fragen der Zuständigkeit beschränkte, übte *Augustinus grundsätzliche Kritik an religiöser H.begründung. Vor allem civ. D. 1/10 entzog er der antiken Argumentation den Boden, wonach die Verehrung der Götter den Aufstieg Roms gewährleistet hätte u. darum der Vollzug der Religion H. garantiere (vgl. retract. 2, 69). Nicht nur das Imperium Romanum, sondern jedes Staatswesen solcher Art unterliegt darum dem Verdikt Augustins (zur Diskussion der unterschiedlichen Auffassungen Suerbaum 170/220). Die Civitas Dei (*Gottesstaat) gründet hingegen im Glauben (vgl. 1 prol.), u. ihre Verwirklichung geschieht in der Endzeit, so sehr ihre Wurzeln auch in die Geschichte reichen (vgl. U. Duchrow, Christenheit u. Weltverantwortung. Traditionsgeschichtliche u. systematische Struktur der Zweireichelehre [1970]). Angesichts der Breite, in der Augustin das antikreligiöse System von H.begründung kritisierte, stellt seine Schilderung der Civitas Dei ohne Zweifel das Gegenbild dar, bestimmt von der Haltung des Glaubens (vgl. J. Ratzinger, Volk u. Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche [1954]). Damit wird der absolute Vorrang der H. Gottes betont, der in der empirischen Kirche ebenso Anerkenntnis gebührt wie im konkreten Leben des Gläubigen. Betroffen sind davon auch die Inhaber staatlicher Gewalt, die ihr Amt letztlich Gott verdanken. ,Wenn nämlich solche, die in wahrer Frömmigkeit ein gutes Leben führen, die Kunst, Völker zu regieren, besitzen, so ist es für die Menschheit das größte Glück, wenn sie durch Gottes Erbarmen die Gewalt haben. Solche Menschen jedoch führen ihre Tugenden, so groß oder klein, als sie sie hienieden haben können, ausschließlich auf Gottes Gnade zurück, weil er sie denen verleiht, die danach verlangen, an ihn glauben u. darum bitten' (civ. D. 5, 19). Das H.verständnis Augustins, so differenziert es im einzelnen erscheint, hebt sich also entschieden ab von der religiös-funktionalen Begründung der heidn. Antike, die sich auch unter christlichem Vor-

zeichen behauptete; er wahrt bewußt den Vorbehalt Gottes, der für alle H.träger in der Haltung des Glaubens zum Tragen kommt. ‚Das Heil der Civitas Dei ist derart, daß es mitsamt der fides u. durch sie bewahrt oder vielmehr erworben werden kann, während unter Verlust der fides niemand dazu gelangen kann' (ebd. 22, 6).

d. Differenzierung des Herrschaftsverständnisses im Konflikt zwischen Kirche u. Staat. Trotz des augustinischen Einspruchs, der freilich nicht in seinem gesamten Werk zutage tritt, übte die eusebianische H.begründung weiterhin Einfluß aus. Auswirkungen kamen in der kaiserlichen Gesetzgebung (H. H. Anton, Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike u. päpstliche H.interpretation im 5. Jh.: ZKG 88 [1977] 38/84) ebenso zum Tragen wie in den Schreiben der päpstlichen Kanzlei (S. F. Cavallera, La doctrine sur le prince chrétien dans les lettres pontificales du 5ᵉ s.: BullLitEccl 38 [1937] 67/78. 110/35. 167/79). Trotz Widerspruchs im einzelnen billigte Papst Leo d. Gr. den Herrschern seiner Zeit einen hohen Rang zu, der in eine Gottangleichung einmündete u. in der vieldiskutierten Bemerkung von der Inspiration des Kaisers in Glaubensfragen gipfelt (ep. 165, vgl. ep. 162; Stockmeyer 138/52). Christliche H.begründung erfolgte also in der Spätantike eher im Anschluß an das eusebianisch-constantinische Modell u. weniger aus dem gläubig-eschatologischen Vorbehalt Augustins, eine Situation, die zur weiteren Klärung drängte. Die theologische Begründung der Herrschermacht räumte den spätantiken Kaisern beachtlichen Einfluß in der Kirche ein, ja man nahm sie für die Sache des Glaubens in Pflicht. Voraussetzung für die Position war die gängige Überzeugung, ‚daß die kaiserliche H. (imperium) durch göttliche Anordnung (dispositione) übertragen ist' (Gelas. ep. 12, 2). Ausgehend von kirchlichen Einheitsgedanken blieb für Papst Gelasius I Herrschermacht der Kirche integriert. Nach seiner ‚Zweigewaltentheorie' galt ihre potestas der auctoritas der Bischöfe untergeordnet, wie der Leib der Seele (vgl. W. Ullmann, Gelasius I [492/96]. Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum MA [1981] 198/212). Im christlich-politischen Kosmos, wie ihn vor allem Byzanz repräsentierte, bereitete die Gewaltentrennung freilich auch weiterhin besondere Schwierigkeiten. Nach dem Selbstverständnis des Kaisers Justinian wird H. von Gott verliehen (adv. Orig.: AConcOec 3, 189), ja er betrachtete sich ‚als lebendes Gesetz von Gott den Menschen gesandt' (Nov. Iust. 105, 2, 4); letztlich verbürgen auch ihm Gebet u. rechte Wertung von Dogma die Wohlfahrt des Staatswesens (praef. VI Nov.). – Im H.-Begriff konzentrierte sich eine Fülle gesellschaftlich-politischer sowie geistig-religiöser Strömungen der Antike, die das Individuum nachdrücklich tangierten. Seine Rezeption durch das Christentum führte zum grundsätzlichen Wandel seiner Inhalte, wobei im geschichtlichen Kontext die aufgebrochene Dialektik aus Glauben nicht immer gewahrt wurde.

A. Alföldi, Der Vater des Vaterlandes im röm. Denken = Libelli 261 (1971). – A. Alt, Das Königtum in den Reichen Israels u. Juda: ders., Kl. Schriften 2 (1953) 116/34. – F. Barker, Greek political theory. Plato and his predecessors[5] (London 1960). – K. H. Bernhardt, Das Problem der altoriental. Königsideologie im AT = VetTest Suppl. 8 (Leiden 1961). – H. Berve, Die Tyrannis bei den Griechen 1/2 (1967). – C. J. Bleeker, Das sakrale Königtum: Saeculum 7 (1956) 196f. – M. Th. Böhl, Der babyl. Fürstenspiegel = MittAltorGes 11, 3 (1937). – H. Braunert, Staatstheorie u. Staatsrecht im Hellenismus: Saeculum 19 (1968) 47/66; Theorie, Ideologie u. Utopie im griech.-hellenist. Staatsdenken: GeschWissUnterr 14 (1963) 145/58. – H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh.[2] = BeitrHistTheol 14 (1963). – O. Camponovo, Königtum, Königs-H. u. Reich Gottes in den frühjüd. Schriften = OrbBiblOrient 58 (Freiburg i. Ü. 1984). – F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des AT u. der Kampf um den frühen israelitischen Staat = WissMonogrATNT 49 (1978). – P. De Francisci, Arcana imperii 1/3 (Milano 1947/48). – S. Deger, H.formen bei Homer = Diss. Univ. Wien 43 (Wien 1970). – J. Derbolav, Von den Bedingungen gerechter H. Studien zu Platon u. Aristoteles (1979). – F. J. Dölger, Zur antiken u. frühchristl. Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden: ACh 3, 118/27. – J. H. Ebach, Kritik u. Utopie. Untersuchungen zum Verhältnis von Volk u. Herrscher im Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48), Diss. Hamburg (1972). – V. Ehrenberg, Der Staat der Griechen[2] (Zürich 1965). – K. Elliger, Propheten u. Politik: ZAW 53 (1935) 3/22. – W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden: SbWien 1943 nr. 6. – J. R. Fears, Princeps a diis electus. The divine election of the emperor as a political concept at Rome = Pap-

MonAcadRome (Rom 1977). – J. DE FRAINE, L'aspect religieux de la royauté israélite (Rom 1954). – R. FRICK, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes u. Augustin = ZNW Beih 6 (1928). – A. v. GALL, Βασιλεία τοῦ θεοῦ. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie (1926). – M. GELZER, Caesar. Der Politiker u. Staatsmann[6] (1960). – E. GRÄSSER, Zum Verständnis der Gottes-H.: ZNW 65 (1974) 3/26. – J. GRAY, The biblical doctrine of the Reign of God (Edinburgh 1979). – H. GROSS, Welt-H. als religiöse Idee im AT (1953). – K. GROSS, Die Unterpfänder der röm. H. (1935). – A. H. J. GUNNEWEG/W. SCHMIDTHALS, H. = Kohlhammer Tb. 1012 (1980). – H. HAAG, Gottes H. u. Reich im AT: InternKathZs 15 (1986) 97/109. – C. HABICHT, Gottmenschentum u. griechische Städte[2] (1970). – M. HENGEL, Judentum u. Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. vC.[2] (1973). – W. S. HERTEL, Untersuchungen zu Stil u. Chronologie des Kaiser- u. Prinzenporträts von Augustus bis Claudius, Diss. Bonn (1982). – A. HEUSS, Alexander d. Gr. u. die politische Ideologie des Altertums: AntikeAbendl 4 (1954) 65/104. – H.-R. HÖLZEL, Die Rolle des Stammes ‚mlk' u. seiner Ableitungen für die H.vorstellungen der vorexilischen Zeit, Diss. Hamburg (1972). – S. H. HOOKE, Myth, ritual and kingship (Oxford 1958). – A. KEHL, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 703/52. – H. KLOFT (Hrsg.), Ideologie u. H. in der Antike = WdF 528 (1979). – H.-J. KRAUSS, Prophetentum u. Politik = Theol. Existenz heute NF 36 (1952); Die Königs-H. Gottes im AT. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung (1951). – A. KRETZER, Die H. der Himmel u. die Söhne des Reiches. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Basileiabegriff u. Basileiaverständnis im Matthäusevangelium = StuttgBiblMonogr 10 (1911). – TH. LAMBRINOS, Die Überlieferung über die mykenische H. im Licht der zeitgenössischen Zeugnisse, Diss. Kiel (1974). – B. LANG, Prophetie, prophetische Zeichenhandlung u. Politik in Israel: TheolQS 161 (1981) 275/80. – E. LOHMEYER, Christuskult u. Kaiserkult (1919). – M. METZGER, Königsthron u. Gottesthron. Thronformen u. Throndarstellungen in Ägypten u. im Vorderen Orient im 3. u. 2. Jh. vC. u. deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im AT = AOAT 15, 1 (1985). – E. MEYER, Einführung in die antike Staatskunde[3] (1976). – TH. MICHELS (Hrsg.), Reich Gottes. Kirche. Civitas Dei (Salzburg/München 1980). – TH. MOMMSEN, Röm. Staatsrecht 1/3 (1887). – CH. OEMISCH, König u. Kosmos. Studien zur Frage kosmischer H.legitimation in der Antike, Diss. Berlin (1977). – H. OPPERMANN (Hrsg.), Röm. Wertbegriffe[2] = WdF 34 (1974). – E. PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum (1935). – D. PFEIL, Untersuchungen zur Staats- u. H.metaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart = MünsterMASchr 50 (1983). – D. PLÖGER, Theokratie u. Eschatologie = WissMonogrATNT 2 (1959). – H. RAHNER, Kirche u. Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten u. ihre Deutung (1961). – A. RÖSGER, Herrschererziehung in der Historia Augusta = Habelts Diss. Drukke. Alte Geschichte 12 (1978). – E. SCHENDEL, H. u. Unterwerfung Christi. 1 Kor. 15, 24–28 in Exegese u. Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jh. = Beitr. Gesch. bibl. Exeg. 12 (1972). – J. SCHLOSSER, Les Logia du Règne. Études sur le vocable ‚Basileia tou Theou' dans la prédication de Jésus (Lille 1982). – R. SCHNACKENBURG, Gottes H. u. Reich. Eine biblisch-theologische Studie (1959). – M. STAHL, Imperiale H. u. provinziale Stadt. Strukturprobleme der röm. Reichsorganisation im 1.–3. Jh. der Kaiserzeit = Hypomnemata 52 (1978). – G. STEMBERGER, Die röm. H. im Urteil der Juden = ErtrForsch 195 (1983). – P. STOCKMEIER, Leo I d. Gr. Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik = MünchTheolStud 1, 14 (1959). – J. A. STRAUB, Vom Herrscherideal der Spätantike = ForschKirchGeistGesch 18 (1939); Regeneratio Imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum u. Reich im Spiegel der heidn. u. christl. Publizistik (1972). – Å. v. STRÖM/E. ZENGER/L. JACOBS/A. LINDEMANN/R. MAN/M. BEINTKER/CH. WALTHER, Art. H. Gottes (Reich Gottes): TRE 15 (1986) 172/244. – W. SUERBAUM, Vom antiken zum frühmittelalterl. Staatsbegriff. Über Verwendung u. Bedeutung von res publica, regnum, imperium u. status von Cicero bis Jordanis[3] = Orbis Antiquus 16/17 (1977). – J. W. SWAIN, The theory of the four monarchies: ClassPhilol 35 (1940) 1/21. – F. TAEGER, Zur Geschichte der spätkaiserlichen H.auffassung: Saeculum 7 (1956) 182/95; Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes 1/2 (1957/60). – J. TAUBES, Religionstheorie u. politische Theologie 1[2] (1985); 2 (1984). – P. WEBER-SCHÄFER, Einführung in die antike politische Theorie 1/2 (1976). – C. WESTERMANN, Genesis 1/2 (1972/74). – G. WIDENGREN, Sakrales Königtum im AT u. im Judentum (1955). – R. R. WILSON, Prophecy and society in ancient Israel (Philadelphia 1980).

Peter Stockmeier.

Herrschaftszeichen.

A. Einleitung. I. Quellen u. Bedeutungen. H. heißt im Lat. insigne (insignia regia), im Griechischen παράσημον. Die Bedeutung dieser Worte ist allerdings vielfältig. Allgemein ist darunter ein Zeichen, Kennzeichen, Merkmal, Unterscheidungsmerkmal, Kriterium zu verstehen. Darüber hinaus sind verschiedene übertragbare u. besondere Bedeutungen zu notieren. Noch im Rahmen der allgemeinen Bedeutungen bleiben: insigne nocturnum (Nachtsignal; Liv. 29, 25, 11), insignia morbi (Kennzeichen einer Krankheit; Hor. sat. 2, 3, 254) oder insigne veri (Kriterium der Wahrheit; bei Cic. ac. 2, 36 [45 Plasberg]). Im übertragenen Sinn sind die Wendungen insignia virtutis bzw. gloriae zu verstehen, insbesondere aber Ciceros eadem ratio est horum quae sunt orationis lumina et quodammodo insignia, also die ,Glanzlichter einer Rede' (orat. 135). Insignia heißen bei Cicero auch die bei festlichen Gelegenheiten aufgestellten Prachtstücke (ebd. 134). Die hier relevante Wortbedeutung ,Schmuck, Zierde, Abzeichen, Auszeichnung' ist in der klass. Literatur geläufig: insignia sacerdotum bzw. militaria oder regia (K. Alt, Art. insigne: ThesLL 7, 1 [1934/64] 1898f), womit die insignia imperatoris, die H. des Kaisers, vorgegeben sind. – Das griech. παράσημον ist im allgemeinen synonym zu verstehen. Unter den Spezialbedeutungen sind ,Stadtemblem' (Plut. Pyth. orac. 3, 12, 399F), ,Schiffskennzeichen' bzw. ,Schiffsemblem' (Plut. sept. sap. conv. 1, 18, 162A) bemerkenswert; sie bringen den Aspekt des Unterscheidungsmerkmales ein, u. eine Verbindung zu Ciceros insigne nocturnum (Schiffslaterne, so auch Caes. b. civ. 2, 6, 4 u. Liv. 29, 25, 11) ist zu vermuten. Die Schiffsembleme scheinen jedoch bald bildliche Darstellungen zu sein: Nach Act. 28, 11 bestieg Paulus in Malta ein dort überwinterndes alexandrinisches Schiff, das als Emblem die Dioskuren trug. Ähnlich ist die Verwendung des Wortes im Sinne von Aushängeschild für Werkstätten, Läden oder Gasthäuser zu verstehen (dazu H. Jordan, Über römische Aushängeschilder: ArchZtg 29 [1872] 75/7; auf einer Inschrift zB. CIL 12, 4377), welch letztere nach solchen Bildern auch benannt wurden. Als Kennzeichen für soziale Strukturen wird παράσημον bei Plutarch verwendet (vit. Coreol. 20). Plutarch kennt auch bereits τὰ τῆς ἡγεμονίας πάρασημα (vit. Ant. 33), die Zeichen der Herrschaft allgemein, oder die παράσημα στρατηγικά (vit. Sull. 9, 2). Als bestimmte H. von Königen u. Kaisern dürfen sie dann bei Athen. dipnos. 12, 8, 514A (basierend auf Dinon: FGrHist 690 F 25) u. Eunapius (vit. soph. 556b Boissonade) verstanden werden. – Außer den Schriftquellen sind besonders die Bildzeugnisse aus der antiken, spätantiken u. frühbyz. Kunst wichtig, die im Folgenden für Bestand, Rekonstruktion u. Formgeschichte der Insignien herangezogen werden. Originale Insignien aus der hier zu behandelnden Zeit sind nicht erhalten bzw. umstritten u. bestenfalls in Teilen oder in umgearbeitetem Zustand auf uns gekommen (Lipinsky, Corona 191/236 hält die sog. Eiserne Krone in Monza für ein umgearbeitetes, ausrangiertes Diadem des 4. Jh.; dagegen R. Elze, Die ,Eiserne Krone' in Monza: P. E. Schramm, H. u. Staatssymbolik 2 [1954/55] 450/79). Ägyptische Kopfbinden, von denen das eine oder andere Exemplar erhalten ist, auch aus christlicher Zeit, sind nicht eigentlich als Insignien im unten einzugrenzenden Sinn anzusprechen, können aber als illustrative Beispiele für Vor- u. Frühformen des Diadems angesehen werden (H. Swoboda, Zwei infulae aus altchristlicher Zeit: RömQS 14 [1900] 46f). Dasselbe gilt für antike Goldkränze (vgl. W. M. Calder, Golden diadems again: AmJournArch 87 [1983] 102f) u. ä. aus Grabfunden, zB. aus hellenistischer Zeit die Funde aus dem Grab von Vergina bei Verria im Archäologischen Museum von Thessaloniki (M. Andronicos, Thessalonike Museum [Athens 1981] Abb. 5).

II. Abgrenzung des Themas. Im Sinne des Themas u. der in der Spätantike überwiegen-

den Bedeutung von ,insigne' als H., insbesondere des Kaisers, werden die übrigen Bedeutungen hier nicht behandelt. H. der hohen Beamten (Konsuln) u. Militärs werden nur insofern herangezogen, als sie für die Herausbildung u. Geschichte der Insignien des Kaisers Bedeutung haben. Ebenso ausgeschlossen bleiben militärische Feldzeichen u. Standarten, die ja auch nicht ,insignia', sondern ,signa', ,palladia' bzw. ,vexilla', ,aquila' u. ,draco' (,imagines') hießen (Lit.: A. Neumann, Art. vexillum: PW 8A, 2 [1958] 2446/54; R. Egger, Das Labarum, die Kaiserstandarte der Spätantike: SbWien 234, 1 [1960] 3/26). Aus denselben Gründen kann auch das Labarum (vgl. dazu J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 318/25 u. W. Seston, Art. Feldzeichen: ebd. 7, 706f) in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben: Es ist eine Standarte des Kaisers (Konstantin d. Gr.), besitzt die Form eines vexillum u. hat, trotz der im Palast dabei aufgestellten Ehrenwache (Eus. vit. Const. 2, 8; Cod. Theod. 6, 25, 1), nie den Charakter eines eigentlichen Insigne im oben definierten Sinn angenommen. Wir dürfen darüber hinaus auch die bischöflichen u. päpstlichen Insignien u. Ehrenzeichen ausscheiden: Sie werden im wesentlichen erst durch die Donatio Constantini in Anspruch genommen u. überschreiten damit den durch das RAC abgesteckten zeitlichen Rahmen (zB. das Aufkommen der päpstlichen Krone seit Papst Sergios I; vgl. G.B. Ladner, Die Papstbildnisse des Altertums u. des MA 1 [Città del Vat. 1941] Abb. 30; s. allgemein A. Raddatz, Art. Insignien, kirchliche: TRE 16 [1987] 196/202). Als erster kennt Isidor v. Pelusium (ep. 1, 136 [PG 78, 271]) das *Pallium bzw. Omophorion im 5. Jh.; er verdient jedoch wenig Glauben, wenn er es bereits für das 4. Jh. voraussetzt: Erhalten sind weder Reste noch Bildzeugnisse aus der Zeit vor dem 6. Jh. Zu diesen Fragen vgl. Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte (1951). Im frühen 6. Jh. ist dann auch die Verleihung des Palliums an Bischöfe bekannt, zB. an den Bischof von **Arles; vgl. dazu G. Langgärtner, Die Gallienpolitik der Päpste im 5. u. 6. Jh. (1964) bes. 131/3. Als H. können außer den eigentlichen Insignien, also Gegenständen bzw. Attributen, auch Besonderheiten der Kleidung u. des Kostüms gelten.

B. Insignien als Zeichen für ein Amt. I. Die Insignien der Konsuln. a. Kleidung. Die Toga war seit alters das Gewand eines Römers schlechthin, für offizielle Gelegenheiten Pflicht, für Nichtrömer verboten. Sie blieb offizielles Staats- bzw. Zeremonialgewand bis in die frühbyz. Zeit, wie Beamtenstatuen u. Konsulardiptychen des 5. u. 6. Jh. belegen. Die konsularischen Magistrate trugen die mit Purpurstreifen verzierte toga praetexta. Dem Triumphator war die toga picta (palmata) zugestanden, eine durch reichen Goldschmuck verzierte Purpurtoga. Als sonstiger Schmuck der Toga dienten rechteckige Einsätze, die segmenta, denen man in Rom relativ früh begegnet, die aber erst im Zuge der oriental. Welle in der Spätzeit allgemein Mode wurden. Die segmenta waren nach Farbe u. Material abgestuft u. bezeichneten dadurch Rang u. Würde (Alföldi, Insignien 60). Als normales offizielles Staatsgewand eines röm. Bürgers diente die Toga bis ins 2. Jh. nC. Danach war sie reines Zeremonialgewand für Beamte u. den Hof u. hat als solches, vor allem zwischen dem 4. u. dem 6. Jh. (neben ausschmückenden) wichtige formale Veränderungen erfahren. Abzulesen ist dies vor allem an der Serie der Bilder römischer u. frühbyzantinischer Konsuln. Die stärker geraffte, schmalere Form wird durch prachtvolle, schwere Ausstattung zu einem schmalen, prunkvollen Streifen. In der Terminologie schlägt sich dies in den Begriffen ,toga contabulata' u. ,trabea' nieder. Trabea ist in der klass. röm. Literatur (Verg. Aen. 7, 188. 612; 11, 334; Ovid. fast. 2, 503; Liv. 1, 41, 6; Plin. n. h. 8, 195; Martial. epigr. 5, 41, 5; Suet. frg. 165 [266 Reifferscheid]) die Benennung für das offizielle Staatskleid der Könige, insbesondere der etruskischen reges (L. Deubner, Die Tracht des röm. Triumphators: Hermes 69 [1934] 316/23; vgl. auch H. Gabelmann, Römische ritterliche Offiziere im Triumphzug: JbInst 96 [1981] 436/65). Parallel dazu mögen formal ähnliche binden- bzw. streifenartige Gewandstücke orientalischer Priesterinnen, die in der Garderobe der Kaiserin schon früher auftreten, vorbildhaft eingewirkt haben (vgl. die Statue einer Kaiserin, vielleicht Iulia Mammaea, Mutter des Alexander Severus, aus Carnuntum, Museum von Deutsch-Altenburg [Alföldi, Insignien 27_3 Abb. 1], sowie Münzen von Magnia Urbica bis *Helena u. Fausta). – Auch die Tunica konnte durch clavi, später durch segmenta, an Schultern u. Ärmeln sowie durch Purpur u. Gold (tunica auro distincta) ausgezeichnet

werden. Der *Gürtel (cingulum) war Kennzeichen der Staatsbediensteten (ursprünglich nur bei den Soldaten Abzeichen des Dienstes). Er war durch den Gewandbausch verdeckt, doch im 3. Jh. wird auch er bunt verziert u. offen gezeigt (Alföldi, Insignien 64).

b. Eigentliche Insignien. Die fasces (Rutenbündel mit Richtbeil; vgl. Schäfer) wurden durch Liktoren den Magistraten zum Zeichen ihrer Macht vorangetragen. Die Anzahl der Liktoren richtete sich nach dem Rang der Beamten. Die Begleitung durch die fasces-tragenden Liktoren war für die Magistrate obligatorisch, selbst bei Privatwegen wie ins Bad oder Theater. Nur bei ranghöheren Beamten u. beim Besuch einer freien Stadt erfolgte der Eintritt ohne Liktoren u. fasces. Seit 19 vC. wurden sie dem Herrscher als lebenslängliche Ehre zugestanden (Dio Cass. 54, 10, 5). – Das Szepter (scipio; vgl. Salomonson Reg. s. v. sceptre), ein kurzer Stab mit dem Adler Jupiters, trug der Feldherr beim Triumph. Es gehörte in der Spätantike zur Tracht des Konsuls beim Konsulatsantritt. Der Adler wurde dann auch gelegentlich durch Büsten der regierenden Kaiser ersetzt. Das Szepter bestand in der Regel aus Elfenbein (scipio eburneus). – Die mappa (Tischtuch oder Serviette) konnte *Geschenk an den Gast oder Geschenk zu den Saturnalien sein. Seit Nero (Suet. vit. Nero 22, 2) wurden die Spiele eröffnet durch das Werfen der mappa in die Arena. Auf diesem Weg wird sie Insigne der Konsuln, denen das Recht auf Eröffnung der Spiele zustand. – Zu den H. der höheren Magistrate gehörte auch die sella curulis (Wanscher; Schäfer; s. auch Salomonson 12/5), ein mit Elfenbein verzierter oder ganz aus Elfenbein gearbeiteter Klappstuhl ohne Arm- u. Rückenlehnen, auf dem sie bei Amtshandlungen u. im Senat Platz nahmen. – Den Bestand an Insignien für Beamte nach der diokletianischen Reichsreform dokumentiert die Notitia dignitatum (O. Seeck, Notitia dignitatum [1876]; Berger; weitere Bildbelege für Kleidung u. Insignien der Beamten, insbesondere der Konsuln, bei Delbrueck, Consulardiptychen).

II. Die Insignien der Militärs. a. Kleidung. Für die Herausbildung der mit den Insignien gemeinsam zu sehenden Kaisertracht ist naturgemäß nicht die Tracht u. Bewaffnung (E. Sander, Die Kleidung des röm. Soldaten: Historia 12 [1963] 144/66; H. Ubl, Waffen u. Uniform des röm. Heeres der Prinzipatsepoche nach den Grabreliefs Noricums u. Pannoniens, Diss. Wien [1969]; G. Waurick, Untersuchungen zur historisierenden Rüstung in der röm. Kunst: JbRGZMusMainz 30 [1983] 267/301) des einfachen Soldaten, sondern die des Offiziers, Feldherrn u. Triumphators maßgebend gewesen. Ursprünglich war die Tracht der Offiziere zwar der der Soldaten verwandt, doch bildeten sich rasch Unterschiede u. Privilegien heraus, so etwa wenn das sagum des Feldherrn purpurfarben bzw. weiß war oder die Offiziere nicht den einfachen Soldatenstiefel, die caliga, trugen, sondern den von Griechenland her übernommenen Jagdschnürstiefel, der auch die Wade umschloß. Beinschienen trugen später nur noch die Zenturionen. Wichtigstes Element der Feldherrn- u. Offizierstracht war das paludamentum, ein meist purpurfarbener Mantel aus Wolle oder Leinen, der mit einer Fibel auf der rechten Schulter zusammengehalten wurde. Das paludamentum wurde über dem Panzer (loricum) getragen. Durch barbarische Hilfstruppen hat sich auch das Tragen von Hosen beim römischen Militär eingebürgert. Bereits Cicero (Phil. 2, 76) warf dem Antonius das Tragen von gallischen Schuhen u. gallischem Mantel vor, wozu mit einiger Sicherheit auch die gallischen Hosen gehörten (vgl. Alföldi, Insignien 61f; s. auch u. Sp. 949). Zu unterscheiden sind die weiten Hosen der Perser (anaxyrides) von den engen der Gallier (bracae).

b. Waffen, Auszeichnungen u. Rangabzeichen. Auch die Waffen der Militärs sind zum H. des Kaisers geworden. Insbesondere sind das Panzer u. Helm, Schild u. Speer (Alföldi, Insignien 66/8 u. die Lit. u. Sp. 959/62). Das Schwert scheint keine Rolle gespielt zu haben. – An dieser Stelle sind auch die militärischen Orden u. Ehrenzeichen (dona militaria; vgl. Maxfield) zu erwähnen: armillae, Armreifen aus Silber u. Gold, die als Paar verliehen wurden; torques, gedrehte (daher der Name) Halsreifen mit verdickten Enden, sowie paterae, Ehrenschalen für Infanteristen, bzw. phalerae, Pferdeschmuckplatten, für die Reiter. Diese Ehrenzeichen wurden vom gemeinen miles bis zum centurio verliehen. Andere waren den Offizieren vorbehalten: vexilla, in kleinerer Ausfertigung als die Truppenfahnen, dienten ebenso als militärische Ehrenzeichen wie die hasta donatica (oder auch hasta pura), die Offizieren vorbehaltene Ehrenlanze u. Nachfolger des corniculum. Von

besonderer Bedeutung u. auch allen Soldaten zugänglich waren die verschiedenen Ehrenkränze für bestimmte Taten: die corona civica bzw. obsidionalis für die Errettung römischer Bürger, die corona muralis für denjenigen, der als erster eine feindliche Mauer erstieg, die corona vallaris für den, der als erster in ein feindliches Lager eindrang, die corona navalis für den, der als erster ein feindliches Schiff enterte oder die corona exploratoria für wichtige Kundschafterdienste. Die corona triumphalis war natürlich dem Feldherrn vorbehalten u. hatte auch insofern eine Sonderstellung, da sie als einzige noch aus Lorbeer bestand, wohingegen alle übrigen, ursprünglich ebenfalls Blattkränze (Lorbeer, Eiche, Gras), später in Metall nachgebildet wurden. – Die Insignien der militärischen Beamten nach der diokletianischen Reichsreform sind in der Notitia dignitatum festgehalten (vgl. o. Sp. 941). – Zeit u. Bereich des Tragens militärischer Kleidung waren durch die röm. Kleidergesetze streng geregelt. Während der republikanischen Zeit trugen die höchsten Beamten militärische Tracht nur bei der Kriegserklärung, Öffnung des Janustempels u. beim Auszug in den Krieg. Eine (unerhörte) Ausnahme leistete sich Antonius (s. o. Sp. 942), während Octavian die alte Ordnung beachtete. Auch Vespasian hielt sich wieder streng daran, nachdem sie in den Wirren nach dem Tode Neros kaum beachtet worden war. Die Kleidergesetze verlangten bei Überschreiten der Stadtgrenze ein Vertauschen des militärischen Gewandes mit dem zivilen (dazu bes. E. Kornemann, Polis u. Urbs: Klio 5 [1905] 88/92), eine ‚mutatio vestis', eine Sitte, die nicht nur in der Spätantike, sondern auch u. für lange Zeit in Byzanz ein wichtiger Bestandteil des Kaiserzeremoniells geblieben ist.

III. Die Insignien des Kaisers. Für die H. des Kaisers in der Spätantike u. im frühen Byzanz sind im wesentlichen die Grundlagen in der röm. Zivil- u. Militärtracht sowie mit den entsprechenden Ehren- u. Rangabzeichen gegeben. Die früher viel diskutierte Frage eines hellenist. bzw. östl. oder überhaupt fremden Einflusses läßt sich bereits an dieser Stelle abschätzen u. definieren. Als reine Übernahmen können bisher nur die engen Hosen (bracae) von den Galliern u. der hohe griech. Jagdstiefel für die Offiziere ausgemacht werden. Alle übrigen diesbezüglichen Elemente sind im wesentlichen modischer Natur u. haben den Hang zu Pracht u. Luxus, sicher ein oriental.-hellenist. Element, als Ursache: so die Zunahme der Verzierungen auf Tunica u. Toga (segmenta, Verwendung farbiger u. golddurchwirkter Stoffe für Kleidungsstücke, toga picta u. ä.). Die formale Entwicklung der Toga zur Trabea u. schließlich weiter zum Loros ist teilweise inhärent, da ein immer prachtvolleres u. damit auch steiferes Material den freien Fall der breiten alten Toga nicht mehr erlaubte, sondern automatisch zu einer Verschmälerung der Form in der Art einer togaähnlich umgelegten Stola führte. Inwiefern hierbei das Tragen von wieder togaartig herumgelegten orientalischen Priesterinnenbinden durch Kaiserinnen, diese inhärente Entwicklung verstärkend, formalen Einfluß gewonnen hat, u. vor allem wie gewichtig dies im Verhältnis zur inhärenten Entwicklung war, kann heute nicht mehr abgeschätzt werden. Die zeitliche Relation spricht allerdings für eine solche Einwirkung. – Das Diadem läßt sich als einziges wichtiges H. des Kaisers nicht aus der röm., sondern aus der hellenist. Tradition herleiten. Es hat für die Ausgestaltung der spätantiken u. frühbyz. Kronen eine wichtige Rolle gespielt. – Die Entstehung der kaiserlichen Tracht u. der kaiserlichen H. geschieht im wesentlichen durch die Beschränkung bestimmter bzw. besonders ausgestatteter Kleidungsstücke oder bestimmter Auszeichnungen auf den Princeps. Sie werden somit kaiserliches Reservat. Material u. Farbe spielen dabei eine wesentliche Rolle. Ausgangsfelder sind sowohl der zivile wie der militärische Bereich. Im zivilen Bereich ist es vor allem das höchste Staatsamt, das des Konsuls, das der Princeps bekleiden kann u. das seit Justinian I zum ewigen Konsulat des Kaisers führt. So werden die Konsulatstracht u. ihre Amtszeichen zum einen der beiden Grundpfeiler kaiserlicher Tracht u. H. Die Kleidung des triumphierenden Feldherrn, das Triumphalkostüm, gehört trotz des militärischen Status seines Trägers in diesen zivilen Bereich; auch der Triumphator durfte die Stadt Rom aufgrund der Kleidergesetze nicht im militärischen Gewand betreten. Triumphaltracht u. Konsulatstracht werden in der Spätantike überdies identisch. Der zweite Grundpfeiler ist die Tracht des Feldherrn, des Militärs. Auch in diesem Bereich ist die Beschränkung bestimmter Elemente auf den Kaiser festzustellen, allen voran das Recht auf einen Triumphzug, das als

letzter Nichtkaiser Titus iJ. 71 nC. genoß. Nach Prokop (b. Vand. 2, 9 [1, 456/8 Haury]; dazu B. Rubin, Art. Prokopios v. Kaisareia: PW 23, 1 [1957] 419f) soll Justinian I dem Belisar nach dessen Sieg über die Vandalen einen Triumph iJ. 534 zugebilligt haben (vgl. auch A. Lippold, Art. Belisarios: KlPauly 1, 855). Die Aussagekraft dieser Bemerkung Prokops wird nicht nur durch einen für ihn sonst ungewöhnlichen Zeitirrtum, sondern vor allem durch die Tatsache entwertet, daß Justinian mehrfach Triumphzüge für sich veranstaltete, obwohl er nie selbst zu Felde gezogen war u. das Zugeständnis eines Triumphes an einen Nichtkaiser gerade für Justinian u. sein spezielles Verständnis vom Kaisertum als unwahrscheinlich zu gelten hat. Das vermutlich aus diesem Anlaß geprägte Goldmultiplum zeigt denn auch auf der Rückseite Justinian u. nicht, wie früher oft vermutet wurde, Belisar (Restle 147/9). Belisar mußte schließlich bei diesem Triumphzug Justinians iJ. 534 anläßlich des Vandalensieges zu Fuß in die Hauptstadt einziehen (Procop. b. Vand. 2, 9 [1, 456 Haury]; vgl. Rubin aO. 420). – Im Bestreben, die Stellung des Kaisers als allumfassend wie auch einzigartig dar- u. vorzustellen, stieß man an natürliche, in der Struktur des röm. Staates u. seiner Religion liegende Grenzen. Auch sie versuchte man zu überschreiten. Hierher gehört der temporäre Anspruch auf den ‚lituus‘, den Krummstab der Auguren. Auf Münzen Sullas, Caesars u. des Augustus wie dessen unmittelbarer Nachfolger ist er dargestellt. Der Name Augustus wird schon von Sueton (vit. Aug. 7, 2 nach Ennius) mit ‚augurium‘ in Verbindung gebracht (vgl. F. Muller, Art. Augustus: o. Bd. 1, 994f). Der Augurstab ist also zumindest eine Zeitlang so etwas wie ein H. gewesen (Alföldi, Insignien 24f). Da sich hierbei aber eine Beschränkung auf den Kaiser verbot, verlor sich die Bedeutung des lituus als kaiserliches H. rasch. – Anders verhielt es sich mit der Symbolik u. Gewandung der Götter. Principes bzw. Kaiser nahmen zunehmend diesen Bereich in Beschlag, wenn auch anfänglich nur außerhalb Roms u. Italiens. Hier, an der Grenze zum Zeremoniell (*Hofzeremoniell); spielt nun der oriental. Gedanke des Gottkönigtums (*Gottesgnadentum [Gottkönigtum]), der auch im hellenist. Bereich zu finden war, eine zunehmend gewichtigere, ja schließlich dominierende Rolle. Darstellung u. Wirklichkeit werden bewußt miteinander vermengt, um den angestrebten propagandistischen Effekt zu erzielen. Das beste Beispiel dafür ist der Globus: In der republikanischen Zeit ist er Attribut der Roma u. des Genius populi Romani. Seit Caesar u. Augustus überreichen Roma u. der *Genius ihr Attribut auf Bildwerken dem Princeps, der damit die Übertragung der Herrschaft symbolisch im Bild ausdrücken läßt. Dabei ist keine Rede davon, daß Augustus den Globus als H. benutzt hätte, aber in der Folge wird er doch zum wirklich getragenen H. Zur Diskussion über den Globus als tatsächlich verwendetes H. s. Sp. 957/9. Zur größeren Verbreitung bzw. auch als Folge des *Herrscherkultes wurden mehr u. mehr Tracht, Attribute u. Gesten der Götter usurpiert, am frühesten u. ausgiebigsten in den oriental. Provinzen. Die Verbindung mit Jupiter hat bereits Caesar gesucht. In der Tetrarchie wurde die Gleichsetzung schließlich für den Hauptkaiser, *Diocletianus, vorgenommen. Pompeius erkor sich den Neptun, u. Antonius kostümierte sich im Osten wechselweise als *Herakles oder Dionysos. Herakles hat es vielen anderen Kaisern ebenfalls angetan: *Domitianus, *Commodus, Probus u. Postumus. In der Tetrarchie schließlich wurde der zweite Augustus mit Hercules identifiziert. Auch Mercurius wurde mit Beschlag belegt von *Caligula u. Commodus. Apollinische Züge sind bereits bei Augustus festzustellen; Nero wollte als Künstler natürlich *Apollon sein u. trat als erster mit dem Strahlenkranz des Sonnengottes auf (Anth. Graec. 9, 178; Dio Cass. 63, 6, 2). Der Allocutionsgestus des imperators wurde mit der Pose des Sol invictus verschmolzen. Vespasian ließ sich mit einer Büste des Sol orientis auf einem Denar als ‚Erlöserkaiser‘ darstellen; Geta wurde bereits als Sol abgebildet (zu allem s. Alföldi, Insignien 105/8 [mit Lit. u. Belegen]; D. Mannsperger, Apollon gegen Dionysos: Gymn 80 [1973] 381/404). Das Aufkommen des Herrscherkultes in Rom erklärt sich durch die Selbstverständlichkeit solcher Kulte im Osten, wo römische Statthalter wie T. Quinctius Flamininus, Sulla, Pompeius, *Caesar u. a. schon früh solche Ehrungen erfuhren. Als erster wurde dann iJ. 42 vC. Caesar in Rom selbst als divus Iulius unter die Staatsgötter Roms aufgenommen (CIL 9, 2668). Domitian schließlich beanspruchte als erster lebender Kaiser Göttlichkeit mit der Bezeichnung dominus et deus. Nach dem To-

de wurden zahlreiche Kaiser zum ‚divus' (*Divus) durch den Senat konsekriert. Dies u. vor allem der damit verbundene Herrscherkult führte zu schweren Problemen mit der aufkommenden christl. Religion. Auch noch die Kaiser von Konstantin bis Theodosius I erfuhren die consecratio, doch hatte Konstantin den Kaiserkult als Religion abgeschafft u. in eine Huldigung umgewandelt (vgl. zu diesen Fragen L. Koep, Art. Consecratio II: o. Bd. 3, 284/94). Auch die Kaiserinnen übernahmen Rollen u. Symbole von Göttern, Livia als ‚Salus Augusta', Iulia Domna als Kybele u. die Gattin Kaiser Neros als Göttin mit Opferschale u. Füllhorn (Alföldi, Insignien 109 Taf. 12, 2. 13, 11f). – Zu Tracht u. H. der spätantiken u. frühbyz. Kaiser haben Tracht u. Symbole der Götter mit wenigen Ausnahmen nur Akzessorisches beigetragen. Die Ausnahmen sind der Globus u. (wenigstens zeitweise) das Strahlendiadem Apollons. Anders Adler u. Blitz, beide mit Jupiter wie Apollon verbunden, aber seit alters bereits das Palladium der Legionen, das sogar religiöse Verehrung erfuhr, aber zu den ‚signa' gehörte. Eine Beschränkung auf den Kaiser verbot sich hier, so daß beide nie zum eigentlichen H. wurden. Sie gehören zwar zum Bestand der Kaiserikonographie, hatten aber bei den H. nur akzessorischen Charakter (vgl. u. Sp. 956).

a. Kleidung. 1. Zivil. Das Zivilkostüm des Kaisers war das des Konsuls u. Triumphators. Die Einmaligkeit des Triumphes (H. S. Versnel, Triumphus, Diss. Leiden [1970]) u. damit das Recht, das Triumphalkleid anzulegen, wurde bereits in der Republik durchbrochen, insofern hervorragende Feldherrn das Recht erhielten, das Triumphalgewand bei Volksfesten wieder anzulegen, insbesondere als Vorsitzende der Spiele. Caesar gestattete man kurz vor seinem Tode, jederzeit u. an jedem Ort im Triumphalkostüm zu erscheinen (Alföldi, Insignien 25). Augustus u. die späteren Kaiser haben dies nicht mehr in Anspruch genommen; bei Spielen, Schauspielen u. Festen aller Art wurde es jedoch als allgemeines Festkleid des Kaisers benützt u. erhielt zunehmende Bedeutung für die kaiserliche Kleiderordnung. Besonders hervorzuheben ist dabei die ‚tunica auro distincta', eine goldverzierte Tunica. Seit Commodus (Dio Cass. 72, 17, 3) scheint eine solche oder ähnliche die Regel zu sein, obwohl sich die Schriftsteller abfällig darüber äußern, nicht nur bei *Elagabal, sondern bis Diokletian u. Konstantin (Nachweise bei Alföldi, Insignien $58_{5/10}$. 59_1). Bei feierlichen Anlässen ist sie purpurn dazu. Im Schnitt hat sie in der Spätantike wesentliche Änderungen erfahren: Ursprünglich war sie kurz u. ärmellos (noch auf dem Galeriusbogen in Thessaloniki weist sie nur kurze Ärmel auf: H. P. Laubscher, Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki [1975] zB.Taf. 60, 1), wurde aber später länger u. erhielt vor allem, entgegen der röm. Auffassung, Ärmel (Alföldi, Insignien 63f). Beides waren Maßnahmen, durch die Farbe u. Zierrat der Tunica, die ja ein Untergewand war, besser zur Geltung kommen konnten. Gegürtet war sie mit dem cingulum, das im 3. Jh. bunt wurde u. im 4. Jh. Edelsteinbesatz erhielt. Seit 373 (Themist. or. 11 [1, 216 Schenkl/Downey]) ist es in dieser Weise kaiserliches Privileg (vgl. allgemein M. Sommer, Die Gürtel u. Gürtelbeschläge des 4. u. 5. Jh. im röm. Reich [1984]). – Die Entwicklung der Toga zur Trabea u. zum Loros ist bereits o. Sp. 940 u. 944 behandelt worden. Zu den verschiedenen Moden, die Trabea zu tragen, vgl. Wessel 438. Hier bleibt zu erwähnen, daß die frühen Kaiser, wenn sie nicht offiziell erschienen, die einfache Toga ohne den Purpursaum der curulischen Magistrate trugen. Gelegentlich sind sogar populäre Understatements zu beobachten, so wenn Tiberius bei Regenwetter im Theater eine paenula überzog, den Mantel der einfachen Leute, den zu tragen den patrizischen Magistraten untersagt war (Alföldi, Insignien 10). In der Tetrarchie allerdings ist die toga praetexta dann allgemeines ‚Friedenskleid' des Kaisers (ebd. 19).

2. Militärisch. Beim militärischen Gewand des Kaisers werden Friedens- u. Kriegskostüm unterschieden. Der Unterschied besteht darin, daß der Kaiser im Kriegskostüm Panzer, Helm u. Waffen (Schild, Schwert u. Lanze) trägt. Gemeinsam sind beiden die eigentlichen Gewandteile: Tunica mit Gürtel wie beim Zivilkostüm, dann aber Hosen u. vor allem das Paludamentum, der Feldherrenmantel. Tunica u. cingulum sind wie beim Zivilkostüm ausgestattet. In frühbyzantinischer Zeit ist bereits die griech. Terminologie wichtig: kurze Tunica – σκαραμάγγιον, lange Tunica – διβετήσιον, cingulum – ζώνη, Hosen (tibialia) – τουβία, u. Paludamentum – χλαμύς. – Bei der Behandlung der militärischen Gewandung des Kaisers muß noch einmal auf die mutatio vestis eingegangen werden (vgl.

o. Sp. 943). Bei Überschreitung der Stadtgrenze mußte das militärische Gewand mit dem zivilen vertauscht werden. Augustus beachtete diese Regel nicht nur sorgfältig, befestigte diese sogar durch die strikte Trennung von militärischer u. ziviler Amtsführung. Auch das Prokonsulat, das Augustus seit 23 vC. innehatte, ruhte innerhalb des pomerium, der Stadtgrenze (Alföldi, Insignien 7). Spätestens hier wurde das Kriegskostüm mit der Toga vertauscht (Tac. hist. 2, 89 [Vitellius]). ‚Konstitutionell' gesinnte Herrscher taten dies bereits beim Betreten italischen Bodens (Hist. Aug. vit. Hadr. 22, 3; vgl. auch die Reliefs des Trajan-Bogens in Benevent: F. J. Hassel, Der Trajansbogen in Benevent [1966]). Wird der Kaiser in der frühen Kaiserzeit im militärischen Gewand dargestellt, dann als Prokonsul u. in Zusammenhang mit einem außeritalischen Aufenthalt, so bei Nero (L. Laffranchi: AttiMemIstItalNumism 4 [1921] 47f). Im 2. Jh. gilt diese Regel dann schon nicht mehr: Antoninus Pius, nie von Italien abwesend, hat das Prokonsulat niemals innegehabt u. ist doch öfters im militärischen Gewand dargestellt worden. Auch Commodus hat Italien nie verlassen, ist jedoch immer im Panzer mit Paludamentum dargestellt. Daß er in Rom deswegen auch militärisches Kostüm getragen hätte, ist eher fraglich, denn noch Galienus wird dafür getadelt (Hist. Aug. vit. Galien. 16, 4), daß er in Rom einmal mit der purpurnen Chlamys, dem Paludamentum, gesehen worden war. Die zunehmende Militarisierung des Reiches verschaffte sich auch auf diesem Gebiet Ausdruck (Alföldi, Insignien 7/9). – Die Hosen (tibialia – τουβία) sind mit den barbarischen Hilfstruppen im Heer verbreitet worden, im wesentlichen die engen gallischen bracae. Schon Antonius scheint sie zum Entsetzen Ciceros getragen zu haben (s. o. Sp. 942); sicher ist dies für den Offizier Caecina iJ. 69 nC. belegt (Tac. hist. 2, 20). Noch Ende des 4. Jh. war das Hosentragen der (Zivil-?)Bevölkerung innerhalb Roms streng verboten (vgl. die Edikte vJ. 397 u. 399 Cod. Theod. 14, 10, 2f). Die ursprüngliche Kniehose wurde im Laufe des 3. Jh. bis zu den Knöcheln verlängert, u. der Kaiser trug sie purpurfarben (Alföldi, Insignien 61/3). Als Beispiele seien die silberne Largitionsschale Constantius' II vJ. 357 in Leningrad (Spätantike u. frühbyzantinische Silbergefäße aus der staatlichen Ermitage Leningrad, Ausst.-Kat. Berlin [1978] 78/81 Abb. 1) oder das Justinian-Mosaik in Ravenna, S. Vitale (F. W. Deichmann, Frühchristliche Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Taf. 359), genannt. Erst aE. des 4. Jh. kamen die kürzeren Hosen für einige Zeit auch bei hochrangigen Persönlichkeiten wieder in Mode (s. dazu Korol 85f. 164). – Als Schuh trug der Kaiser beim militärischen Friedenskostüm seit der späten Kaiserzeit den campagus, einen Halbschuh, der mit einem Riemen oder einer Spange über dem Rist geschlossen war u. sich eben dadurch vom soccus der Bürger unterschied. Der kaiserliche campagus war gegenüber dem der Beamten ausgezeichnet durch die Purpurfarbe u. spätestens seit Diocletian durch die Verwendung von Gold, Edelsteinen u. Perlen. Beispiele: Wandmalerei aus dem tetrarchischen Lagerheiligtum in Luxor (J. G. Dekkers: JbInst 94 [1979] 624. 628. 636), Largitionsschale Constantius' II in Leningrad (s. o.), Missorium Theodosius' I in Madrid (Delbrueck, Kaiserporträts Taf. 94), Justinian-Mosaik in S. Vitale zu Ravenna (s. o.). Leichte modische Veränderungen sind festzustellen (Madrider Missorium). Nach dem 6. Jh. scheinen die campagi nicht mehr getragen worden zu sein. Sie wurden durch hohe Schaft- u. Reitstiefel, die Tzangia, ersetzt (Wessel 446f), die bei Beamten schon früher beobachtet werden können (Probianus-Diptychon [um 400], Berlin Staatsbibliothek; Volbach, Elfenbeinarbeiten³ nr. 62). – Der bis zu den Waden reichende Schnürstiefel wurde schon früh von römischen Offizieren getragen (vgl. o. Sp. 942) u. gehört daher zum kaiserlichen Kriegskostüm. In der Regel wird er ‚cothurnus' genannt u. ist nicht selten mit Löwenköpfen u. Edelsteinen geschmückt. Beispiele: Konstantin-Statue in S. Giovanni in Laterano u. zwei Statuen auf der Piazza del Campidoglio in Rom, die Kaiser des konstantinischen Hauses darstellen (H. P. L'Orange, Das spätantike Herrscherbild von Diokletian bis zum Ende der Konstantin-Söhne 284–361 nC. = Das röm. Herrscherbild 3, 4 [1985] 60/3 Taf. 40/3); Honorius auf dem Probus-Diptychon vJ. 406, Aosta (Volbach, Elfenbeinarbeiten³ nr. 1); Barberini-Diptychon, Louvre Paris (ebd. nr. 48); Goldmedaillon Justinians I, Cabinet des Médailles Paris (D. T. Rice, Kunst aus Byzanz [1959] Taf. 60, Revers). – Das wichtigste u. hervorstechendste Kleidungsstück des militärischen Kostüms ist das Paludamentum, der griech. Chlamys der Krieger

entsprechend. In hellenistischer Zeit ist die Chlamys eines der hauptsächlichsten Attribute der Könige u. als solches in Rom seit alters bekannt. Für Tacitus ist es bereits ein H. (hist. 2, 59). Diodor berichtet (Diod. Sic. 36: Phot. bibl. cod. 244, 387a, 13 [6, 155 Henry]), daß bereits iJ. 104 vC. ein röm. Ritter, T. Vettius, als Anführer einer Sklavenrevolte außer Diadem u. Königsnamen auch das περιβόλαιον πορφυροῦν angenommen habe (vgl. Alföldi, Insignien 51_2); das mag ein der hellenist. Chlamys entsprechender Umhang gewesen sein. Das Paludamentum des Imperators ist purpurfarben, das der übrigen Offiziere weiß. Die Kaiserinnen waren offensichtlich ungebundener: Für Agrippina dJ. ist gesichert, daß sie im Circus neben Claudius ein paludamentum aureum bzw. die chlamys aurata getragen hat (Plin. n. h. 33, 63; Tac. ann. 12, 56).

b. Eigentliche Insignien. 1. Kranz, Diadem u. Krone. Der Lorbeerkranz ist ein Ehrenzeichen für den Triumphator aus vorrepublikanischer Zeit. Er wird Caesar als ständiges Ehrenzeichen ohne Beschränkung eingeräumt. So wird er zum ständigen Kopfschmuck des Princeps. Auf den Mitregenten wird er erst übertragen, wenn auch dieser den Titel imperator erhält, so bei Titus. Bei der Kaiserproklamation des Julian wurde der Lorbeerkranz als Zeichen für den rangzweiten Augustus gebraucht. Danach scheint der Lorbeerkranz nur noch ephemere Verwendung gefunden zu haben. An sich gehörte er zur toga praetexta, wurde aber auch zum militärischen Gewand getragen. Seine pflanzliche Beschaffenheit wurde nie verändert wie etwa die anderer, ursprünglich ebenfalls aus Pflanzen bestehender Ehrenkränze (vgl. o. Sp. 943; Belege bei Alföldi, Insignien 20f, Salomonson 18. 56. 104 u. Blech 109/77). – Neben dem Lorbeerkranz taucht in der Kaiserzeit schon früh die Diadembinde auf, ein H. der Könige aus der hellenist. Welt (ebd. 425/7; Calder aO. [o. Sp. 938] 102f; H. W. Ritter, Die Bedeutung des Diadems: Historia 36 [1987] 290/301). Man kannte es in Rom von Triumphzügen her, wo solche Diademe besiegter Könige mitgeführt wurden. Als königliches H. par excellence hat man es sogar auf die vorrepublikanischen Könige übertragen. Das Diadem war dann untrennbar mit dem dominus-Titel verbunden; bei Hadrian gehört die griech. Gewandung dazu (Alföldi, Insignien 139). Auf Bilddokumenten ist es wohl zum erstenmal auf Medaillons des Gallienus u. Numerianus zu sehen (ebd. Taf. 10, 9f): ein Kopfband, im Nacken gebunden u. mit flatternden Schleifenbändern. Bei Numerianus besitzt es anscheinend einen Stern über der Mitte der Stirn, wie es die literarischen Quellen für *Aurelianus versichern (Joh. Mal. chron. 12, 299 [PG 97, 452]). – Unter Konstantin scheint das Diadem (den Darstellungen in der Münzprägung nach zunehmend gemustert, verziert u. mit Juwelen u. Perlen besetzt) zum vorherrschenden Kopfschmuck des Kaisers geworden zu sein. Die Einführung des Diadems wird von R.-Alföldi (Goldprägung 93) mit der Erringung der Alleinherrschaft iJ. 324 u. der Feier der Vicennalien 325 u. 326 in Zusammenhang gebracht. Die Erhärtung dieser These ist von einer Einigung über die Datierung der konstantinischen Goldprägung abhängig (dazu auch P. Bruun, Studies in Constantinian chronology [New York 1961]). Das Stirnjuwel, ein aus der Reihe der Steine des Diadems in der Mitte über der Stirn herausragendes Juwel, ist ebenfalls unter Konstantin zur Regel geworden. Die Mittenbetonung greift vermutlich in der Form auf das schon früher mit einem Stern in der Mitte über der Stirn verzierte Diadem des Numerianus u. anderer Kaiser (Aurelianus?) zurück. Die Diskussion der verschiedenen Schmuckformen für das Diadem bei R.-Alföldi, Goldprägung 93 u. Wessel 374f. – Als Standardform seit der Zeit der Söhne Konstantins scheint das von Perlenreihen gesäumte u. mit einem Stirnjuwel verzierte Diadem mit Perlen an den Enden der Binden benützt worden zu sein. Es ist für Constantius II (Largitionsschale in Leningrad) wie für Theodosius I (Madrider Missorium) (s. o. Sp. 949f) gesichert. Eine Liste der einschlägigen Denkmäler bei Wessel 375. – Eine etwas andere Form ist in Konstantins Spätzeit anzutreffen, bei der zu beiden Seiten des großen Stirnjuwels die Edelsteine durch zwei Perlen (oder Blätter?) voneinander getrennt werden u. die Bänder im Nacken zunehmend zu Perlenschnüren werden. Auch diese Form wird durch die Konstantinssöhne benützt u. kommt noch bei Valens vor. Eingehende Untersuchungen zu Diademen aus der zweiten Hälfte des 4. Jh. bei E. P. de Loos-Dietz, Le bronze de Lyon supposé de Julien l'Apostat: BullAntBesch 58 (1983) 116/31 u. H. v. Heintze, Ein Bronzebüstchen des Kaisers Gratianus: Vivarium, Festschr. Th.

Klauser = JbAC ErgBd. 11 (1984) 144/69. – Als Plattendiadem wird eine Form bezeichnet, bei der die einzelnen Edelsteine auf eigenen Platten sitzen, die durch Scharniere miteinander verbunden sind. Die Edelsteinplatten werden zunehmend größer u. gröber. Als eine Vorstufe dafür könnte das Edelsteindiadem mit Perlentrennung angesehen werden. Die Reliefs vom Sockel des Theodosius-Obelisken in Kpel (Delbrueck, Kaiserporträts Taf. 87f) gelten als früheste Bildzeugen für diesen Typ des Diadems. Nach Lipinsky haben sich Fragmente von mindestens drei Plattendiademen dieser Zeit erhalten: 1) Walters Art Gallery, Baltimore (vgl. Early Christian and Byzantine art [Ausstellung Baltimore 1947] Kat. nr. 419), 2) Fragment aus San Francesco in Ravenna (geraubt; vgl. Lipinsky, Gioiello), 3) Teile der ,Eisernen Krone' in Monza (ders., Corona). Letzteres Beispiel ist, nicht zuletzt aufgrund von Lipinskys Datierung, sehr umstritten (vgl. auch Elze, ,Eiserne Krone' aO. [o. Sp. 938]). Auch über das von Lipinsky in die Debatte eingeführte ,Jewel of Rhayader' im British Museum zu London ist bisher keine Übereinstimmung erzielt worden (vgl. Wessel 377). Das Plattendiadem wird noch im 6. Jh. von den Kaisern getragen (Beispiele: die Kaiserbüste auf dem Anastasius-Diptychon vJ. 517 in Berlin [Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 17]; der ,Carmagnola' an San Marco inVenedig [Justinian I?; vgl. K. Wessel: Corsi Ravenna 8 (1961) 366/8; J. D. Breckenridge, Again the ,Carmagnola': Gesta 20, 1 (1981) 1/7]), möglicherweise bis in die Zeit des Herakleios (vgl. die Hiobminiatur, National-Bibl. Neapel, Ms. I. B. 18 fol. 4^v; dazu Delbrueck, Consulardiptychen 270/4 Abb. 1). – Als Endform des Diadems darf der feste Kronreif gelten, der im Byzantinischen die Bezeichnung στέμμα trug. Dieser metallene Diademreif ist mit Perlenreihen gesäumt u. trägt in der Mitte ein Stirnjuwel, zu dem weitere Edelsteine auf dem Reif zwischen den Perlenreihen treten können. Frühe Beispiele sind seit Ende des 4. Jh. anzutreffen: sog. Valentinian II aus Aphrodisias im Arch. Mus. Istanbul (R. H. W. Stichel, Die röm. Kaiserstatue am Ausgang der Antike [Roma 1982] 45/7 Taf. 7f); sog. Arcadius, Staatliche Museen Berlin; sog. Eugenius, Louvre Paris (Delbrueck, Kaiserporträts Taf. 114f); Koloß v. Barletta (Stichel aO. 61f Taf. 30f). – Beim Koloß v. Barletta sind zum erstenmal die Pendilien (καταστάσεις) zu beobachten, seitlich herabhängende Perlenschnürchen mit kugeligem Abschluß. Sie werden als zum Diadem gehörig betrachtet, das ja als Binde im Nacken gebunden werden mußte. Diese Diadembinden verschwinden nicht, auch wenn durch die Entwicklung des Diadems zum edelsteingeschmückten Metallreif ein Binden überflüssig geworden war. Die seitliche Anbringung wird von Delbrueck (Kaiserporträts 65) mit dem Kaiserzeremoniell begründet, bei dem Binden u. Festziehen seitwärts möglich sei, ohne das kaiserliche Haupt zu berühren. J. Deér, Der Kaiserornat Friedrichs II (Bern 1952) 48 u. Restle 137f haben zusätzlich auf verschiedene orientalische Parallelen hingewiesen. Übereinstimmung über den eigentlichen Grund der seitlichen Anbringung der Pendilien ist jedoch bislang nicht erzielt worden (vgl. Wessel 384). – Das Stirnjuwel des Diadems hat mehrere Stufen einer formalen Entwicklung durchgemacht, die zu einer zunehmenden Akzentuierung dieses Diademteiles geführt haben, die schließlich in der Übernahme des Kreuzes als Stirnjuwel gipfelt (vgl. dazu u. Sp. 963f). Das Stirnemblem des Diadems ist schon früher zu symbolischer Aussage herangezogen worden, etwa wenn unter Aurelianus eine Darstellung des Helios die Mitte von Golddiademen einnahm (vgl. das Golddiadem von Ladikiyeh u. das aus der Sammlung Goluchow; F. Altheim, Aus Spätantike u. Christentum [1951] Taf. 6ab). Der iranisch-sasanidische Brauch, daß die Herrscherkrone Träger von distinguierenden Emblemen der Götterkrone ist, bleibt als Parallele zumindest interessant (vgl. dagegen Wessel 380). Die Strahlenkrone des Helios hat Konstantin mehrfach bei offiziellen Bildnissen verwendet: Auf Goldmünzen erscheint sie wohl zuletzt im Winter 324/25 (also noch zZt. der Vorbereitung des Konzils von Nikaia) auf antiochenischen Prägungen (vgl. Bruun, Studies aO. [o. Sp. 952] Taf. 5, 49). Das bedeutendste Denkmal, das Konstantin mit der Strahlenkrone des Helios zeigt, war die Statue auf der Konstantinssäule in der Mitte des Konstantinsforums von Kpel (vgl. H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 712. 777), von der angenommen werden muß, daß sie zwischen 324 (Einnahme Kpels u. Bestimmung als neues Zentrum des Reiches) u. 330 (Inauguration der neuen Hauptstadt) entstand (W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls [1977] 255). Strittig ist, ob drei strahlen-

förmig angeordnete kolbenförmige Steine, Perlen oder ähnliches in der Mitte des Diadems über dem Stirnjuwel, das sog. Dreiblatt (s. Delbrueck, Consulardiptychen 40), etwas mit der Strahlenkrone des Helios zu tun haben bzw. ein Heliosemblem darstellen. Wessel 380f hat dies abgelehnt unter Hinweis darauf, daß das Dreiblatt (oder die Strahlenkrone des Helios?) in der konstantinischen Zeit nicht nachgewiesen sei. Hierbei ist aber das Goldmultiplum von Konstantin u. Licinius vJ. 313 aus Ticinum (Pavia) unberücksichtigt geblieben, das Licinius (oder Helios?) neben Konstantin auf dem Avers u. wohl auch den reitenden Konstantin auf dem Revers mit diesem Emblem zeigt (anders J. P. C. Kent/B. Overbeck/A. U. Stylow, Die röm. Münze [1973] 159f nr. 629 Taf. 24). Die Legende der Rückseite nennt beide Kaiser, so daß man, im Zusammenhang mit der Anspielung auf die Schlacht am ,ponte molle', eher an die Darstellung des Licinius denken möchte. Das Dreiblatt der Vorderseite ist klar erkennbar, während die Darstellung auf der Rückseite sehr klein ist u. damit möglicherweise auch für andere Interpretationen dieser Stelle Raum bleibt. Im Laufe des 6. Jh. ist das Dreiblatt in verschiedenen Varianten u. häufig zu finden: Clementinus-Diptychon vJ. 513, Liverpool (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 15); Anthemius-Diptychon vJ. 515, früher Limoges (ebd. nr. 16); Anastasius-Diptychonflügel vJ. 517 in Berlin (ebd. nr. 17); Barberini-Diptychon, Paris (ebd. nr. 48); Justinus-Diptychon vJ. 540, Berlin (ebd. nr. 33); Kreuz Justins II aus St. Peter in Rom (Ch. Belting-Ihm, Das Justinuskreuz in der Schatzkammer der Peterskirche zu Rom: JbRGZMusMainz 12 [1965] Taf. 41, 1). – Zur Krönung eines Kaisers ist seit dem 4. Jh. auch das militärische Ehrenzeichen der Torques (griech.: μανιάκης) verwendet worden. Gesichert ist dies für Julian (Paris iJ. 360), dann aber auch für Firmus (Nordafrika iJ. 372), Avitus (Gallien iJ. 455) u. für oströmische Krönungen des 5. u. 6. Jh.: Anastasius, Justinus I, Justinus II (Nachweise u. Quellen bei Alföldi, Insignien 52/4, bes. $53_{1/4}$; Wessel 417/20; J. Szidat, Historischer Kommentar zu Ammianus Marcellinus, Buch 20/21 [1977] 131. 155/8). Die Torques-Krönung ist ein Ausdruck für die wichtige Rolle des Heeres bei der Kaiserproklamation. Nach Joh. Lydos (mag. 2, 3) nahm der zu proklamierende Kaiser die übrigen Hoheitsabzeichen erst an, nachdem ihn die Befehlshaber der Heere durch die Torques-Krönung für des Kaisertums würdig erklärt hatten. Demnach vermutet man, daß die Krönung mit den Torques bereits in der Zeit der Soldatenkaiser aufgekommen sei (Alföldi, Insignien 52/4). Der Torques ist aber nie Reservat des Kaisers geworden: Auf dem Widmungsmosaik Justinians I in S. Vitale zu Ravenna tragen sie die Leibgarden (Deichmann aO. [o. Sp. 950] Taf. 368), so daß sie nicht unbedingt als eigentliches Kaiserinsigne angesprochen werden darf (vgl. Treitinger 20/2). Andererseits werden zuweilen bei Darstellungen des Perserkönigs bis in die Spätantike hinein ähnliche Halsringe wiedergegeben; die Formen gleichen in etwa denen, die man auch in der röm. Kunst dieser Zeit findet (so Korol $89_{308.313}$; vgl. B. Andreae, Das Alexandermosaik aus Pompeji [1977] Abb. 2; P. O. Harper u. a., The royal hunter, Ausst.-Kat. New York [1978] Abb. 4. 17). In der frühchristl. u. frühbyz. Kunst können seit Anfang des 5. Jh. (Wandbild in Cimitile; Wiener Genesis pict. 45/8) goldene Torques als Insigne des Vizekönigs von Ägypten, Josef, dienen (im Anschluß an Gen. 41, 40/4; dazu Korol $89f_{311.316}$. 165 Abb. 3 Taf. 40d. 45f). Zur Krönung mit den Torques gehört unzertrennlich die Schilderhebung, die weit in die byz. Zeit hinein Usus blieb (s. u. Sp. 961).

2. Szepter. Den elfenbeinernen Stab mit dem Adler des Jupiter als Bekrönung trug der siegreiche Feldherr beim Triumph. Auf diesem Weg kam er zur Tracht des Konsuls, mit der ihn wiederum der Kaiser übernahm (s. o. Sp. 941). Eine Beschränkung auf den Kaiser gab es weder im 4. noch im 5. Jh., sondern erst im Gefolge des ,ewigen Konsulats' des Kaisers seit Justinian I. Beispiele für das Adlerszepter auf Münzen u. Konsulardiptychen bei Wessel 398f, in der Münzprägung seit der 2. Hälfte des 6. Jh. bei Restle 142/6 sowie W. Hahn, Moneta imperii Byzantini 2 (Wien 1975) Taf. 11f. – Der Adler auf dem Konsulatsszepter wird gelegentlich durch die Büste eines oder mehrerer regierender Kaiser ersetzt. Beispiele: Felix-Diptychon vJ. 428 (Paris Bibl. Nat.; Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 2), Asturius-Diptychon vJ. 449 (Darmstadt; ebd. nr. 3), Areobindus-Diptychon vJ. 506 (Paris Louvre; ebd. nr. 12), Orestes-Diptychon vJ. 530 (London, Victoria and Albert Mus.; ebd. nr. 31), Philoxenos-Diptychon vJ. 525 (Paris Bibl. Nat.; ebd. nr. 29), Apion-Diptychon vJ. 539 (Oviedo; ebd. nr.

32), Justinus-Diptychon vJ. 540 (Berlin; ebd. nr. 33), Konsulardiptychon (Halberstadt; ebd. nr. 35). Auch Verbindungen von Adler u. Kaiserbüste kommen vor, zB. auf dem Anastasius-Diptychon vJ. 517 (Paris, Bibl. Nat.; ebd. nr. 17). Die Elfenbeinplatte mit der Krönung Leons VI mit Michael sowie Christus zwischen Petrus u. Paulus (Berlin; vgl. A. Goldschmidt / K. Weitzmann, Die byz. Elfenbeinskulpturen des 10.–13. Jh. 2 [1934] nr. 88) wird als ein solcher, allerdings späterer Szepteraufsatz angesehen (Wessel 403). – Neben dem kurzen Triumphal- bzw. Konsulatsszepter gibt es das lange Stabszepter, das im allgemeinen durch eine Kugel, manchmal auch an beiden Enden, abgeschlossen war. Es ist vermutlich ein Abkömmling des Jupiterstabes u. tritt bei Augustus wohl zum erstenmal auf (Alföldi, Insignien 115 Taf. 18). Für Nero bezeugt es Plinius (n. h. 37, 17). Im 4. Jh. ist es vielfach belegt (Galeriusbogen, Goldmultiplum Konstantins u. Theodosius I auf dem Madrider Missorium; zu diesen u. weiteren Beispielen s. Alföldi, Insignien 110/5 u. Wessel 402f). In der frühen Kaiserzeit wird es zur Toga getragen, in der Tetrarchenzeit gehört es jedoch zum militärischen Dienstkostüm (Galeriusbogen; Laubscher aO. [o. Sp. 948] s. v. Zepter).

3. Mappa. Die mappa (griech.: ἀκακία) ist ein Tuch, mit dem das Zeichen zur Eröffnung der Spiele durch die Konsuln gegeben wurde (s. o. Sp. 941; zur Entwicklung vgl. Delbrueck, Consulardiptychen 62f). Für den Kaiser wird sie erstmals unter den Söhnen Konstantins reklamiert (Alföldi, Insignien 35; Wessel 408f mit Beispielen). Durch den ‚ewigen Konsulat‘ des Kaisers wird sie kaiserliches Reservat u. ausschließlich kaiserliches H., als welches sie (unter etwas veränderter Funktion [es gab keine Zirkusspiele mehr]) bis in die spätbyz. Zeit Verwendung fand. Wessel (ebd.) hat sich zu Recht gegen Alföldis Ansicht (Insignien 34f) von einer Abwertung der mappa als H. gestellt.

4. Sphaira (Globus, Polos). Zur Frühgeschichte des Globus in der Kaiserikonographie vgl. o. Sp. 946 u. Arnaud. Die Sphaira ist Sinnbild des Weltalls u. signalisiert in Verbindung mit dem Kaiser dessen Weltherrschaftsanspruch, der durch die Überreichung des Globus an den Herrscher durch Roma oder den Genius populi Romani begründet wird. Im MA ist auf diese Thematik wieder zurückgegriffen worden: Ein Engel bringt Wilhelm II die Sphaira vom Himmel im Krönungsmosaik von Monreale (O. Demus, The mosaics of Norman Sicily [London 1950] Taf. 76). In der Spätantike jedoch hat der Globus, wie schon Alföldi, Insignien 117/20 begründet hat, einiges von seiner ursprünglichen symbolischen Bedeutung eingebüßt u. ist zu einem technisch gebrauchten Abzeichen, eben zum H., geworden. Abzulesen ist dies daran, daß (entgegen dem in der Kaiserzeit u. noch im frühen Byzanz geläufigen Bildtypus, auf dem zwei Herrscher nur einen Globus gemeinsam halten: Titus u. Domitian, Caracalla u. Geta, Gratian u. Valentinian II, Leon I u. Anthemios, Justinian II u. Tiberios; Nachweise ebd. Taf. 8 u. bei Wessel 406) bereits ab der Tetrarchenzeit der Globus multipliziert werden kann: Jeder der dargestellten Herrscher trägt einen Globus. So die Tetrarchen (Porphyrgruppe im Vatikan; L. Rocchetti, Un' ipotesi sui gruppi porfirei del periodo tetrarchico: AnnScArchAtene 34/35 [1972/73] 470 Abb. 1), die Konstantinssöhne, Theodosius mit Arcadius u. Valentinian II (Madrider Missorium), Justin I u. Justinian I, sowie Herkleios mit Konstantin III u. Herakleonas (Bildnachweise bei Wessel 406). Im wesentlichen ist aber die Bedeutung des H. trotz der Multiplikation stets bewußt geblieben, wie literarische Zeugnisse belegen (Procop. aed. 1, 1, 1/12). Die Sphaira wird bereits ab der konstantinischen Zeit mit Appliken versehen. Der erste dieser Aufsätze ist die geflügelte Nike oder Victoria, die ab Konstantin bei Constantius II, Jovian, Honorius, Justin II u. Maurikios anzutreffen ist (vgl. Wessel 407). Es scheint sogar ein bislang noch nicht näher untersuchtes Exemplar dieser Species, ein Globus aus Beryll mit einer Victoria aus vergoldeter Bronze in einer Pariser Privatsammlung, erhalten zu sein (vgl. Schramm, Sphaira 17f Abb. 16a). Das etwas später, seit Theodosius I u. Valentinian II, auf den Polos gesetzte Kreuz wird zum beherrschenden Globuszeichen (vgl. u. Sp. 964; auf einem Einzelstück, einem Solidus des Nepotianus vJ. 350, erscheint die thronende Roma bereits mit einem von einem Christogramm bekrönten Globus: J. M. C. Toynbee: JournRomStud 37 [1947] 141 Taf. 13, 6). Schramm (Sphaira) hat den Versuch unternommen, der Sphaira für die Spätantike u. die gesamte byz. Zeit den Realitätscharakter eines tatsächlich benützten bzw. getragenen H. zu nehmen u. sie nur als ikonographisches Bildelement zu erwei-

sen. Dem ist von allen Seiten widersprochen worden (vgl. Deér, Globus; Wessel 404f). Der Globus muß nach wie vor seit der konstantinischen Zeit als tatsächlich getragenes H. gelten.

5. Thron u. Suppedion. Ausgangspunkt für die Entwicklung eines dem Kaiser vorbehaltenen Thrones ist das subsellium der Volkstribunen. Caesar verschaffte sich 48 vC. mit dem ius subsellii darauf einen Platz. Ein eigenes subsellium (βάθρον) für den Kaiser ist seit Claudius anzunehmen (Dio Cass. 60, 16, 3; vgl. Alföldi, Insignien 12). Daneben steht in der Ahnenreihe des Kaiserthrones auch die sella curulis der höheren röm. Magistrate (vgl. o. Sp. 941), die bald nicht mehr an ein bestimmtes, örtlich u. zeitlich beschränktes Amt gebunden war. Für Caligula erhöhte man das Podium, bis der Kaiser schließlich ein besonderes Tribunal erhielt (Dio Cass. 59, 26, 3). Es konnte nicht ausbleiben, daß die kaiserliche sella durch den zunehmenden Prunk der Ausstattung sich von der gewöhnlichen sella curulis unterschied. Damit kommt wohl auch mehr u. mehr der oriental.-hellenist. Königsthron (vgl. Kyrieleis) als Vorbild ins Spiel. Bereits unter Commodus wird die kaiserliche sella ἕδρα βασίλειος, dann auch βασίλειος θρόνος genannt (Herodian. Hist. 1, 9, 3; 1, 8, 4; 2, 3, 3f). Als Konsul benützte der Kaiser nach wie vor die sella curulis, die aber für ihn ebenso prunkvoll ausgestattet wurde. Wiederum durch die Institution des ,ewigen Konsulats' für den Kaiser ist der Thron damit Reservat des Kaisers geworden. – Das Suppedion oder Suppedaneum ist ein Zubehör des Thrones u. leitet sich vermutlich von dem für Kaiser Caligula erhöhten Podium her (Dio Cass. 59, 13, 1). Auch die sellae der Konsuln stehen in der Spätantike auf Suppedien (Ausnahme: Boethius-Diptychon vJ. 487 in Brescia; Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 6). Durch die frühe Sakralisierung des Motivs (Jairus-Sarkophag in Florenz; Wilpert, Sark. 3, Taf. 287, 1) einerseits u. den ,ewigen Konsulat' des Kaisers andererseits ist es seit dem 6. Jh. nur mehr Heiligen u. dem Kaiser vorbehalten. Zu erwähnen bleibt, daß es seit dem 4. Jh. auch schon für den stehenden Kaiser belegt ist (R.-Alföldi, Goldprägung Taf. 4, 58f. 61; vgl. auch Wessel 450f).

6. Waffen (Helm, Schild, Panzer, Lanze u. Schwert). Die Waffen des Kaisers (vgl. auch o. Sp. 941f), die sich von denen aller übrigen Offiziere u. Soldaten durch besonderen Schmuck u. wertvolleres Material hervorhoben, haben für das Bild vom Kaiser als Vorkämpfer Roms eine bedeutende Rolle gespielt. Sie sind nicht, wie die übrigen Insignien, als solche nur dem Kaiser vorbehalten, erfüllen aber dennoch die Kriterien eines H., teils durch ihre besondere Ausstattung, teils durch ihre Funktion bei bestimmten Anlässen, insbesondere bei der Krönung. – Dem Kaiserhelm kommt dabei eine besondere Rolle zu, da er nicht nur besonders prächtig ausgestaltet, sondern auch mit dem Diadem verbunden wurde: Ausgangspunkt sind kaiserliche Prunkhelme der konstantinischen Zeit, wie wir sie vor allem von der Münzprägung her kennen. Sie entsprechen in ihrer Form bekannt gewordenen spätrömischen Fundstücken (vgl. H. Klumbach, Spätrömische Gardehelme [1973]; die Beispiele in der Münzprägung bei Deér, Ursprung 51/8 Taf. 1f; Kraft, Helm; P. Váczy, Helm u. Diadem: ActAntAcadHung 20 [1972] 169/208). Nach der Schlacht am ,ponte molle' hat sich Konstantin das Christogramm auf den Kaiserhelm (als Stirnemblem) gesetzt (vgl. A. Alföldi, The helmet of Constantine with the Christian monogram: JournRomStud 22 [1932] 9/23; Kraft, Silbermedaillon). Der Kaiserhelm mit dem Diadem taucht zum erstenmal gesichert unter Constantius II auf (Váczy aO. 173 verweist dagegen auf ein früheres Münzbeispiel des Licinius). Dabei ändert sich die Helmform insofern, als der Kamm zwischen Stirn u. Nacken verschwindet. Das um den Helm gelegte Diadem hat die übliche Form der Zeit u. zeigt Perlenreihen samt Stirnjuwel mit Aufsatz (Bildnachweise bei Deér, Ursprung). Damit ist nicht der Helm als solcher, wohl aber der Helm mit dem Diadem zum Reservat des Kaisers geworden u. bildet ein wichtiges H. für den Kaiser im militärischen Gewand. Der diademierte Kaiserhelm ist auf der Münzprägung bis gegen Ende der frühbyz. Zeit zu beobachten, zuletzt bei Konstantin IV (Restle 60f. 94f), u. diente auch als Vorbild für westl. Prägungen (Ostgoten, Franken; Deér, Ursprung 55_{17}). Die Haubenkrone mit dem Diadem, wie sie für Maurikios in der Goldprägung von 582/83 belegt ist, hat allerdings (entgegen der Ansicht von Deér, Ursprung 69/82) nichts mehr mit dem diademierten Kaiserhelm zu tun (vgl. M. Restle, Zur Entstehungsfrage des Kamelaukions: Actes du 12[e] Congr. Intern. Et. Byz. 2 [Beograd 1964] 555/8; Váczy aO. 182/207). – Bei den übrigen

Katalog der illuminierten Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart

Band 2: Die romanischen Handschriften

Mit den jetzt erschienenen zwei Teilbänden beginnt eine neue Unterreihe unserer buchkundlich-kunstwissenschaftlichen Reihe *Denkmäler der Buchkunst*. Der *Katalog der illuminierten Handschriften der WLB Stuttgart* hat zur Aufgabe, den Bestand der zahlreichen illuminierten Handschriften im Besitz der Stuttgarter Bibliothek zu erschließen. Die Bände bieten in ausführlichen Katalogbeschreibungen und in einem extensiven Bildteil das kunstgeschichtlich relevante Material dar.

Teil 1: Provenienz Zwiefalten

Bearbeitet von Sigrid von Borries-Schulten
Mit einem paläographischen Beitrag von Herrad Spilling

Die Handschriften Zwiefaltener Provenienz machen etwa die Hälfte des Stuttgarter Bestandes an illuminierten Handschriften aus. Im ersten Teilband werden 84 Codices beschrieben. Davon stammen 73 aus dem Zwiefaltener Scriptorium, während 11 Importstücke sind. Lokalisierung und Datierung im einzelnen war nur möglich auf Grund intensiver Forschungen, die sich auch in der umfangreichen Einleitung niederschlagen. Diese bietet in ihrem zentralen Teile eine Darstellung der Geschichte der Zwiefaltener romanischen Buchmalerei. – Mit zum Teil neuen Argumenten konnte die umfangreichste und künstlerisch bedeutendste Handschrift, das berühmte *Stuttgarter Passionale*, das früher nach Hirsau lokalisiert wurde, nun Zwiefalten zugewiesen werden.

(Denkmäler der Buchkunst, Band 7). 1987. Quart. XII, 248 Seiten. Mit einer Farbtafel und 336 Abbildungen auf 92 Tafeln. Leinen DM 420,–. ISBN 3-7772-8728-8

Teil 2: Verschiedene Provenienzen

Bearbeitet von Annegret Butz

Im zweiten Teilband werden 97 Handschriften vorgestellt, die vom ausgehenden 11. bis zum frühen 13. Jahrhundert in 15 Klöstern meist des südwestdeutschen Raumes entstanden sind. Die Handschriften bilden einen deutlich inhomogenen Bestandteil innerhalb der 200 illuminierten romanischen Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Dieser Bestand ist kunsthistorisch zum großen Teil noch nicht eingehend behandelt worden. Auch zahlreiche Fragen zur Lokalisierung und Datierung sind noch offen. Hier wird der vorliegende Katalog mit seinen ausführlichen Beschreibungen und zahlreichen Abbildungen in Originalgröße die Forschung ein gutes Stück voranbringen.

(Denkmäler der Buchkunst, Band 8). 1987. Quart. VI, 218 Seiten. Mit 7 farb. Abbildungen auf 5 Tafeln und 370 Abbildungen auf 102 Tafeln. Leinen DM 420,–. ISBN 3-7772-8733-4

Die später erscheinenden Bände 1 und 3 werden den karolingisch/ottonischen bzw. gotischen Handschriften gewidmet sein.

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

Die Supplement-Lieferungen 1–4 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3–7772–8834–9 (RAC Lieferung 111/112)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 111/112

Herrschaftszeichen [Forts.] – Hexe

Mit Titelbogen und Register zu Band XIV



1988

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3–7772–5006–6 (Werk), ISBN 3–7772–8834–9 (Lieferung 111/112)

Waffen des Kaisers ist der Status als H. weniger deutlich erkennbar, jedoch durch literarische Quellen zu erweisen (Const. VII Porphyr. cerem. 1, 91. 93 [PG 112, 749. 792], der aus Quellen des 5. Jh. geschöpft hat). – Der Schild (ursprünglich rechteckig gewölbt: scutum, σκουτάριον, später abgelöst durch den ovalen oder runden clipeus) wird noch in spätbyzantinischer Zeit dem Kaiser als H. vorangetragen (PsGeorg. Codin. offic. 3 [183, 12f Verpeaux]). Seine besondere Bedeutung erhellt sich auch aus seiner Funktion bei der Kaiserproklamation durch das Heer, die durch Erhebung auf den im 5. Jh. nun runden Schild (Bildbeispiele bei Wessel 414) vollzogen wurde (Alföldi, Insignien 54). Darstellungen sind erhalten zB. im Cludoff-Psalter (fol. 18ᵛ; M. V. Ščepkina, Miniatjury Chludovskoj Psaltyri [Moskva 1977]) u. im Pariser Psalter (Paris. gr. 139 fol. 6ᵛ; H. Omont, Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibl. Nat. du 6ᵉ au 9ᵉ s. [Paris 1902]). – Der Panzer, ursprünglich aus Leder (loricum), war einst der Leibschutz der Berittenen. Er war der Form des Oberkörpers angepaßt. Seine Ausführung in Metall u. die Anpassung an die Muskulatur ergab den sog. Muskelpanzer, den die höheren Offiziere (J. Garbsch, Röm. Paraderüstungen [1978]; ders., Neue Funde römischer Paraderüstungen: Bronzes romains figurés et appliqués et leurs problèmes techniques = Alba Regia 21 [1984] 67/9) u. der Kaiser trugen. Bereits in der frühen Kaiserzeit ist für den Panzer des Kaisers figürlicher Reliefschmuck belegt (das Material bei K. Stemmer, Untersuchungen zur Typologie, Chronologie u. Ikonographie der Panzerstatuen [1978]). Konstantin hat nach Aussage des Nazarius (Paneg. lat. 4 [10], 29, 5 [165 Mynors]) in der Schlacht an der milvischen Brücke goldglänzende Waffen (auro arma collucent), also evtl. auch einen vergoldeten Panzer, getragen. Verziert waren bei letzterem vor allem die Klappen, dann aber auch die Brust durch das Gorgoneion (Goldmultiplum Constantius' II aus Nicomedia [Delbrueck, Kaiserporträts Taf. 7, 9], Honorius auf dem Probus-Diptychon [Volbach, Elfenbeinarbeiten³ nr. 1]). Das Gegenteil des festen u. daher auch schweren Muskelpanzers bilden die beweglichen Panzer: Schienen-, Schuppen- u. Kettenpanzer. Sie scheinen alle aus dem Osten übernommen zu sein, der Schuppenpanzer von den Griechen u. der Kettenpanzer aus dem hellenist. oder sasanidischen Bereich, der Schienenpanzer von den Persern. Sie waren in der Herstellung komplizierter, sollten jedoch geringeres Gewicht u. größere Beweglichkeit garantieren, weshalb sie vorwiegend für die Fußtruppen geeignet waren. In konstantinischer Zeit scheint der Kaiser bereits vorwiegend einen Schuppenpanzer getragen zu haben. In der frühbyz. Zeit bis zu Konstantin IV ist er ausschließlich verwendet. Für den Kaiser ist der goldene Panzer zum Reservat geworden. Vgl. Alföldi, Insignien 7f. 66f; Wessel 412f. – Die Lanze spielte bei der Kaiserproklamation des Usurpators Prokopios iJ. 365 (Amm. Marc. 26, 6, 15) vermutlich zum erstenmal eine Rolle. Durch Konstantin VII Porphyr. (cerem. 1, 91. 93; 2, 19 [PG 112, 749. 792. 1137]) wird ihre Verwendung als H. für das 5. Jh. wahrscheinlich. Zahlreiche Bildbelege, insbesondere in der Münzprägung vom 4./6. Jh. bei Wessel 416f. – Auch das Schwert zählt man seit der Kaiserzeit zu den H. (vgl. Alföldi, Insignien 66f), obwohl es (den Bildzeugnissen nach zu urteilen) nicht die gleiche Rolle gespielt hat wie die Lanze. In byzantinischer Zeit jedoch gilt es einwandfrei als H. (vgl. Treitinger 24_{69}). Ursprünglich vom Kaiser selbst getragen, wird es ihm später, wohl schon in der mittelbyz. Zeit, durch die höchsten Offiziere vorangetragen. Reicher Zierrat (Edelsteine) an Scheide u. Griff (Adlerkopf) sind bereits für die Tetrarchenzeit charakteristisch (Porphyrgruppe an S. Marco in Venedig; R. Delbrueck, Antike Porphyrwerke [1932] Taf. 31f; vgl. Rocchetti, Ipotesi aO. [o. Sp. 958] 475 Fig. 2). Einzelne Bildbelege für verschiedene Verzierungen u. Trageweisen bei Wessel 415f.

c. Farbe u. Material als Auszeichnung. Zu den Elementen bzw. Kriterien eines H. gehören nicht nur Gegenstand u. Form, sondern ganz wesentlich auch Material u. Farbe. Die Rangfolge kann hier leicht durch jeweils größere Kostbarkeit u. Seltenheit ausgedrückt werden. Dabei spielt offenbar die rote Farbe wegen ihres Signalcharakters eine große Rolle, besonders in der Form des teuersten u. kostbarsten Farbstoffes: dem der phönikischen Purpurschnecke (vgl. Reinhold; dazu F. Kolb, Rez.: Gnomon 45 [1973] 50/8). In Rom hat bereits 104 vC. der Ritter T. Vettius als Anführer einer Sklavenrevolte ein περιβόλαιον πορφυροῦν getragen (vgl. o. Sp. 951). In der frühen Kaiserzeit sind Fabrikation, Verkauf u. Verwendung von Purpur nicht be-

sonders streng behandelt worden. Erst später wurde daraus ein staatl. Monopol. Im 4. Jh. drohte einem Privatmann im Besitz von Purpurstoff ein Majestätsprozeß (Alföldi, Insignien 51; Amm. Marc. 16, 8, 4; 22, 9, 10f). Zumindest von da an muß der Purpurfarbstoff als Reservat des Kaisers angesehen werden. Ähnlich behandelt wurde der Porphyr aus den Steinbrüchen des mons porphyreticus in *Ägypten, der seit der Tetrarchenzeit (Porphyrstatuen) praktisch ausschließlich für Kaiser bzw. Angehörige der kaiserlichen Familie (Porphyrsarkophage) verwendet wurde (Delbrueck, Porphyrwerke aO. 1f). – Weniger streng wurde der Umgang mit *Gold behandelt. Aber die Kleidergesetze verbieten dem Privatmann, goldene Gewänder zu tragen ebenso wie mit Purpur gefärbte. Vergehen dagegen wurden als ‚crimina laesae maiestatis' geahndet (Cod. Iust. 11, 9). Auch dabei ist die zunehmende Beschränkung bestimmter Gegenstände bzw. Materialien u. Farben auf den Kaiser mit dem Ziel eines kompletten Reservats das entscheidende Kriterium. Die byz. Zeit ist dabei noch rigoroser verfahren (Geburt der Prinzen u. Prinzessinnen aus kaiserlichem Geblüt in der Porphyra, dem mit Porphyr inkrustierten Kreißgemach im Kaiserpalast [R. Janin, Constantinople byzantine (Paris 1964) 121f]; Erfahrungen Liutprands v. Cremona bei dem Versuch des Exports von Seidenstoffen iJ. 968 aus Kpel; Liutprand. Cremon. legat. 54f [MG Scr. rer. Germ. 41^3, 204/6]).

C. Aufnahme christlicher Elemente. Die Aufnahme christlicher Elemente nicht nur allgemein in das kaiserliche Bildrepertoire sondern in die H. des Kaisers (zum Einfluß auf christliche Ikonographie u. Insignien s. J. Kollwitz, Art. Christus II: o. Bd. 2, 1260f u. ders., Art. Christusbild: o. Bd. 3, 15/22) ist schlagartig durch Konstantins Übernahme des Christusmonogramms (Chrismon) bei der Schlacht am ‚Ponte molle' markiert. Er setzte das Monogramm Christi nicht nur auf das Labarum, eine Art Feldzeichen (Lit.: o. Sp. 939), sondern auch auf seinen Prunkhelm (vgl. o. Sp. 960) u. ließ sich so auf den Münzen abbilden. Das Chrismon (eine Ligatur von X u. P) ist hier eindeutig als christliches Zeichen zu verstehen, wenngleich es sonst im militärischen Bereich auch als Abkürzung für ‚Chiliarches' verwendet wurde. Dies scheidet im Falle Konstantins aus. – Später ist an die Stelle des Chrismons das Kreuz getreten. Das Aufkommen des Kreuzes als christliches Symbol ist häufig zu früh angesetzt worden, wobei das Zeichen des Sol (X auf Münzprägungen) wie das des ägypt. Lebenszeichens (T auf Ossuarien) in der Regel falsch interpretiert wurden. Vgl. zu diesen Fragen F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens 1/9: JbAC 1/10 (1958/67); Restle 101/17; G. Bruck, Die Verwendung christlicher Symbole auf Münzen von Constantin I bis Magnentius: NumZs 76 (1955) 26/32; Engemann; E. Dinkler/E. Dinkler-v. Schubert, Art. Kreuz: ReallexByzKunst 4/5 (in Vorb.), Kap. AIIb u. BIIc. Im Zusammenhang mit einem kaiserlichen H. erscheint das Kreuz zum erstenmal auf dem Globus Valentinians II. Die Münzprägung zeigt den Kreuzglobus erst nach 383 (Restle 103; anders Wessel 407), das einzelne Kreuzzeichen auf dem Revers nur wenige Jahre zuvor. (Die Fehlinterpretation der Lanze als Kreuzszepter durch A. Alföldi, Das Kreuzszepter Konstantins d. Gr.: SchweizMünzbl 4 [1953/54] 81/6 ist durch R.-Alföldi, Goldprägung 146/8 berichtigt worden.) Von da ab jedoch wird das Kreuz als Siegeszeichen interpretiert u. kann so an die Stelle des Adlers (Kreuzszepter) u. der Nike bzw. Victoria (Kreuzglobus) treten, als Stirnemblem des Diadems vereinzelt unter Constantius II, nach langer Pause regelmäßig erst seit Tiberios I Konstantinos (Wessel 382). – Zur traditionellen Art der Kaiserkür durch Heer, Volk u. Senat mischt sich schon früh ein religiöses Element. In der röm. Zeit ist es vorweggenommen durch die Übergabe des Globus an den Herrscher durch Roma u. durch die Consecratio des Kaisers. Dies wird in christliche Formen umgewandelt, nach denen zwar der Kaiser nicht mehr als deus, wohl aber als Stellvertreter Christi auf Erden gilt. Darstellungen einer Krönung durch die *Hand Gottes sind bereits unter Constantius II anzutreffen (Goldmedaillon in Wien von 326/27; R.-Alföldi, Goldprägung 136 Abb. 214). So kann es nicht ausbleiben, daß der Bischof der Kaiserstadt eine Funktion bei der Krönung erhält (ab 450 oder 457; Quellen: W. Sickel, Byzantinisches Krönungsrecht bis zum 10. Jh.: ByzZs 7 [1898] 539_{50}), zuerst wohl in einer separaten Zeremonie in Palast u. Kirche, im 6. Jh. aber dann auch verbunden mit den eigentlichen militärischen Feierlichkeiten der Krönung (vgl. Alföldi, Insignien 56f).

A. ALFÖLDI, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhof: RömMitt 49 (1934) 1/118; Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: ebd. 50 (1935) 1/171. – M. R.-ALFÖLDI, Die constantinische Goldprägung (1963); Signum Deae. Die kaiserzeitlichen Vorgänger des Reichsapfels: JbNumGeldgesch 11 (1961) 19/32. – P. ARNAUD, L'image du globe dans le monde romain: MélÉcFrRomAnt 96 (1984) 53/16. – P. C. BERGER, The insignia of the Notitia Dignitatum (New York 1981). – M. BLECH, Studien zum Kranz bei den Griechen = RGVV 38 (1982). – P. BRUUN, The Christian signs on the coins of Constantine: Arctos 3 (1962) 3/35. – J. DEÉR, Der Globus des spätröm. u. des byz. Kaisers. Symbol oder Insigne?: ByzZs 54 (1961) 53/85. 291/318; Der Ursprung der Kaiserkrone: SchweizBeitrAllgGesch 8 (1950) 51/87. – R. DELBRUECK, Der spätantike Kaiserornat: Antike 8 (1932) 1/21; Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler = Studien zur spätant. Kunstgeschichte 2 (1927/28); Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Weltreichs = ebd. 8 (1933). – J. ENGEMANN, Das Kreuz auf spätantiken Kopfbedeckungen (Cuculla–Diadem–Maphorion): Theologia Crucis–Signum Crucis, Festschr. E. Dinkler (1979) 137/53. – A. GRABAR, L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire de l'Orient (Paris 1936); Zur Geschichte von Sphaira, Globus u. Reichsapfel: HistZs 191 (1960) 336/48. – J. KARAYANNOPOULOS, Konstantin d. Gr. u. der Kaiserkult: Historia 5 (1956) 341/57. – D. KOROL, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 (1987) 84/90. 164f. – K. KRAFT, Der Helm des röm. Kaisers: Wiss. Abh. des dt. Numismatikertages Göttingen 1951 (1959) 47/58; Das Silbermedaillon Constantins d. Gr. mit dem Christusmonogramm auf dem Helm: JbNumGeldgesch 5/6 (1954/55) 151/78. – H. KYRIELEIS, Throne u. Klinen = JbInst ErgH. 24 (1969). – A. LIPINSKY, La Corona Ferrea: Corsi Ravenna 7 (1960) 191/236; L'evoluzione del diadema imperiale da Augusto a Maurizio Tiberio: Atti Congr. Intern. di Numismatica, Roma 1961, 2 (Roma 1965) 457/63; Il gioiello di San Francesco, un diadema tardo-romano perduto: Felix Ravenna 33 (1961) 39/78. – V. A. MAXFIELD, The military decoration of the Roman army (London 1981). – M. REINHOLD, History of purple as a status symbol in antiquity = Coll. Latom 116 (Bruxelles 1970). – M. RESTLE, Kunst u. byz. Münzprägung von Justinian I bis zum Bilderstreit = Texte u. Forsch. zur byz.-neugriech. Philol. 47 (Athen 1964). – J.W. SALOMONSON, Chair, sceptre, and wreath, Diss. Groningen (1956). – TH. SCHÄFER, Imperii insignia. Sella curulis u. fasces, Diss. Heidelberg (1982). – A. SCHLACHTER, Der Globus. Seine Entstehung u. Verwendung in der Antike = Stoicheia 8 (1927). – P. E. SCHRAMM, Sphaira, Globus, Reichsapfel (1958); Von der Trabea des röm. Kaisers über das Lorum des byz. Basileus zur Stola der abendländischen Herrscher: Festschr. A. Hofmeister (1955) 255/75. – K. SITTL, Der Adler u. die Weltkugel als Attribute des Zeus = JbClassPhilol Suppl. NF 14 (1885). – O. TREITINGER, Die oströmische Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (1938). – O. WANSCHER, Sella curulis. The folding stool, an ancient symbol of dignity (Copenhagen 1980). – K. WESSEL, Art. Insignien: ReallexByzKunst 3 (1978) 369/487. – L. M. WILSON, The clothing of the ancient Roman (Baltimore 1938); The Roman toga (ebd. 1924).

Marcell Restle.

Herrscherbild.

A. Herrscherbilder der Spätantike im Vergleich zu Vorbildern u. Vorläufern aus der röm. Kaiserzeit. I. Einleitung. Die Einteilung dieses Artikels erfolgt nicht in den zunächst naheliegend scheinenden Kategorien ,heidnisch' u. ,christlich', weil eine solche Gliederung sich bei genauerer Untersuchung des Denkmälerbestandes als willkürlich erweist: Wenn man das spätantike H. vom kaiserzeitlichen trennen wollte, müßte die Zäsur vor den Darstellungen der Tetrarchen liegen, denn bedeutende Aspekte der Herrschervorstellung seit konstantinischer Zeit sind in tetrarchischer Zeit grundgelegt worden. Zwar finden sich auch in der jüngsten archäologischen Literatur zum H. Äußerungen, es sei mit Constantin I eine wesentlich neue Auffassung über den Herrscher etabliert worden u. habe sich aus der Christianisierung des Imperiums eine grundsätzliche Veränderung der Prinzipatsideologie u. damit des H. ergeben (Niemeyer 12; Vierneisel/Zanker 113; Schindler 211 f). Doch ist solchen Vorstellungen mE. zu Recht widersprochen worden (Stichel 2). Die zunehmende Christianisierung der Haltung Constantins I (Vogt) u. seiner Nachfolger hat sich nicht auf die wesentlichen herrschaftsbezogenen Aussagen der H. ausgewirkt. Vielmehr blieben die in Kaiserdarstellungen verbildlichten politischen Tendenzen erhalten, wobei gerade jene Auffassung des von den übrigen Menschen in weitem Abstand isolierten, über Beherrschte wie Besiegte hoch erhabenen Kaisers weitergeführt u. noch erheblich ausgebaut wurde, die unter den Tetrarchen in Herrscherideologie u. -darstellung eingeführt worden war (Ideologie: F. Taeger, Charisma 2 [1960] 459/70; Darstellung: Deckers 650 f). Selbst die grundsätzlichen religionspolitischen Aussagen tetrarchischer H., in denen die Herrscher in Ausweitung von Vorstellungen vor allem des 3. Jh. als Erwählte der Götter erschienen, die ihnen Imperium u. Siege verliehen (s. J. R. Fears, Art. Gottesgnadentum: o. Bd. 11, 1121/8), lebten unter christlichen Kaisern weiter (ebd. 1137/55). Es änderten sich mit der Zuwendung zum Christentum einige mit diesem unvereinbare Einzelheiten: Neben der Aufstellung von H. als Kultbildern u. der Darstellung des Herrschers in der *Consecratio (II) (s. u. Sp. 1028 f) u. in Gesellschaft von Göttern oder beim Opfer wurde auch die Angleichung des Herrschers an Darstellungen paganer Götter (s. u. Sp. 1029/32) aufgegeben. Die kolossale Sitzstatue Constantins I im ,Jupiter-Kostüm' in der Maxentiusbasilika ist das letzte monumentale ,Idealporträt' (hierzu Niemeyer 54/64). Es verblieben Darstellungen der Kaiser im Panzer, in der Toga u. im Dienstkostüm mit Tunika u. Chlamys (Typen: Delbrueck, Consulardiptychen 32/66; Lahusen 45/65), u. diese H. der christl. Kaiser sind ohne die Vorbilder der Tetrarchen nicht zu verstehen. Da solche Feststellungen eher an H. in größeren Bildzusammenhängen verifiziert werden können als an statuarischen H., wird ihnen im Rahmen des Beitrags größerer Umfang eingeräumt. Der speziellen Thematik des RAC entsprechend werden Fragestellungen, die in der umfangreichen archäologischen Literatur den breitesten Raum einnehmen, etwa die Zuschreibung oder stilistische u. chronologische Einordnung einzelner Porträts, die Trennung von Bildnistypen eines Herrschers oder die Bestimmung des Primärporträts bei ,Palimpsesten', hier nur am Rande erwähnt.

II. Statuarische Herrscherbilder. a. Rückgang der Statuenzahl. Die Aufstellung statuarischer H. in der Spätantike ist schon lange vor ihrem endgültigen Auslaufen unter Phokas, also im frühen 7. Jh. (Stichel 21/31), stark zurückgegangen. Smith, der m. W. als erster Zahlenvergleiche zwischen der hohen Kaiserzeit u. der Spätantike anstellte, hat anhand des Katalogs u. der Statistik Stichels (18 f. 75/115) errechnet, daß aus der Zeit von Valentinian I bis Phokas nur so wenige Kai-

serporträts erhalten blieben, daß ihre Zahl einem Vierzigstel derjenigen entspricht, die sich bei Umrechnung auf einen gleich langen Vergleichszeitraum für die erhalten gebliebenen Denkmäler des 2. Jh. ergibt (Smith 217). Doch hat die starke Abnahme der Zahlen, die Smith für die Zeit von der 2. Hälfte des 4. Jh. an auch graphisch eindrucksvoll darstellte (ebd. 218 Abb. 1), schon viel früher eingesetzt. Bereits in der Zeit Constantins I u. seiner Söhne hatte sich die Zahl der H. auf ein Zwölftel verringert (errechnet aus dem Katalog bei L'Orange/Unger/Wegner 118/39), doch schon die Zahl erhaltener Porträts der Tetrarchen beträgt (selbst bei optimistischer Beurteilung der Zuschreibungen strittiger Denkmäler, vgl. ebd. 95/112) nur noch ein Fünftel gegenüber einem entsprechenden Zeitraum im 2. Jh. Die Zahlen für das 3. Jh. nach dem Tode *Caracallas, dem noch eine ungewöhnlich hohe Zahl von erhaltenen Porträts zugeschrieben werden kann, sind sogar ungünstiger als die der tetrarchischen Zeit: sie ergeben nur ein Sechstel der angegebenen Vergleichszahl (errechnet nach den Katalogen von Wiggers/Wegner u. Wegner/Brakker/Real; vgl. auch Fittschen 134). Dieser Niedergang kann einleuchtend auf die krisenhaften Verhältnisse dieser Zeit mit ständigen Bedrohungen des Imperiums, vielfach sehr kurzen Regierungszeiten u. einer großen Zahl gewaltsam getöteter u./oder der damnatio memoriae verfallener Herrscher zurückgeführt werden. Der leichte Anstieg der erhaltenen Porträts der Tetrarchen ist als Zeichen der Konsolidierung verständlich. Wenn wir auch derzeit die Gründe für den zahlenmäßigen (nicht bedeutungsmäßigen: s. u. Sp. 980) Niedergang statuarischer Plastik in der Folgezeit nicht sicher benennen können, so gibt es allerdings keine Anzeichen dafür, daß das nachlassende Interesse an der Aufstellung von Ehrenstatuen seit konstantinischer Zeit in Zusammenhang mit der Zuwendung der Herrscher zum Christentum in Verbindung gestanden hätte.

b. Der Anteil von kleinformatigen u. gemalten Herrscherbildern, Textbelege. Die massenhafte Verbreitung von Kaiserbildern in den ersten Jh. der Kaiserzeit (u. zwar nicht nur auf Münzen, was selbstverständlich wäre, sondern in Statuenform) ist durch archäologische Funde u. literarische wie inschriftliche Nachrichten belegt (vgl. zB. Niemeyer 28/37; Pekáry 42/65). Man kann ohne Übertreibung von einer ‚Allgegenwart' von H. an allen wichtigen Orten städtischen Lebens sprechen (zu den bevorzugten Aufstellungsorten monumentaler H. vgl. Vierneisel/Zanker 34/9). Die obigen Angaben zur Abnahme der Zahl statuarischer H. in der Spätantike dürfen nicht zu der Annahme verleiten, es habe sich an der Gesamtzahl von H. vor dem 6. Jh. viel geändert; es liegt lediglich eine Verschiebung der Anteile von aufwendigen, öffentlich aufgestellten Skulpturen aus Stein u. monumentalen Metallplastiken zu H. geringerer Größe, aus vergänglichem Material u. in Malerei vor. Für eine Reihe kleinformatiger Gattungen von H. besitzen wir erst aus der Spätantike erhaltene Beispiele oder Nachrichten (s. u. Sp. 1019/26). Doch sollte man nicht vergessen, daß auch in der frühen Kaiserzeit leichte, vor allem gemalte H. weit verbreitet waren. In der Aufzählung von literarischen Belegen für gemalte H., die Grigg 107_1 zusammengestellt hat, werden für die Zeit vor der Tetrarchie Plinius (n. h. 35, 51f) u. Herodian (5, 5, 6f; 7, 5, 8; 7, 7, 2) genannt. Von Wand- u. Deckenmalereien abgesehen, blieb aus der röm. Antike nur ein einziges gemaltes H. erhalten, das auf Holz gemalte Familienbild des Septimius Severus aus Ägypten (30 cm Durchmesser; Berlin-Charlottenburg, Antikenmuseum: K. Vierneisel [Hrsg.], Römisches im Antikenmuseum [1978] 50/3 Abb. 38; Wiggers/Wegner 58 mit Lit. u. Diskussion des schwer zu erklärenden Umstandes, daß auf diesem Bild nicht Geta, sondern Caracalla ausgelöscht wurde). Fronto erwähnt in seiner dem Kaiser schmeichelnden Aufzählung von Orten, an denen man Bilder Mark Aurels sehen könne, nicht nur schlecht gemalte H. (male illae quidem pictae), sondern er führt auch Anbringungs- u. Aufstellungsorte auf, an denen man mit ganz bescheidenen Bildchen rechnen muß: Scis ut in omnibus argentariis mensulis pergulis tabernis protectis vestibulis fenestris usquequaque ubique imagines vestrae sint volgo propositae (ep. ad Marc. Caes. 4, 12, 4). Dieselbe Aussage läßt sich auch den Scriptores historiae Augustae entnehmen, selbst wenn die Texte vermutlich Verhältnisse des 4. Jh. auf das 2. Jh. übertragen (hierzu Pekáry 35f; *Historia Augusta). Bei der Forderung, jeder solle ein Bildnis Mark Aurels im Hause haben (Hist. Aug. vit. Marc. Aurel. 18, 4/6), ist eigens beigefügt: qui per fortunam vel potuit habere vel debuit; mehr als kleine u. meist

gemalte H. konnten sich die meisten sicher nicht leisten (selbst wenn sie gewollt hätten), u. in der ähnlichen Verfügung des Tacitus (Hist. Aug. vit. Tac. 9, 2/5) ist ohnehin von gemalten Bildern des Aurelian die Rede. – Selbst H. zum Gebrauch bei offiziellen Anlässen waren bereits in der Kaiserzeit vielfach so leicht, daß man sie zu Amtshandlungen eigens herantragen konnte. Apuleius erwähnt allerdings (apol. 85), daß ein Prozeß vor dem Proconsul in Sabratha vor den ‚statuae' des Antoninus Pius stattfand. Severian v. Gabala spricht ganz allgemein von der Anwesenheit von H. (χαρακτήρ) im Gerichtssaal u. an Orten, wo ein Statthalter amtiert (creat. 6, 5 [PG 56, 489f]; s. u. Sp. 1039). Eine Inschrift tiberischer Zeit aus dem Gytheion erwähnt zwar allgemein εἰκόνες des Augustus, der Livia u. des Tiberius, aber diese H. wurden für Prozession u. Kult verwendet, waren also keine Statuen (SupplEpigrGr 11, nr. 922; Lit.: Pekáry 120f$_{19f}$; vgl. auch S. R. F. Price, Between man and god. Sacrifice in the Roman imperial cult: JournRomStud 70 [1980] 28/43, bes. 31; zur Wortbedeutung vgl. D. Korol, Art. Herodes d. Gr.: o. Sp. 831f; Th. Pekáry, Statuen in kleinasiatischen Inschriften: Studien zur Religion u. Kultur Kleinasiens, Festschr. F. K. Dörner 2 [Leiden 1978] 727/44, bes. 735f: εἰκών = Porträt, meist plastisch, εἰκὼν γραπτή = meist gemaltes Bildnis, εἰκὼν ἔνοπλος = imago clipeata). Bei den verschiedenen Berichten des Sueton, Tacitus u. Cassius Dio über Unterwerfungszeremonien besiegter Fürsten (A. Alföldi 72f; Pekáry 54f) ist teils von signa die Rede, teils auch von imagines u. der effigies des Kaisers. Wenn letztere eigens herbeigebracht u. auf dem Bema, ja sogar auf einer sella curulis aufgestellt wurden, so waren es keine Statuen, sondern kleinformatige H. Gewiß können diese aus Silber oder Gold bestanden haben (ebd. 55), aber H. aus Edelmetall waren, wenn auch aus anderen Gründen, ebenso vergänglich wie gemalte oder geschnitzte. Ein durch eine athenische Inschrift erhaltener Brief der Kaiser Mark Aurel u. Commodus an den Kurator der Gerusie von Ephesos erwähnt bronzene H. in Form von Bildnisbüsten, die bei öffentlichen Anlässen an den Ort des Geschehens gebracht werden sollten (J. H. Oliver, The sacred Gerusia [Baltimore 1941] 108/20; L. Robert: RevÉtAnc 62 [1960] 316/24). Auch im oft besprochenen Bericht des Plinius an Trajan über sein Vorgehen gegenüber den Christen werden tragbare H. erwähnt: et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac vino supplicarent ... dimittendos esse putavi (ep. 10, 96, 5f; J. Vogt, Art. Christenverfolgung I [historisch]: o. Bd. 2, 1170/3. 1212/4). Spätantike Quellen vermitteln dasselbe Bild. Aus der Fülle der Texte seien einige Beispiele erwähnt (Stellenangaben: Kruse 49f; Grigg 107$_1$): In einem Text des Optatus v. Mileve aus der Zeit der donatistischen Auseinandersetzungen wird die Erregung beschrieben, die durch die Absicht kaiserlicher Gesandter ausgelöst wurde, Kaiserbilder in der Kirche auf dem Altar aufzustellen (3, 12 [CSEL 26, 100]; vgl. F. J. Dölger: ACh 2 [1930] 174f). – Bei den Aufständen in Antiochia iJ. 387 wurden nach Libanius (or. 22, 7) von der Menge zunächst die auf Holztafeln gemalten Bildnisse der Kaiser zerstört, bevor man sich den Bronzebildnissen zuwandte (or. 19, 44; 20, 4; 22, 8; vgl. Pekáry 140 mit Parallelen). Cyrill v. Jerus. stellte die Verehrung hölzerner H. der Verehrung Gottes gegenüber (catech. 12, 5 [PG 33, 732], zitiert bei Joh. Damasc. imag. 3, 117 [192]; vgl. Setton 199f). Zu den erhaltenen oder durch bildliche Darstellungen belegten Denkmälern s. u. Sp. 1019/26.

c. Spätantike Herrscherstatuen. 1. Tetrarchische Statuen. In der Forschung zum spätantiken H. war es zwar möglich, allgemeine stilistische Vorstellungen über die Kaiserporträts des 4. Jh. zu entwickeln, doch stoßen Einzelzuschreibungen für Porträts der Söhne Constantins oder der valentinianischen u. theodosianischen Zeit auf große Schwierigkeiten (zur Angleichung der Porträts der Konstantinssöhne zB. Fittschen/Zanker 152/5 zu nr. 123; zu valentinianischen Kaiserporträts v. Sydow 77; Stichel 42; zu den theodosianischen Porträts Severin 2f. 14/7 mit Anm. 23). Ursache hierfür sind die in diesen Perioden bewußt vorgenommenen Versuche, durch Porträtangleichungen die concordia imperatorum im Ost- u. Westteil des Imperiums zu verbildlichen u. den unvergleichlichen Rang des Herrschers ganz allgemein deutlich zu machen. Besonders anschaulich hat Smith 219f die spätantike Auffassung des H. der kaiserzeitlichen gegenübergestellt: Persönliche Einzelzüge u. ‚Erkennbarkeit' traten gegenüber der Absicht zurück, im Ausdruck gleichmäßiger herrscherlicher Verläßlichkeit u. Ruhe den einzigartigen Status der Herrscher hervorzuheben. An die Stelle der Aus-

sage ,dies ist Antoninus Pius (der Kaiser)' trat jetzt: ,dies ist der Kaiser (Valentinian II)'; zum diese Phänomene vorbereitenden Nachlassen des Interesses an Porträtähnlichkeit seit gallienischer Zeit Fittschen 140/2. Es handelt sich also bei solcher Porträtähnlichkeit um den bildlichen Ausdruck staatspolitischer Vorstellungen. Diese haben nichts mit einem Einfluß des Christentums zu tun, etwa als Ausdruck eines religiös motivierten Zurücktretens des Herrschers hinter dem Amt. Sie gehen vielmehr auf ebenfalls herrschaftspolitische Motive mit entsprechender Verbildlichung im H. in der Zeit der ersten Tetrarchie zurück: Die in den H. dieser Zeit beschworene Eintracht sollte die Machtverteilung zwischen den Augusti u. Caesares sichern (zum tetrarchischen System s. W. Seston, Art. Diocletianus: o. Bd. 3, 1036/53, bes. 1038/45; zur similitudo imperatorum vgl. L'Orange/Unger/Wegner 3/6; ebd. u. Kolb 115/27 zur willkürlichen Vereinheitlichung von Geburtstagen u. Regierungsjubiläen u. zu den einschlägigen Texten der Panegyriker). Wegen ihrer vorbildlichen Bedeutung für das H. des späteren 4. Jh. muß auf wichtige Denkmäler der Tetrarchen kurz eingegangen werden. Deutlichsten Ausdruck fand die Idee der concordia der Tetrarchen in den stark typisierten gemeinsamen Darstellungen der vier Herrscher, die in zwei fast rundplastischen Paaren am Schaft von zwei Säulen auf Konsolen angebracht waren. Fast ganz erhalten sind die Porphyrexemplare in Venedig (Abb. 1) u. Rom; ein Kopffragment aus Porphyr stammt aus Niš (Naissus; D. Stutzinger: Spätantike 409f nr. 28); an einem marmornen Fragment in Istanbul, für das Bergmann (165 mit Anm. 675) die Anbringung vor einer Säule vermutete, kann man tatsächlich einen Säulenrest feststellen (Autopsie; zur ganzen Gruppe: Delbrueck, Porphyrwerke 84/96 Taf. 31/9; v. Sydow 142/7; Calza nr. 7/9. 28. 47. 49. 65; Bergmann 163/79; L'Orange/Unger/Wegner 6/10 Taf. 4/7). Besondere Aufmerksamkeit haben stets, nicht zuletzt wegen ihrer Qualität, die Tetrarchen an S. Marco in Venedig gefunden. Durch die Auffindung eines Fußfragments in Istanbul (F. W. Naumann: IstMitt 16 [1966] 199/216, bes. 209/11) ist gesichert, daß die Gruppen von Kpel nach Venedig kamen (wahrscheinlich in Zusammenhang mit der Plünderung iJ. 1204). Doch sind damit neue Fragen aufgetaucht, die A. Effenberger formuliert hat



Abb. 1. Venedig, S. Marco. Porphyrgruppe der Tetrarchen. Nach W. F. Volbach, Frühchristl. Kunst (1958) Abb. 25.

(Probleme der Stilentwicklung in der Kunst des frühen 4. Jh.: F. Möbius [Hrsg.], Stil u. Gesellschaft [1984] 123/42): Die Säulen mit den H. können frühestens 324/30 in Kpel aufgestellt worden sein; sollten die Dargestellten Augusti u. Caesares der 1. oder 2. Tetrarchie sein, so stellt sich die Frage, wieso keine Spuren der damnatio memoriae für Maximianus Herculius bzw. Licinius u. Maximinus Daia vorhanden sind (für letzteren wird das Vorgehen bei der Bilderzerstörung von Eusebius [h. e. 9, 11] ausführlich beschrieben). Doch ist dies Problem mit dem Hinweis darauf zu lösen, daß die (wie alle vergleichbaren Porphyrarbeiten) in Ägypten gefertigten Denkmäler

(v. Sydow 143/5) bis zJ. 324 im Herrschaftsgebiet des Licinius gestanden haben könnten (Effenberger aO. 127; zur ohnehin nicht völlig durchgreifenden Bilderzerstörung s. u. Sp. 1040f). Ein bezeichnendes Licht auf den Stand stilgeschichtlicher Forschung wirft die Angabe Effenbergers, daß die Skulpturen sowohl H. der ersten oder zweiten Tatrarchie sein könnten als auch Produkte späterer konstantinischer Zeit, die eigens für Kpel gefertigt wurden, um die Philadelphia Constantins u. seiner Söhne Constantinus II, Constantius II u. Constans zu verherrlichen (vgl. Müller-Wiener 267 s. v. Philadelphion): ‚Der Stil weist keine Kriterien auf, die so eindeutig wären, daß man damit eine präzisere zeitliche u. ikonographische Einordnung vornehmen könnte' (Effenberger aO. 129). Allerdings läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit doch sichern, daß die Gruppen der sich paarweise umarmenden Herrscher in Venedig u. ihre Parallelen in die Zeit der 1. Tetrarchie zu datieren sind, aus der eine größere Zahl von Denkmälern für die concordia imperatorum erhalten oder überliefert ist. Das für Galerius durch das Clipeusporträt des kleinen Bogens in Thessaloniki gesicherte realistische ‚grimmige Soldatengesicht' (Meischner 225 mit detaillierter Beschreibung; bes. deutliche Abb. Calza Taf. 36 Abb. 101), das auch literarisch als trux frons beschrieben ist (Lact. mort. pers. 9, 8), wird bei den venezianischen H. durch die starken horizontalen u. vertikalen Stirnfalten noch stärker betont. Dagegen sind bei zwei weiteren H. aus Porphyr, einem Kopf in Antiochia (verschollen; L'Orange/Unger/Wegner Taf. 18) u. der Büste aus Athribis in Kairo (ebd. Taf. 19), trotz mancher Ähnlichkeiten die hervorstechendsten Züge dieser Grimmigkeit bereits gemildert, so daß der Eindruck der Porträts sehr durch die hier stark vergrößerten Augen beherrscht wird (vgl. die Datierung in die Zeit der zweiten Tetrarchie, parallel zum Maxentiuskopf in Stockholm [s. u. Sp. 978], bei Meischner 235. 237 gegenüber der Frühdatierung vor dem Tondo in Thessaloniki durch L'Orange/Unger/Wegner 28; Z. Kiss, Études sur le portrait impérial Romain en Égypte [Varsovie 1984] 96/8 geht auf die Unterschiede nicht ein u. datiert diese Porträts gleichzeitig mit den venezianischen Tetrarchen um 303/06). – Die Tetrarchen im Vatikan verraten einen ‚Alters'-Unterschied zwischen den beiden Gruppen, so daß man annehmen kann, es stünden jeweils die beiden Augusti u. die beiden Caesares beieinander; dasselbe gilt, obwohl weniger deutlich zu erkennen, auch für die Gruppen an S. Marco (Bergmann 175; L'Orange/Unger/Wegner 9). Die Annahme, nur auf diese Weise könne die Concordia der Tetrarchen zum Ausdruck gebracht sein, während eine Darstellung je eines Augustus mit seinem Caesar die beiden Reichsteile trenne (ebd. 9), läßt außer acht, daß jeder Augustus den Caesar des anderen umarmen könnte (s. u. Sp. 999). Daß in Venedig der Linke jeder Zweiergruppe bärtig ist (v. Sydow 145 u. L'Orange/Unger/Wegner 9 ohne Kommentar notiert), ist mit Sicherheit spätere Zutat (Bergmann 176f). Bei bärtigen Porphyrköpfen ist das Haar sonst in derselben Weise gepickt wie der Bart, während es bei den venezianischen H. glatt ist; außerdem ist die Ausführung der Bärte ganz grob. Eine Ausflucht (Kiss aO. 98) ist die Annahme einer späteren Ausführung daher nicht. Wann diese Bärte zugefügt wurden, ist unbekannt; eine tetrarchische Kameohälfte zeigt einen bärtigen Augustus mit einem unbärtigen Caesar (J. Engemann, Art. Glyptik: o. Bd. 11, 301f; vgl. D. Korol: Dekkers 642_{64}). Die wohl sichere Tatsache der Wiederverwendung in Kpel unter Constantin steht in einer Linie mit weiteren Spolienverwendungen für u. durch diesen Kaiser (grundsätzlich F. W. Deichmann, Die Spolien in der spätantiken Architektur: SbMünchen 1975 nr. 6). Ob eine unmittelbare Parallele zur Adaptation von Reliefs der vorbildlichen Kaiser Trajan, Hadrian u. Mark Aurel am röm. Bogen vorliegt, bleibt zu untersuchen (zu den veränderten Porträts dieser Reliefs s. u. Sp. 1006f; zu den ‚guten' Kaisern als Vorbild spätantiker Herrscher v. Sydow 52/5). Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch, daß nicht nur die Kolossalstatue aus der Maxentiusbasilika (s. u. Sp. 977f), sondern auch die überwiegende Mehrzahl der übrigen Porträts Constantins überarbeitete ältere Denkmäler sind (Aufzählung: Fittschen/Zanker 149f). Während die H. der tetrarchischen Gruppen untereinander weitgehende Angleichung zeigen, sind bei den Einzelporträts dieser Herrscher trotz starker Angleichungen doch zahlreiche Detailunterschiede zu beobachten, die auch Stücke betreffen, die denselben Herrscher darstellen müssen (Bergmann 160f; dies.: Spätantike 49f). Bergmann hat hierfür die einleuchtende Erklärung vorgeschlagen, daß die bis ins späte 3. Jh. nachzu-

weisende zentrale Herstellung von offiziellen H. als Urbild für Nachbildungen in den Provinzen durch die Vervierfachung der Residenzstädte aufgehoben war (ebd. 50; zur Verbreitung von Bildnistypen vgl. bes. Kruse 23/34, mit Quellen zur gegenseitigen Zusendung der H. unter den Kaisern des 4. Jh. u. zu Fragen der Anerkennung; M. Stuart, How were imperial portraits distributed throughout the Roman empire?: AmJournArch 43 [1939] 601/17; K. Fittschen: JbInst 86 [1971] 214/52, bes. 220/3; P. Bruun, Notes on the transmission of imperial images in late antiquity: Studia Romana, Festschr. P. Krarup [Odense 1976] 122/31; K. Fittschen, Katalog der antiken Skulpturen in Schloß Erbach [1977] 6/8; P. Zanker, Provinzielle Kaiserporträts: AbhMünchen 90 [1983] 7/10; Pekáry 24f; Price 172/4; ebd. 174 Hinweis auf einen Text des 4. Jh., der die Approbation eines neuen Münztyps durch den Kaiser belegt: reb. bell. 3, 4 [95 Thompson]).

2. Statuarische Herrscherbilder seit Constantin. Daß die kolossale Sitzstatue Constantins, deren Fragmente im Hof des Konservatorenpalastes in Rom zu sehen sind (Fittschen/Zanker 147/52 nr. 122), in der Nordwestapsis der Maxentiusbasilika aufgestellt war, wird nach einer Entdeckung T. Buddensiegs nicht mehr bezweifelt (Die Konstantinsbasilika in einer Zeichnung Francescos di Giorgio u. der Marmorkoloß Konstantins d. Gr.: MünchJbBildKunst 13 [1962] 37/48). Auch die von H. Kähler (Konstantin 313: JbInst 67 [1952] 1/30) nachgewiesene Planänderung der Basilika zur Aufstellung der Statue in der Hauptachse ist sicher, nur ergibt sie kein Argument für die Datierung des H. Als wahrscheinlich gilt, daß diese Statue mit der von Eusebius (h. e. 9, 9, 10f) erwähnten Statue auf dem röm. Forum identisch ist, der Constantin das τοῦ σωτηρίου τρόπαιον πάθους in die Hand geben ließ (zu diesem Vogt 326). Wann dies geschah, bleibt eine offene Frage (vgl. K. Aland, Das Verhältnis von Kirche u. Staat in der Frühzeit: ANRW 2, 23, 1 [1979] 60/246, bes. 132/4). Die Annahme, daß anläßlich des Austauschs des Attributs die ganze rechte Hand gewechselt wurde, also auch die zweite Kolossalhand im Hof des Konservatorenpalastes zugehörig ist (L'Orange/Unger/Wegner 71/6 Taf. 50/2), müßte noch weiter begründet werden. Sicher ist allerdings aufgrund der Überarbeitungsspuren des Kopfes, daß das Denkmal für Constantin als Spolie verwendet wurde (Fittschen/Zanker 148f). Da der Herrscher nachweislich als Idealporträt im Jupiterschema mit teilweise nacktem Oberkörper dargestellt war, ist bei den enormen Ausmaßen der Statue wohl an ein ursprüngliches kolossales Götterbild zu denken (ebd.). In der Porträtforschung wird in den letzten Jahren die schon zB. von Kähler (Konstantin aO.) u. M. R. Alföldi 57/65 vorgeschlagene Frühdatierung allgemein vertreten (v. Sydow 25f; Bergmann 143f; Fittschen/Zanker 149/51; anders L'Orange/Unger/Wegner 76f). Eines der Hauptargumente hierfür ist die an der Frisur deutlich feststellbare Angleichung an das Aussehen Trajans (Fittschen/Zanker 151), die bereits in der Münzprägung seit 312 nachzuweisen ist (M. R. Alföldi 57/65). Während in dieser Zuwendung zum Vorbild des Herrschers aus den guten Zeiten des Prinzipats eine Abkehr von der Selbstdarstellung der Tetrarchen zu erkennen ist, läßt sich an der zweiten wichtigen Datierungs- u. Beurteilungskomponente dieses Denkmals sehen, daß diese Abkehr nicht ganz unvermittelt bei Constantin auftritt. Der Kopf des Marmorkolosses zeigt wie seine Parallelen (Verzeichnis: Fittschen/Zanker 149f) nicht mehr den von Energie u. Anspannung erfüllten, die angestrengte Leistung betonenden Ausdruck des tetrarchischen H., sondern ruhige, distanziert wirkende Gesichtszüge, deren Details in den großen Augen kulminieren. Diese Darstellung des entrückten, übermenschlichen Herrschers hat jedoch bereits Vorstufen, unter denen neben den o. Sp. 975 erwähnten Porphyrporträts der zweiten Tetrarchie besonders die Porträts des Maxentius in Stockholm u. Dresden zu nennen sind (v. Sydow 19/21; Bergmann 142f. 148; D. Stutzinger: Spätantike 417f nr. 35; L'Orange/Unger/Wegner 35 Taf. 27; Meischner 235/9). In der neueren Literatur wird die vermittelnde Stellung dieser Maxentiusporträts hervorgehoben, die das frühe Konstantinsporträt vorbereiten (vgl. auch Fittschen/Zanker 151). Diese H. des Maxentius belegen jedoch, daß das Eindringen der entrückten, erhabenen Ruhe in das H. des 4. Jh. nicht mit der Christianisierung des röm. Kaisertums in Zusammenhang stand. Die charismatische, vom Ausdruck der Anstrengung befreite Ruhe wurde in den H. der späteren Zeit Constantins, seiner Söhne u. weiterer Kaiser des 4. Jh. bis hin zu starrer Unnahbarkeit gesteigert (vgl. zB. D. Stutzinger: Spätantike 426f

nr. 40; Fittschen/Zanker 152/5 nr. 123). Zweifellos ist diese Unbewegtheit ein Ausdruck des Selbstverständnisses der Herrscher. Wenn auch mit Recht davor gewarnt wird, in Kaiserporträts hineinzudeuten, was man aus literarischen Quellen erfahren hat (vgl. zB. W. H. Gross: WissZsHumbUniv 31 [1982] 205), so scheint hier doch sicher, daß sich die Aussagen der Literatur u. der H. decken, wenn zB. in der Beschreibung des Adventus Constantius' II in Rom bei Ammianus Marcellinus (16, 10, 10/2; vgl. 21, 16, 7) die unbewegliche, unnahbare Haltung des Kaisers ausführlich beschrieben u. interpretiert wird. – Es ist nicht ganz sicher, ob der bronzene Kolossalkopf im Konservatorenpalast ein Bild dieses Kaisers ist oder doch eher ein Bild seines Vaters Constantin I aus dessen späteren Jahren (Delbrueck, Kaiserporträts Taf. 52/4; Fittschen/Zanker nr. 123; Forschungsgeschichte ebd. 153). Die Interpretation Zankers (ebd. 155) verzichtet ganz auf das Hineinlesen christlich-religiöser Züge: ‚In den überdimensionalen Augen u. den gewaltsam übersteigerten Brauenbögen wird das Geistige, die charismatische Inspiration zur Hauptaussage des Bildnisses erhoben ... Das neue Bildnis zeigt den Herrscher noch weit mehr als der Marmorkoloß als ein höheres Wesen, dessen panegyrische Qualitäten menschliches Maß übersteigen' (vgl. dagegen den Hinweis auf die Bekehrung zum Christentum in der Beschreibung durch A. M. McCann, Beyond the classical in third century portraiture: ANRW 2, 12, 2 [1981] 623/45, bes. 641). – Selbst in der Gesetzgebung läßt sich ein Reflex der Vorstellungen über die Erhabenheit des Herrschers erkennen, wenn Sorge dafür getragen werden soll, daß das H. nicht in allzu schlechte Gesellschaft gerät (Cod. Theod. 15, 7, 12 vJ. 394; vgl. Pekáry 93f). Am deutlichsten wird der mit fortschreitendem 4. Jh. wachsende Abstand der Herrscher von der übrigen Welt in solchen H. zum Ausdruck gebracht, die in größerem bildlichen Kontext stehen. Diese werden daher im folgenden noch über einen längeren Zeitraum hin verfolgt (s. u. Sp. 983/1019), während die statuarische Plastik wegen geringeren Interesses für die Fragestellung dieses Lexikons nicht weiter behandelt wird (vgl. grundsätzlich: v. Sydow; Severin; S. Sande, Zur Porträtplastik des 6. nachchristl. Jh.: ActArchArtHist 6 [1975] 65/106; Stichel; L'Orange/Unger/Wegner; U. Peschlow: Spätantike 61/8; R. Özgan/D. Stutzinger, Untersuchungen zur Porträtplastik des 5. Jh. nC. anhand zweier neugefundener Porträts aus Stratonikeia: IstMitt 35 [1985] 237/74; M. Wegner, Verzeichnis verläßlicher oder vermeintlicher H. von Valentinianus I bis Herakleios: Boreas 10 [1987] 117/32).

III. Herrscherbilder im Rahmen von Staatsarchitektur. a. Ehrenstatuen auf Bögen u. Säulen. Es ist für den Macht- u. Repräsentationswillen spätantiker Herrscher bezeichnend, daß im Gegensatz zur Abnahme der Gesamtzahl spätantiker Ehrenstatuen bei den (neben H. aus Edelmetall) aufwendigsten Gattungen von H., nämlich denen auf Ehrenbögen (Kähler, Triumphbogen; Pallottino; Lahusen 61/5) u. -säulen (Becatti; Stichel), das 4. Jh. hindurch die Zahl der überlieferten Denkmäler relativ hoch geblieben ist. Für solche Beispiele, bei denen die Zuschreibung an bestimmte Kaiser oder Angehörige des Kaiserhauses gesichert werden kann (Liste entsprechender Bögen: Kähler, Triumphbogen 467/9; außerdem Pallottino Kat.-nr. 33f. 49. 101. 148. 171 u. der Bogen Theodosius' I auf dem Forum Tauri in Kpel [Naumann]; Säulen: W. Haftmann, Das italische Säulenmonument [1939]; Becatti; Stichel), lassen sich folgende Zahlenverhältnisse feststellen: Von der Frühzeit des Augustus bis zum Tode Caracallas wurde durchschnittlich alle 1,6 Jahre ein Ehrendenkmal mit Statuenbekrönung errichtet (Ehrensäulen sind in dieser Zeit sehr selten: Augustus [columnae rostratae], Trajan, Mark Aurel, Antoninus Pius), anschließend bis zum Ende der Tetrarchie alle 4 Jahre; von Constantin I bis zu Theodosius II ist die Vergleichszahl 5 Jahre (wenn man die wiederverwendeten Bögen nicht mitrechnet). Allerdings sind ein Drittel der Beispiele im letztgenannten Zeitabschnitt Ehrensäulen (Constantin I, Helena, Valentinian I, Theodosius I [2 ×], Arkadius, Eudoxia [2 ×] u. Theodosius II), was mit der Verlagerung des Schwergewichts imperialer Macht nach Kpel zu erklären ist. In den folgenden zwei Jh. bis Phokas sind insgesamt noch nicht einmal zehn derartige Denkmäler errichtet worden, alle in Säulenform (vgl. Stichel, innerhalb des Katalogs S. 100/15; hier auch die öfters widersprüchlichen u. legendären byz. Quellen aufgeführt; zur vergoldeten Bronzestatue des Phokas auf einer Säule im Forum Romanum, der ‚letzten Porträtstatue der Antike', ebd. 35 u. Kat.-nr. 145). Das Anhalten des großen

Interesses an der Errichtung solcher Denkmäler bis ins frühe 5. Jh. ist kein Zufall: Der wachsende Abstand zwischen Herrschern u. Beherrschten im 4. Jh. wurde in ihnen besonders deutlich sichtbar. Bereits Plinius hatte die Erhöhung des Geehrten über die übrigen Sterblichen als den Zweck von Säule u. Bogen bezeichnet (n. h. 34, 27: columnarum ratio erat attolli super ceteros mortales, quod et arcus significant novicio inventu). In Kaiserzeit u. Spätantike waren die durch Aufstellung ihrer Statuen auf Bogen oder Säule Geehrten fast ausschließlich Kaiser oder deren Angehörige. Die häufige Verwendung von Gespannen mit meist vier oder sechs Pferden oder auch Elefanten für das (oft von Victoria begleitete) Kaiserbild auf Bögen erklärt sich aus dem Triumphalzusammenhang vieler Ehrungen (zu sonstigen H., Gefangenen u. Tropaia auf Bögen vgl. Kähler, Triumphbogen 475f). Ehrensäulen trugen in der Regel als H. ein Standbild; eine Reiterstatue auf einer Säule ist nur für Justinian I überliefert, der nach dem Nika-Aufstand auf dem Augusteion eine Säule aufstellen ließ, die seit 543/44 sein überlebensgroßes bronzenes Reiterbildnis trug (Stichel Kat.-nr. 132). Die Ausnahme beruht möglicherweise auf der Wiederverwendung einer Reiterstatue des Arkadius, von der Joh. Malalas berichtet (chron. 18, 482 [323 Unger]; vgl. Blanck 21f), oder einer theodosianischen Reiterstatue, wie wegen der Beischrift einer Zeichnung des 15. Jh. vermutet wird (Budapest, Univ.-Bibl., Becatti Taf. 81; Diskussion: Blanck 21f. 51; Stichel 108). Die Beziehung der Zeichnung auf die im MA für Heraklius gehaltene Reiterstatue konnte M. Vickers durch den Hinweis erhärten, daß Piero della Francesca die Zeichnung als Vorlage für ein Fresco des Sieges des Heraklius verwendete (Theodosius, Justinian or Heraclius: ArtBull 58 [1976] 281). – Der Umstand, daß die Trajanssäule erst auf Münzen seit 112 die Panzerstatue des Kaisers trägt, auf Prägungen der Bauzeit jedoch eine Eule (die als Vogel der Minerva auf die Bibliotheken hinweisen könnte, die die Säule flankierten [Becatti 26/31; ders., La Colonna Traiana, espressione somma del rilievo storico romano: ANRW 2, 12, 1 (1982) 544f]), ist bisher nicht befriedigend gedeutet. Erklärungen, die davon ausgehen, daß die Säule erst von Hadrian zur Beisetzung Trajans bestimmt wurde (zuletzt Anderson 156/8), übersehen die Ursprünglichkeit des Urnenplatzes im Sockel (Diskussion: Zanker, Trajansforum 332f$_{120}$); für die Annahme, die frühen Münzen stellten das Baumodell für die Säule dar (Gauer, Untersuchungen 76f), gibt es keine Belege. – Auf den Säulen des Fünfsäulendenkmals hinter den Rostra des Forum Romanum (L'Orange; Kähler, Fünfsäulendenkmal) erschienen die Tetrarchen als Togati zu seiten Jupiters, wenn nicht überhaupt durch ihren jeweiligen *Genius vertreten, wie Details der Reliefdarstellung des Denkmals im Oratio-Relief des Konstantinsbogens vermuten lassen (Niemeyer 88f nr. 23/6; H. Wrede, Der Genius populi Romani u. das Fünfsäulendenkmal der Tetrarchen auf dem Forum Romanum: BonnJbb 181 [1981] 111/42, bes. 135/8). – Die Statue Constantins auf der mit reliefierten Kränzen auf den Trommelfugen geschmückten Säule inmitten des Konstantinsforums in Kpel (Müller-Wiener 255/7) gehörte als wiederverwendete Apollonstatue in den Kreis der Spolienverwendungen Constantins (s. u. Sp. 1002. 1005); ihre stadtpolitische Bedeutung wurde durch die Verbindung mit antiken u. christlichen Reliquien unterstrichen (Vogt 350f; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 712. 777; G. Dagron, Naissance d'une capitale [Paris 1974] 37/42; Mango, Développement 25). Selbst noch auf der Säule, die auf der Tabula Peutingeriana als Wahrzeichen der Stadt neben der Personifikation der Constantinopolis erscheint, steht eine nackte Gestalt

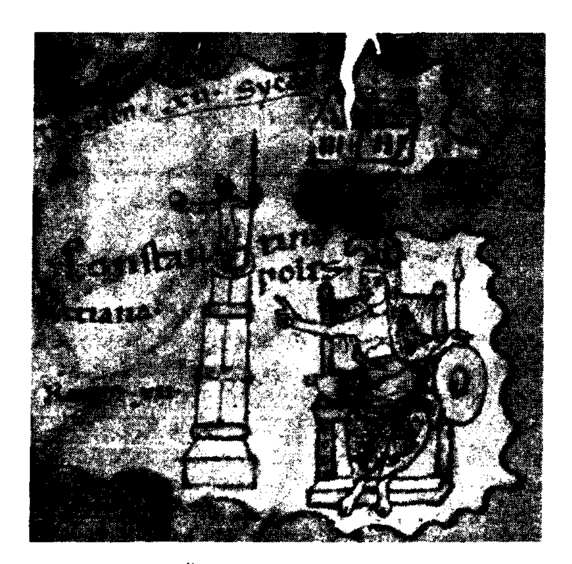


Abb. 2. Wien, Österr. Nat.-Bibl. Tabula Peutingeriana: Constantinopolis. Bildarchiv Österr. Nat.-Bibl.

nr. 40; Fittschen/Zanker 152/5 nr. 123). Zweifellos ist diese Unbewegtheit ein Ausdruck des Selbstverständnisses der Herrscher. Wenn auch mit Recht davor gewarnt wird, in Kaiserporträts hineinzudeuten, was man aus literarischen Quellen erfahren hat (vgl. zB. W. H. Gross: WissZsHumbUniv 31 [1982] 205), so scheint hier doch sicher, daß sich die Aussagen der Literatur u. der H. decken, wenn zB. in der Beschreibung des Adventus Constantius' II in Rom bei Ammianus Marcellinus (16, 10, 10/2; vgl. 21, 16, 7) die unbewegliche, unnahbare Haltung des Kaisers ausführlich beschrieben u. interpretiert wird. – Es ist nicht ganz sicher, ob der bronzene Kolossalkopf im Konservatorenpalast ein Bild dieses Kaisers ist oder doch eher ein Bild seines Vaters Constantin I aus dessen späteren Jahren (Delbrueck, Kaiserporträts Taf. 52/4; Fittschen/Zanker nr. 123; Forschungsgeschichte ebd. 153). Die Interpretation Zankers (ebd. 155) verzichtet ganz auf das Hineinlesen christlich-religiöser Züge: ‚In den überdimensionalen Augen u. den gewaltsam übersteigerten Brauenbögen wird das Geistige, die charismatische Inspiration zur Hauptaussage des Bildnisses erhoben ... Das neue Bildnis zeigt den Herrscher noch weit mehr als der Marmorkoloß als ein höheres Wesen, dessen panegyrische Qualitäten menschliches Maß übersteigen' (vgl. dagegen den Hinweis auf die Bekehrung zum Christentum in der Beschreibung durch A. M. McCann, Beyond the classical in third century portraiture: ANRW 2, 12, 2 [1981] 623/45, bes. 641). – Selbst in der Gesetzgebung läßt sich ein Reflex der Vorstellungen über die Erhabenheit des Herrschers erkennen, wenn Sorge dafür getragen werden soll, daß das H. nicht in allzu schlechte Gesellschaft gerät (Cod. Theod. 15, 7, 12 vJ. 394; vgl. Pekáry 93f). Am deutlichsten wird der mit fortschreitendem 4. Jh. wachsende Abstand der Herrscher von der übrigen Welt in solchen H. zum Ausdruck gebracht, die in größerem bildlichen Kontext stehen. Diese werden daher im folgenden noch über einen längeren Zeitraum hin verfolgt (s. u. Sp. 983/1019), während die statuarische Plastik wegen geringeren Interesses für die Fragestellung dieses Lexikons nicht weiter behandelt wird (vgl. grundsätzlich: v. Sydow; Severin; S. Sande, Zur Porträtplastik des 6. nachchristl. Jh.: ActArchArtHist 6 [1975] 65/106; Stichel; L'Orange/Unger/Wegner; U. Peschlow: Spätantike 61/8; R. Özgan/D. Stutzinger, Untersuchungen zur Porträtplastik des 5. Jh. nC. anhand zweier neugefundener Porträts aus Stratonikeia: IstMitt 35 [1985] 237/74; M. Wegner, Verzeichnis verläßlicher oder vermeintlicher H. von Valentinianus I bis Herakleios: Boreas 10 [1987] 117/32).

III. Herrscherbilder im Rahmen von Staatsarchitektur. a. Ehrenstatuen auf Bögen u. Säulen. Es ist für den Macht- u. Repräsentationswillen spätantiker Herrscher bezeichnend, daß im Gegensatz zur Abnahme der Gesamtzahl spätantiker Ehrenstatuen bei den (neben H. aus Edelmetall) aufwendigsten Gattungen von H., nämlich denen auf Ehrenbögen (Kähler, Triumphbogen; Pallottino; Lahusen 61/5) u. -säulen (Becatti; Stichel), das 4. Jh. hindurch die Zahl der überlieferten Denkmäler relativ hoch geblieben ist. Für solche Beispiele, bei denen die Zuschreibung an bestimmte Kaiser oder Angehörige des Kaiserhauses gesichert werden kann (Liste entsprechender Bögen: Kähler, Triumphbogen 467/9; außerdem Pallottino Kat.-nr. 33f. 49. 101. 148. 171 u. der Bogen Theodosius' I auf dem Forum Tauri in Kpel [Naumann]; Säulen: W. Haftmann, Das italische Säulenmonument [1939]; Becatti; Stichel), lassen sich folgende Zahlenverhältnisse feststellen: Von der Frühzeit des Augustus bis zum Tode Caracallas wurde durchschnittlich alle 1,6 Jahre ein Ehrendenkmal mit Statuenbekrönung errichtet (Ehrensäulen sind in dieser Zeit sehr selten: Augustus [columnae rostratae], Trajan, Mark Aurel, Antoninus Pius), anschließend bis zum Ende der Tetrarchie alle 4 Jahre; von Constantin I bis zu Theodosius II ist die Vergleichszahl 5 Jahre (wenn man die wiederverwendeten Bögen nicht mitrechnet). Allerdings sind ein Drittel der Beispiele im letztgenannten Zeitabschnitt Ehrensäulen (Constantin I, Helena, Valentinian I, Theodosius I [2×], Arkadius, Eudoxia [2×] u. Theodosius II), was mit der Verlagerung des Schwergewichts imperialer Macht nach Kpel zu erklären ist. In den folgenden zwei Jh. bis Phokas sind insgesamt noch nicht einmal zehn derartige Denkmäler errichtet worden, alle in Säulenform (vgl. Stichel, innerhalb des Katalogs S. 100/15; hier auch die öfters widersprüchlichen u. legendären byz. Quellen aufgeführt; zur vergoldeten Bronzestatue des Phokas auf einer Säule im Forum Romanum, der ‚letzten Porträtstatue der Antike', ebd. 35 u. Kat.-nr. 145). Das Anhalten des großen

Interesses an der Errichtung solcher Denkmäler bis ins frühe 5. Jh. ist kein Zufall: Der wachsende Abstand zwischen Herrschern u. Beherrschten im 4. Jh. wurde in ihnen besonders deutlich sichtbar. Bereits Plinius hatte die Erhöhung des Geehrten über die übrigen Sterblichen als den Zweck von Säule u. Bogen bezeichnet (n. h. 34, 27: columnarum ratio erat attolli super ceteros mortales, quod et arcus significant novicio inventu). In Kaiserzeit u. Spätantike waren die durch Aufstellung ihrer Statuen auf Bogen oder Säule Geehrten fast ausschließlich Kaiser oder deren Angehörige. Die häufige Verwendung von Gespannen mit meist vier oder sechs Pferden oder auch Elefanten für das (oft von Victoria begleitete) Kaiserbild auf Bögen erklärt sich aus dem Triumphalzusammenhang vieler Ehrungen (zu sonstigen H., Gefangenen u. Tropaia auf Bögen vgl. Kähler, Triumphbogen 475f). Ehrensäulen trugen in der Regel als H. ein Standbild; eine Reiterstatue auf einer Säule ist nur für Justinian I überliefert, der nach dem Nika-Aufstand auf dem Augusteion eine Säule aufstellen ließ, die seit 543/44 sein überlebensgroßes bronzenes Reiterbildnis trug (Stichel Kat.-nr. 132). Die Ausnahme beruht möglicherweise auf der Wiederverwendung einer Reiterstatue des Arkadius, von der Joh. Malalas berichtet (chron. 18, 482 [323 Unger]; vgl. Blanck 21f), oder einer theodosianischen Reiterstatue, wie wegen der Beischrift einer Zeichnung des 15. Jh. vermutet wird (Budapest, Univ.-Bibl., Becatti Taf. 81; Diskussion: Blanck 21f. 51; Stichel 108). Die Beziehung der Zeichnung auf die im MA für Heraklius gehaltene Reiterstatue konnte M. Vickers durch den Hinweis erhärten, daß Piero della Francesca die Zeichnung als Vorlage für ein Fresco des Sieges des Heraklius verwendete (Theodosius, Justinian or Heraclius: ArtBull 58 [1976] 281). – Der Umstand, daß die Trajanssäule erst auf Münzen seit 112 die Panzerstatue des Kaisers trägt, auf Prägungen der Bauzeit jedoch eine Eule (die als Vogel der Minerva auf die Bibliotheken hinweisen könnte, die die Säule flankierten [Becatti 26/31; ders., La Colonna Traiana, espressione somma del rilievo storico romano: ANRW 2, 12, 1 (1982) 544f]), ist bisher nicht befriedigend gedeutet. Erklärungen, die davon ausgehen, daß die Säule erst von Hadrian zur Beisetzung Trajans bestimmt wurde (zuletzt Anderson 156/8), übersehen die Ursprünglichkeit des Urnenplatzes im Sockel (Diskussion: Zanker, Trajansforum 332f[120]); für die Annahme, die frühen Münzen stellten das Baumodell für die Säule dar (Gauer, Untersuchungen 76f), gibt es keine Belege. – Auf den Säulen des Fünfsäulendenkmals hinter den Rostra des Forum Romanum (L'Orange; Kähler, Fünfsäulendenkmal) erschienen die Tetrarchen als Togati zu seiten Jupiters, wenn nicht überhaupt durch ihren jeweiligen *Genius vertreten, wie Details der Reliefdarstellung des Denkmals im Oratio-Relief des Konstantinsbogens vermuten lassen (Niemeyer 88f nr. 23/6; H. Wrede, Der Genius populi Romani u. das Fünfsäulendenkmal der Tetrarchen auf dem Forum Romanum: BonnJbb 181 [1981] 111/42, bes. 135/8). – Die Statue Constantins auf der mit reliefierten Kränzen auf den Trommelfugen geschmückten Säule inmitten des Konstantinsforums in Kpel (Müller-Wiener 255/7) gehörte als wiederverwendete Apollonstatue in den Kreis der Spolienverwendungen Constantins (s. u. Sp. 1002. 1005); ihre stadtpolitische Bedeutung wurde durch die Verbindung mit antiken u. christlichen Reliquien unterstrichen (Vogt 350f; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 712. 777; G. Dagron, Naissance d'une capitale [Paris 1974] 37/42; Mango, Développement 25). Selbst noch auf der Säule, die auf der Tabula Peutingeriana als Wahrzeichen der Stadt neben der Personifikation der Constantinopolis erscheint, steht eine nackte Gestalt

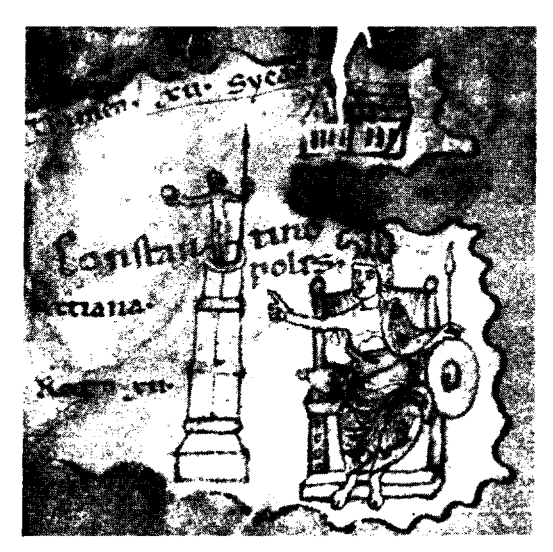


Abb. 2. Wien, Österr. Nat.-Bibl. Tabula Peutingeriana: Constantinopolis. Bildarchiv Österr. Nat.-Bibl.

mit Globus u. Speer (Abb. 2; O. Mazal, Byzanz u. das Abendland, Ausst.-Kat. Wien [Graz 1981] 30f nr. 2 Abb. 1b). – Eine im Kranzdekor des Schaftes der Konstantinssäule ähnliche Ehrensäule in Kpel, die etwas später als die Säule Markians sein muß, wurde kürzlich aus Fragmenten rekonstruiert (U. Peschlow, Eine wiedergewonnene byz. Ehrensäule in Istanbul: Studien zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 1 [1986] 21/33). Nach den Maßen würde eine bestimmte bronzene Panzerstatue, der sog. Koloß von Barletta (Lit.: ebd. 31/3), gut auf diese Säule passen; träfe diese allerdings nicht weiter zu belegende Vermutung zu, dann wäre der dargestellte Kaiser vermutlich Leon I (ebd. 32f). Zur Datierung der Statue in Barletta in das dritte Viertel des 5. Jh. vgl. J. Meischner, Fragen zur röm. Porträtgeschichte unter besonderer Berücksichtigung kleinasiatischer Beispiele: BonnJbb 181 (1981) 143/67, bes. 161/4; Özgan/Stutzinger aO. (o. Sp. 979f) 270. Die Argumente von E. Demougeot für eine Bestimmung als Honorius sind nicht zwingend (Le colosse de Barletta: MélÉcFrRomAnt 94 [1982] 951/78).

b. Die Anordnung von Herrscherbildern im Kontext monumentaler Anlagen. Besonders wichtig für die Herrscherikonographie ist neben der unmittelbaren Darstellung der Erhabenheit des Herrschers durch Erhöhung des H. auf Bogen oder Säule die Hervorhebung durch zentrale oder bedeutungsvolle Anordnung innerhalb monumentaler Anlagen der Staatsarchitektur. Auch in dieser Art von Überhöhung des H. hat man sich in der Spätantike an kaiserzeitliche Vorbilder angeschlossen. Leider sind unsere Kenntnisse nicht nur wegen des spärlichen Bestandes an erhaltenen Denkmälern lückenhaft, sondern auch wegen widersprüchlicher Angaben in der antiken Literatur. Auf dem röm. Caesarforum (Nash 1, 424/32) stand das Reiterbild des Divus in zentraler Stellung gegenüber dem Tempel (Stat. silv. 1, 1, 84/8; Anderson 48. 53; zur Frage der Wiederverwendung einer Reiterstatue Alexanders d. Gr., ihrer Überlieferung u. Vorbildbedeutung vgl. Blanck 107; S. Adamo Muscettola, Una statua per due imperatori. L'eredità difficile di Domiziano: Domiziano-Nerva, Ausst.-Kat. Napoli [1987] 39/66; ebd. 43 wird der grundlegende Unterschied zwischen dieser imitatio Alexandri u. der Umarbeitung der Reiterstatue Domitians in Misenum auf Nerva hervorgehoben). Für das Augustusforum (Nash 1, 401/10) ist der Standort der Res gest. div. Aug. 35 erwähnten Quadriga mit dem H. wegen nicht fortgeführter Ausgrabung unbekannt (Kraus 125_{37}). Da sich jedoch das Trajansforum (Nash 1, 450/6), in dessen Mitte sich das Reiterbild des Kaisers befand (Amm. Marc. 16, 10, 15), in seiner architektonischen Anlage so stark an das Forum des Augustus anlehnt (vgl. bes. Zanker, Trajansforum), was trotz der Abtrennung des Kultbezirks durch die Basilica Ulpia deutlich ist (zu deren Bedeutung Hölscher, Staatsdenkmal 10f), ist wahrscheinlich, daß sich auch im Augustusforum ein bedeutsames H. in zentraler Stellung befand (zur Erhöhung des Augustus durch den Skulpturenschmuck des Forums Zanker, Forum). Im Trajansforum nahm das Reiterbild die Mitte des hallenumgebenen Platzes ein, die Säule mit Asche u. Statue des Divus (s. o. Sp. 981f) stand ebenfalls auf der Mittelachse, jedoch gegenüber dem Tempel. Die Säulen der Kaiser Mark Aurel u. Antoninus Pius standen bei deren jeweiligem ustrinum (Nash 1, 270/9; Vogel). Um die o. Sp. 977f bereits besprochene Kolossalstatue Constantins in der Maxentiusbasilika in der Apsis in Längsrichtung des Baus, also im architektonischen u. visuellen Höhe- u. Zielpunkt der Anlage, aufstellen zu können, wurde eigens eine neue, zweite Apsis an der Nordseite errichtet, die nunmehr die Tribuna aufnahm (Kähler, Konstantin aO. [o. Sp. 977] 1/30). In Kpel ist für die Konstantins- u. die Arkadiussäule die Aufstellung in der Mitte ihrer Fora nicht sicher. Auf dem Forum Tauri (Müller-Wiener 258/65) ist für ein Reiterbild des Theodosius (Stichel nr. 57, 2) eine Aufstellung in Platzmitte sehr wahrscheinlich (Kraus 118): bei PsGeorg. Codin. orig. Cpol. 2, 47 (Script. orig. Cpol. 2, 176 Preger) wird sie erwähnt, wenn auch der Reiter als Josua oder Bellerophon gedeutet wird; die abweichende Angabe κατὰ τὸ ἄμφοδον bei Georg. Cedren. comp. hist.: PG 121, 616 B muß dem nicht widersprechen, sondern kann sich auf mittelalterliche Straßenführung beziehen. Die Theodosiussäule, von deren Reliefs Reste in den Fundamenten der Bäder Beyazits gefunden wurden (zuletzt Sande), wird zwar in der Planzeichnung (Naumann Abb. 8) nicht auf der Längsachse des Forums angegeben, kann aber doch auf dieser gestanden haben, da die Ausdehnung des Forums unbekannt ist (so auch ebd. 132). Wegen des Vorhandenseins

von Basilika, Reiterbild u. Säule auf diesem Forum ist eine Anlehnung an das Vorbild des Trajansforums sehr wahrscheinlich (vgl. Kollwitz 7f; Mango, Développement 43/5). Da vom Forum des Theodosius noch Reste des monumentalen Bogens erhalten sind (Rekonstruktionszeichnung: Naumann), kann man sagen, daß hier noch im 4. Jh. der Spott des Ammianus gegenüber Constantius II entkräftet wurde (Amm. Marc. 16, 10, 15f), der davon ausging, daß dieser für ein Pferd keinen solchen Stall bauen könne, wie Trajan für sein Reiterbild (für Constantius II selbst sind übrigens auf dem Forum Romanum drei H. bezeugt, darunter eine Reiterstatue [Lahusen 21f]).

c. *Richtungsbezüge an Ehrensäulen.* In der Spätantike wurden kaiserliche Ehrensäulen mit u. ohne Reliefdarstellungen auf dem Säulenschaft weitergeführt, mit wachsendem Interesse an der Hervorhebung von Ansichtsseiten u. im Reliefschmuck etwa vorhandener H., wie im folgenden kurz dargestellt werden soll. Der Kranzdekor der Säulen Constantins I u. Leons (?, s. o. Sp. 983) ist zuvor nicht belegt. Bei den Reliefsäulen (G. Becatti/L. Rocchetti, Art. Colonna coclide istoriata: EncArteAnt 2 [1959] 754/67) läßt sich die Steigerung der Monumentalität in der Spätantike nicht nur an der Säulenhöhe feststellen (Maße ohne Statuen: Trajanssäule 39 m; Mark-Aurel-Säule 42 m; Arkadiussäule ca. 50 m), sondern auch an den Maßen des um die Säule gelegten Reliefbandes (Trajanssäule 23 Windungen mit durchschnittlicher Höhe von 1,05 m [von unten nach oben von 0,89 bis 1,25 m gesteigert]; Mark-Aurel-Säule 21 Windungen von durchschnittlich 1,25 m; Arkadiussäule nur 13 Windungen mit errechneter Durchschnittshöhe von ca. 2,30 m). Bei der Säule des Arkadius in Kpel wurde wie bei den Säulen des Trajan u. des Mark Aurel in Rom durch Ausarbeitung einiger Säulenkanneluren über dem Ende des Reliefbandes der Eindruck vermittelt, als seien die Darstellungen wie eine Buchrolle mit Bildfries um eine kannelierte Säule gewickelt. Dies Detail stellte ein Problem für die Forschung dar, solange man davon ausging, es habe in der Antike keine Buchrollen mit kontinuierlichem Bildfries gegeben (K. Weitzmann, The Joshua roll [Princeton 1948] 51/72). Nach Auffindung der Samsonmosaiken in Misis-Mopsuestia hat die Annahme, es könne solche Buchrollen doch gegeben haben, die dann auch die Säulenreliefs erklären würden, an Gewicht gewonnen (E. Kitzinger, Observations on the Samson floor at Mopsuestia: DumbOPap 27 [1973] 133/44). Ein Anknüpfen an die kaiserzeitlichen Vorbilder Roms ist bei den Säulen Theodosius' I u. des Arkadius auch an der Wendeltreppe im Inneren zu erkennen (eine Säule Justinus' II [565/78] mit solcher Treppe wurde nie vollendet; vgl. Stichel nr. 135, 2). Auf die inhaltlichen Aspekte der Reliefdarstellungen mit H. auf dem Schaft u./oder Sockel von Ehrensäulen wird im Zusammenhang historischer Darstellungen mit H. eingegangen (s. u. Sp. 988/1007). Hier soll nur in kurzen Anmerkungen gezeigt werden, daß auch in dieser Denkmälergattung die Zunahme der Ausrichtung auf eine Hauptansicht schon vor dem 4. Jh. eingesetzt hat. Das Reliefband der Trajanssäule war nach allen Seiten in der Abfolge der Reliefspiralen abzulesen bzw. wäre nach allen Seiten abzulesen gewesen, wenn die Nähe der Basilica Ulpia, der Bibliotheken u. der Porticus nicht daran gehindert hätte. Sollten die Dächer dieser Bauten begehbar gewesen sein (Rekonstruktionszeichnung: C. M. Amici, Foro di Traiano. Basilica Ulpia e biblioteche [Roma 1982] 86f Abb. 146), so war ein Umkreisen der Säule trotzdem nicht möglich (Zanker, Trajansforum 526; anders Gauer, Untersuchungen 47, der eine Hervorhebung der [nicht einmal auf einer der Achsen des Forums liegenden] Südseite durch drei wichtige H. vermutet u. annimmt, man habe diese noch aus einer Entfernung von 200 m [!] gut sehen können). Am Sockel der Säule gibt es kein H.; Tür u. Inschrift sind zum Eingang von der Basilica Ulpia her gerichtet. Die Reliefs mit Beutewaffen erinnern an den Dakertriumph Trajans, die Altarform wies von Anfang an auf die Bestimmung des Denkmals hin u. mußte nach dem Tode des Kaisers als Hinweis auf seine Consecratio verstanden werden. – Eine Consecratio ist auf dem Sokkel der unreliefierten Antoninus-Pius-Säule dargestellt: Gegenüber der Inschriftseite u. den seitlichen Reiterspielen stellt dieses Bild des Antoninus u. der Faustina die Hauptansicht dar. Es war vermutlich zum ustrinum des Kaisers gerichtet (Vogel 30). – Auch der Sockel der in den Reliefs des Schaftes mehransichtigen Mark-Aurel-Säule besaß eine Ansichtsseite; sie zeigte nach Zeichnungen des 16. Jh. (Caprino u. a. Taf. 2 u. Frontispiz; Becatti Taf. 5) auf der wichtigsten, zur Via Flaminia gerichteten Seite eine Barbarenhuldi-

gung in Profilansicht. Diese ist als Zusammenfassung der Kampfszenen des Säulenbandes anzusehen, hinter der die Victorien mit Girlanden auf der Nebenseite zurücktreten (das von H. Fuhrmann: RömMitt 52 [1937] 261/5 dem Sockel zugewiesene Relieffragment setzt Koeppel, Reliefs 1, 65/7. 88 nr. 3 in augusteische Zeit; T. Hölscher denkt an ein Partherdenkmal des Nero [ArchAnz 1988, im Druck]). – Die Sockel des tetrarchischen Fünfsäulendenkmals müssen so gestanden haben, daß die Opferdarstellungen in die durch die bekrönenden Statuen auf den Säulen (s. o. Sp. 982) als Hauptansicht bezeichnete Forumsrichtung wiesen (L'Orange 29; Kähler, Fünfsäulendenkmal 28; Engemann, Herrscherfunktion 339). Diese Hervorhebung der in Gegenwart von Göttern u. Staatspersonifikationen opfernden Herrscher entspricht der Bedeutung, die in der Staatsideologie der Tetrarchen dem Beistand der Staatsgötter für das Wohlergehen des Staates u. der Herrscher zugeschrieben wurde. – Für den Sockel der Säule auf dem Konstantinsforum in Kpel ist der Befund unklar: Die ‚Freshfield-Zeichnung' vJ. 1574 zeigt den Sockel auf beiden dargestellten Seiten glatt (Cambridge, Trinity College; Mango, Constantinopolitana Abb. 1), u. in keiner der zahlreichen Quellen aus der Zeit vor der Ummantelung des Sockels werden Reliefs erwähnt (ebd. 308f). Melchior Lorichs zeichnete iJ. 1561 auf dem Sockel einer vergleichbaren glatten Säule mit Kranzdekor eine Huldigungsszene, die das Thema des Sockels der Mark-Aurel-Säule in typisch spätantiker, axialsymmetrischer Anordnung aufnimmt (Kopenhagen, Staatl. Kunstmus.; Becatti 86f Taf. 62d; Mango, Constantinopolitana Abb. 3). Diese Zeichnung wird seit der Zuschreibung durch Delbrueck auf die Konstantinssäule bezogen: ‚Daß es noch eine andere unbekannte Kolossalsäule in Kpel mit ebensolchen Kränzen gegeben hätte, ist kaum anzunehmen' (Porphyrwerke 141f). Nach der Entdeckung der Fragmente einer solchen Säule durch Peschlow (s. o. Sp. 983) ist die Zuschreibung der Zeichnung Lorichs' zur Konstantinssäule noch unwahrscheinlicher geworden, zumal die Darstellung in ihrer Anordnung u. dem Inhalt nach in das 5. Jh. zu gehören scheint (vgl. J. Engemann, Melchior Lorichs' Zeichnung eines Säulensockels in Kpel: Festschr. U. M. Fasola [im Druck]). – Über Richtungsbezüge bei der Theodosiussäule auf dem Forum Tauri (Kollwitz 3/16; Becatti 83/150) lassen sich keine Aussagen machen, wohl aber über die durch drei Zeichnungen vJ. 1574 gut bekannte Arkadiussäule (Freshfield; Kollwitz 17/62; Becatti 151/264). Das Reliefband umzog den Säulenschaft ebenso spiralförmig wie bei den Vorbildern; doch waren seine Darstellungen so stark auf die Südseite ausgerichtet, daß der Verlauf der Auseinandersetzung mit Gainas schon allein auf dieser Seite überblickt werden konnte. Hier befindet sich der mit himmlischer Intervention verbundene Auszug aus der Stadt (die Interpretation als Triumphdarstellung, in der Victoria den Kaiser bekränzt [Sande 73f$_{111}$], kann nicht zutreffen, da der Triumph sonst den Kämpfen vorausginge; die Darstellungen sind wie auf den röm. Säulen von unten nach oben zu lesen). Hier auf der Südseite sind auch alle drei H. der Säulenreliefs angebracht (die Annahme eines weiteren H. in der ersten Frieswindung der Westseite [Becatti 220f] ist ein Irrtum, denn in der ‚Freshfield-Zeichnung' gibt es dort keine hervorgehobene Gestalt). Auch die in anderem Zusammenhang erörterten Sockelreliefs (s. u. Sp. 1007f) betonen die Südseite (Abb. 8): Hier wird nicht dem Kreuz Christi gehuldigt, wie im Osten (Abb. 9) u. Westen (im Norden befand sich die Tür), sondern dem Christogramm, also dem Namenszeichen Christi, das ihn selbst vertritt. Die Reliefanordnung an Schaft u. Sockel der Säule entspricht in dieser Betonung einer Hauptansicht der allgemeinen Frontalität des spätantiken H. – Die auf Symbole beschränkten Reliefdarstellungen des Sockels der Markians-Säule in Kpel (Kollwitz 69/76; Müller-Wiener 54f) heben ebenfalls die Vorderseite mit der Inschrift hervor: Während die drei übrigen Seiten gleichmäßig das Monogramm Christi in einem Kranz zeigen, präsentieren auf der Vorderseite Victorien einen Schild, dessen ursprünglich gemalter Inhalt sich sicher auf den Kaiser bezog, dessen Statue die Säule trug (zur Geschichte des Motivs vgl. V. v. Gonzenbach, Tiberische Gürtel- u. Schwertscheidenbeschläge mit figürlichen Reliefs: Helvetia antiqua, Festschr. E. Vogt [Zürich 1966] 183/208, bes. 196).

d. Herrscherbilder im Kontext historischer Darstellungen. 1. Zur Unterscheidung von ‚historischen' u. ‚zeitlosen' Darstellungen. Mit der Begriffswahl ‚Kontext historischer Darstellungen' soll die Irreführung vermieden werden, die der gebräuchliche Begriff

des ‚Historischen Reliefs' verursacht. Da von den literarisch belegten Malereien aus staatlichem Bereich so gut wie nichts erhalten ist (zu den wenigen Beispielen s. u. Sp. 1015/9), blieben die Reliefs übrig, die jedoch vom einstigen Bestand der Flächenkunst im Dienste der Staatspropaganda nicht mehr darstellen als die ‚Spitze des Eisbergs' (Koeppel, Tradition 512). Als historisch müssen Bilder aus dem imperialen Bereich auch dann angesehen werden, wenn sie nicht ein bestimmtes Ereignis wiederzugeben scheinen, sondern ‚zeitlose', wiederholte oder wiederholbare Geschehnisse: Auch solche Darstellungen sind nicht ganz ohne Bezug zu historischen Anlässen oder Gegebenheiten zu verstehen. Die Frage nach der historischen Qualität ‚historischer' Darstellungen der röm. Kunst ist in den letzten zwei Jahrzehnten kontrovers diskutiert worden, zB. in Zusammenhang mit den Reliefdarstellungen des Trajansbogens in Benevent. Da die Diskussion auch für die Beurteilung spätantiker H. u. vor allem als Voraussetzung für die im folgenden behandelten Unterschiede zwischen historischen Darstellungen der Kaiserzeit u. der Spätantike wichtig ist, muß sie hier kurz skizziert werden. Es ist wissenschaftsgeschichtlich sehr aufschlußreich, daß selbst die Darstellungen des Trajansbogens, also eines der besterhaltenen imperialen Denkmäler, in ihrer Deutung noch so umstritten sein können. Nachdem die Reliefdarstellungen dieses Bogens iJ. 1966 als Verherrlichung der Taten Trajans durch Wiedergabe bestimmter datierbarer Ereignisse in chronologischer Abfolge interpretiert worden waren, wenn auch nicht unter Verneinung allegorischer Komponenten (F. J. Hassel, Der Trajansbogen in Benevent [1966] mit der älteren Lit.; vgl. G. Koeppel, Profectio u. Adventus: BonnJbb 169 [1969] 130/94, bes. 161/70), wurde iJ. 1972 eine völlig entgegengesetzte Ansicht publiziert: Es handele sich nicht um bildliche Berichte datierbarer historischer Ereignisse, sondern um allegorische Formulierungen für die Politik u. die Absichten des Kaisers, die keineswegs in historischer Abfolge, sondern nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet seien (K. Fittschen, Das Bildprogramm des Trajansbogens zu Benevent: ArchAnz 1972, 742/88; vgl. B. Andreae, Röm. Kunst [1973] 209). Lediglich für den kleinen Triumphfries unter der Attika wurde ein Bezug auf den Dakertriumph dJ. 107 nC. eingeräumt; allerdings sei dieser Hinweis auf ein konkretes Ereignis durch Beigabe der allegorischen Gestalten Victoria u. Roma-Virtus abgeschwächt (Fittschen, Bildprogramm aO. 783). Dieser schon in der Fragestellung ‚historisch oder allegorisch?' extremen Position wurde bald darauf zu Recht ein ‚Sowohl-Als-Auch' gegenübergestellt: ‚Der symbolische Aspekt schließt den historischen nicht aus, sondern ergänzt ihn sinnvoll' (Gauer, Bildprogramm 321); ‚die Besonderheit der Darstellungen liegt in der Verknüpfung der Ebene realer Vorkommnisse mit der Allegorie' (T. Lorenz, Leben u. Regierung Trajans auf dem Bogen von Benevent [Amsterdam 1973] 50). Überdies wurde gezeigt, daß ‚die allgemeine Frage, ob die röm. 'historische' Kunst realistisch oder ideell ist', unbrauchbar ist (Hölscher, Geschichtsauffassung 312). Besonders wichtig war die Feststellung, ‚daß Personifikationen überindividueller Leitbegriffe wie auch Götter nicht in jedem Fall ein Indiz gegen eine individuell-historische Deutung sind, sondern durchaus in ereignishafte Szenen eingefügt u. sogar isoliert mit einmaligen Vorgängen verbunden werden können' (ebd. 311f; zu den Unterschieden des Bildprogramms gegenüber Vergleichsbeispielen des 1. Jh. vgl. ders., Staatsdenkmal 34f). – Vor vereinfachenden Interpretationen kann auch das Studium des Bildfrieses der Trajanssäule (s. o. Sp. 981. 986) warnen. Obschon die Darstellungen als Verbildlichung der Commentarii Trajans über seine Dakerfeldzüge angesehen werden (Zanker, Trajansforum 527; Gauer, Untersuchungen 53f) u. der Fries als Musterbeispiel ‚episch-narrativer' Reliefkunst gilt (hierzu s. u.), ist der Kaiser hier auch bei einigen Ereignissen dargestellt, bei denen er überhaupt nicht anwesend gewesen sein kann (ebd. 61). Die Reliefs dienen also nicht nur der Darstellung eines historischen Ablaufs, sondern, wie der gesamte architektonische u. bildnerische Kontext des Trajansforums (vgl. bes. Zanker, Trajansforum), der Herausstellung der Person u. Leistung des Kaisers, dessen Bild die Säule trug (s. o. Sp. 980/3). Die Begriffswahl bei der Gegenüberstellung von ‚episch-narrativer' Reliefkunst (zB. Friese der Trajans- u. Mark-Aurel-Säule, große Relieffelder des Septimius-Severus-Bogens) u. Reliefs einer ‚Großen Tradition der kaiserlichen Repräsentation' durch G. Hamberg (Studies in Roman imperial art with special reference to the state reliefs in the 2nd cent. [Copenhagen 1945] 46/103) war mE. nicht för-

derlich. Hinter diesen Begriffen, die schon in der Formulierung eine Abwertung kontinuierlicher Darstellung zum Ausdruck bringen (vgl. dagegen Becatti, Colonna Traiana aO. [o. Sp. 981] 536/78), verbirgt sich eine Vermischung stilistischer u. inhaltlicher Aspekte. M. Oppermann, der diese Unterscheidung zum Auswahlkriterium der Objekte eines Buches machte, konnte damit die Behandlung spätantiker Denkmäler ausschließen (Römische Kaiserreliefs [1985]), die bei Hamberg ausschließlich negativ beurteilt worden waren (zB. aO. 103f). Koeppel, der sich ausführlich mit den Unterschieden beider Darstellungsweisen beschäftigt (Tradition 513/7), konnte die stilistischen Unterschiede sehr deutlich bestimmen, geriet aber beim Versuch der Unterscheidung zwischen dokumentarischer u. allegorischer Darstellungsweise im Rahmen beider Gruppen in Schwierigkeiten. In der Darstellung der Barbarenunterwerfung vor Augustus auf einem der (ebenfalls zur ‚Großen Tradition' gerechneten) Becher von Boscoreale (zu diesen bes. Hölscher, Geschichtsauffassung 281/8) sah er sowohl eine Darstellung eines konkreten Vorgangs wie eine Verbildlichung der Tugend der clementia Augusti, woraus sich die Folgerung ergab, daß das gleiche auch für entsprechende Szenen der Trajanssäule gelten müsse (Koeppel, Tradition 522), also für eines der Hauptbeispiele des ‚Episch-Narrativen'. Damit ist die Diskussion auf einem stärker reflektierten Niveau dorthin zurückgekehrt, wo sie 1967 mit den Äußerungen von Scott Ryberg stand (Reliefs 90/4), die für die Reliefs Mark Aurels auf die typische u. zugleich einmalige Bedeutung der Szenen hinwies u. betonte, daß viele Szenen des Frieses der Trajanssäule ebensogut als Einzeltafeln vorstellbar seien. Entsprechend schrieb R. Brilliant, auf den Bildfeldern des Septimius-Severus-Bogens in Rom sei die zusammenhängende Erzählung durch ausgewählte Episoden aus den militärischen Ereignissen der Perserkriege ersetzt (The arch of Septimius Severus in the Roman Forum = MemAmAcRome 29 [1967] bes. 220f; vgl. M. Torelli, Typology and structure of Roman historical reliefs [Ann Arbor 1982] 125). Es sollte für die narrative Darstellungsweise wie für die Darstellung in Einzelbildern die grundsätzliche Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß sowohl einmalige historische Ereignisse wie allgemeintypische Vorgänge verbildlicht u. gegebenenfalls auch mit allegorischer Bedeutung erfüllt sein können. Auch wenn wir nicht immer feststellen können, ob eine Darstellung eher ein einzelnes Geschehen wiedergeben soll oder allgemeinere Bedeutung hat, müssen wir doch davon ausgehen, daß zwischen beiden Aspekten in der Antike unterschieden wurde. Mit der Tendenz zum repräsentativen H. scheint in der Spätantike dann ein zunehmendes Streben nach stärkerer Verallgemeinerung der Bildinhalte verbunden gewesen zu sein. Hierfür sollen Beispiele aus den Bereichen der Schlachtdarstellungen u. der Repräsentationsszenen gegeben werden. (Allgemein zu historischen Darstellungen s. die Literaturübersicht von G. Koeppel, Official state reliefs of the city of Rome in the imperial age: ANRW 2, 12, 1 [1982] 477/506.)

2. Der Herrscher im Kontext von Kampfdarstellungen. Am Trajansbogen in Benevent wird auf Kämpfe nur indirekt hingewiesen: durch den kleinen Triumphfries u. die Bekränzung des Kaisers durch Victoria (Hassel aO. Taf. 18/21. 33, 1; vgl. schon die Durchgangsreliefs u. den entsprechenden Fries am Titusbogen: M. Pfanner, Der Titusbogen [1983] Taf. 45. 54. 79/87). In den Kampfdarstellungen auf der Trajanssäule greift der Kaiser nie unmittelbar in die Kämpfe gegen die Daker ein, obwohl er fast allgegenwärtig ist u. alle Geschehnisse auf ihn bezogen scheinen (vgl. Zanker, Trajansforum 525f; Gauer, Untersuchungen 71f). Hierin kommt nicht nur ein den militärischen Verhältnissen der Zeit entsprechender realistischer Aspekt zum Ausdruck, sondern auch der Einfluß ideologischer Tendenzen auf das H. Doch dürfte die Annahme, die Schlachtdarstellung des am Konstantinsbogen wiederverwendeten Großen Frieses könne nicht Trajan im Dakerkampf darstellen, weil sie wegen des persönlich kämpfenden Kaisers im Gegensatz zum H. im Fries der Trajanssäule stehe (W. Gauer, Ein Dakerdenkmal Domitians: JbInst 88 [1973] 318/50; ders., Untersuchungen 73f), ein Mißverständnis sein, das die unterschiedlichen Darstellungsweisen des jeweiligen Kontextes außer acht läßt. Im Rahmen des Kampfberichtes der Säule hätte eine solche Darstellung einen stärker historisch-realistischen Charakter besessen; beim Relief des Großen Frieses bestand diese Gefahr nicht, denn der triumphal-allegorische Charakter der Darstellung ist hier schon daran deutlich zu erkennen, daß der Kaiser keinen Helm

trägt u. statt von Bewaffneten von Signaträgern umringt ist (vgl. die Ablehnung der domitianischen Zuschreibung Gauers mit Hinweis auf Münzen Trajans mit Kampfdarstellung bei Koeppel, Tradition 513_{23}; ders., Reliefs 3, 150; zuletzt A.-M. Leander Touati, The great Trajanic frieze [Stockholm 1987] 29/34. 91/5). Wie im Reliefband der Trajanssäule greift der Kaiser auch an der Mark-Aurel-Säule nicht unmittelbar in Schlachten ein. Innerhalb der H. ist außerdem besonders bei den Szenen der adlocutio u. clementia eine stärkere Trennung des Herrschers von den Untergebenen oder Unterworfenen durch Frontalstellung u. Zonentrennung zu beobachten (s. u. Sp. 995). – Am Parthermonument des Lucius Verus in Ephesos ist aus dem Kontext ersichtlich, daß der Kaiser nicht als persönlich Kämpfender, sondern schon eher als Sieger gezeigt war, selbst wenn die von W. Oberleitner (Funde aus Ephesos u. Samothrake = Kat. der Antikensammlung 2 [Wien 1978] 70f Abb. 51) vermutete Mittelstellung der Biga des Kaisers nicht zuträfe (vgl. Th. Ganschow, Überlegungen zum Partherdenkmal von Ephesos: ArchAnz 1986, 209/21, bes. 214/6 Abb. 1). – In den Bildfeldern des Septimius-Severus-Bogens in Rom erscheint der Kaiser nur als Organisator der Kämpfe, etwa in adlocutiones (Brilliant, Arch aO. [o. Sp. 991]). – Die Friesfelder des Galeriusbogens in Thessaloniki zeigen den Herrscher fünfmal als Reiter im Kampfgeschehen (Laubscher nr. 1f. 5. 20. 24 Taf. 10f. 13f. 51f. 63), stets in Siegesrichtung nach rechts (hierzu Engemann, Akklamationsrichtung 157/9). Bei den drei erstgenannten Beispielen ist die Zugehörigkeit der H. zur Darstellung historischer Ereignisse gesichert; für die beiden letzten ist durch die Anordnung im Kontext des Bogens u. Details in den betreffenden Reliefs verdeutlicht, daß es sich um allegorisch-triumphale Siegesbilder handelt (M. S. Pond, The arch of Galerius, Diss. Ann Arbor, Univ. of Michigan [1970] 49/53. 73; Laubscher 68. 134/6; in dieser Hinsicht stimmt auch H. Meyer Laubscher zu [Die Frieszyklen am sogenannten Triumphbogen des Galerius in Thessaloniki: JbInst 95 (1980) 374/444, bes. 414/6. 427]). – Im Fries des Konstantinsbogens ist der Kaiser zwar bei den Kämpfen zur Einnahme Veronas u. Roms anwesend dargestellt, jedoch nicht als persönlich Kämpfender, sondern als Sieger: von Victoria bekränzt bzw. zwischen Roma u. Victoria (L'Orange/v. Gerkan Taf. 8. 10). Constantin u. seine Nachfolger sind als Kämpfende nur im Münzbild überliefert; aus verschiedenen Details ist deutlich, daß es sich hierbei um H. handelt, die als Triumphalallegorien gedacht waren (s. u. Sp. 1026/8). – Den Endpunkt der Entwicklung u. tatsächlich nochmals eine Steigerung in der Heraushebung des H. aus der Umwelt stellen die H. im Friesband der Arkadiussäule dar (über die Theodosiussäule erlauben die geringen Reste keine Aussage). Hier waren die drei H. des Arkadius bzw. des Arkadius u. Honorius völlig aus der Verbindung zu den Darstellungen der Kämpfe mit Gainas gelöst, zweimal sogar noch zusätzlich durch einen architektonischen Rahmen isoliert (s. u. Sp. 1033/5). Die Kaiser waren in repräsentativer Erhöhung dargestellt, ohne sichtbare Beteiligung an den Geschehnissen (zum historischen Hintergrund vgl. Kollwitz 27/9; Becatti 164/87; zur Lokalisierung der H. im Rahmen des Friesbandes s. o. Sp. 988; zu anderer Auffassung des siegreichen Herrschers im Münzbild s. u. Sp. 1026/8).

3. Repräsentationsszenen. a. Allgemeines; Anordnungsprinzipien. Mit dem Wegfall der Opfer an heidnische Götter entfielen auch entsprechende Darstellungen, so daß eines der Themen repräsentativer H. unter den christl. Kaisern ausschied. Bei den übrigen Motiven, die Anlaß zu Repräsentationsbildern boten, sind dagegen wenig Veränderungen wahrzunehmen. Abgesehen von dem Umstand, daß in einigen der erhaltenen Beispiele die H. in eine Beziehung zum Bilde oder Symbol Christi gesetzt sind (s. u. Sp. 1007/11), finden sich bei Bildern von adventus, adlocutio, largitio u. sonstigen Repräsentations- u. Huldigungsszenen der christl. Kaiser kaum neue Wesenszüge gegenüber entsprechenden Darstellungen ihrer nichtchristl. Vorgänger. Die wesentlichen Merkmale lagen nach langsamer Entwicklung in der früheren Kaiserzeit unter den Tetrarchen fest u. wurden in der Folgezeit nur noch in Details verändert (zu den Unterschieden zwischen diokletianischer Zeit u. der frühen u. mittleren Kaiserzeit Gabelmann, Audienzszenen 107). Dies betrifft nicht etwa nur kompositionelle Eigenheiten wie Frontalität, Axialsymmetrie u. rangmäßig festgelegte Bedeutungsgröße, Zonenanordnung u. Seitenwertigkeit, sondern weitgehend auch inhaltliche Aspekte: Zwar hat sich die Gottheit geändert, zu der die Herrscher in Beziehung gesetzt sind,

kaum jedoch die Darstellung des Verhältnisses der Kaiser zu ihr (s. u. Sp. 1007). In Bildern des Empfangs von Huldigungen als Anlaß der clementia Caesaris u. in H. der adlocutio u. largitio hatte sich die frontale, mit Anordnung auf der Mittelachse oder Bezug zu ihr verbundene Darstellung der thronenden oder stehenden Kaiser gegenüber der Profildarstellung des seitlich wiedergegebenen Herrschers in tetrarchischer Zeit endgültig durchgesetzt. Anfänge u. Entwicklung der Frontalanordnung wurden bereits früher dargelegt, zB. von M. Wegner (Die kunstgeschichtliche Stellung der Marcussäule: JbInst 46 [1931] 61/174, bes. 103/15); F. Matz (Bemerkungen zur röm. Komposition: AbhMainz 1952 nr. 8) u. Gabelmann (Tribunaltypus; ders., Audienzszenen; die dort trotz Bedenken [ebd. 33] beibehaltenen Begriffe Delbruecks ‚Audienzszene‘ [für die Profilanordnung] u. ‚Tribunaltypus‘ [für die frontale Anordnung; vgl. Delbrueck, Consulardiptychen 11. 80] werden im folgenden vermieden, da beide der Vielfalt der jeweiligen Darstellungsinhalte nicht gerecht werden). Repräsentationsszenen mit Profilanordnung des Kaisers u. seitlich herantretenden Untergebenen sind zwar auch in der Spätantike noch vereinzelt anzutreffen u. haben u. a. das hauptsächliche Darstellungsschema der Magierhuldigung beeinflußt (J. G. Deckers, Die Huldigung der Magier in der Spätantike: Die Hl. Drei Könige. Darstellung u. Verehrung, Ausst.-Kat. Köln [1982] 20/32). Doch dürfte für die Anwendung dieses Ordnungsschemas in der Spätzeit jeweils ein bestimmter Grund vorgelegen haben; zB. wird bei den beiden Friesfeldern mit Perserhuldigungen auf dem Galeriusbogen (Laubscher 38/42 nr. 9f Taf. 24/6) die Unterwerfung der Besiegten durch diese Anordnung stärker in den historischen Ablauf der Schilderung der Perserkriege eingeordnet u. von den axialsymmetrischen allegorisch-‚zeitlosen‘ Darstellungen getrennt. In der Mehrzahl jedoch sind H. spätantiker Repräsentationsszenen zentralsymmetrisch angeordnet, wobei der unüberbrückbare Abstand zwischen Herrschern u. Beherrschten oder Besiegten oft durch Anordnung des Kaisers u. gegebenenfalls seiner Leibwache u. engsten Vertrauten auf höherer Ebene oder in getrennter Frieszone zum Ausdruck gebracht ist. Es ist kein Zufall, daß schon bei den Veränderungen, die an den adlocutio-Szenen in den Reliefs der Mark-Aurel-Säule gegenüber denen der Trajanssäule festzustellen sind (zuletzt mit Lit.: Gabelmann, Tribunaltypus 58), die Herausbildung der Zweizonigkeit gleichzeitig mit der Anwendung der Frontalstellung des Kaisers in Erscheinung tritt. Bei spätantiker Huldigung mit Akklamation oder Gabendarbringung von niedrigerer Ebene aus wurde regelmäßig deutlich zum Ausdruck gebracht, daß nicht jeder einzelne Huldigende unmittelbar nach oben zum Herrscher hin akklamiert, sondern alle Einzelgestalten zunächst auf die Mittelachse hin orientiert sind, auf der die zusammengefaßte Huldigung vertikal nach oben verläuft. Das früheste erhaltene Beispiel für diese Anordnung sind die militärischen Huldigungsszenen für je einen Augustus u. einen Caesar, die neben der zentralen Hauptnische mit den Bildern der vier Tetrarchen im Fahnenheiligtum in Luxor gemalt sind (Abb. 3; Deckers 628/40 Abb. 33f). Seine volle Ausgestaltung erfuhr dieses Bildschema (soweit die erhaltenen Denkmäler ein Urteil erlauben) erst seit theodosianischer Zeit. Besonders in Bildzusammenhängen, in denen auch das Verhältnis des Herrschers zu Christus bildlichen Ausdruck fand, wie am Sockel der Arkadiussäule (Abb. 8f; s. u. Sp. 1008), läßt sich aus dieser Anordnung die zur fraglichen Zeit gültige Herrschervorstellung gut ablesen. Dieses Anordnungsschema der sog. Vertikalen Akklamationsrichtung führt bisweilen in der Zone der Huldigenden zu einem eigenartigen, ohne den Bezug zum Huldigungsempfänger sinnlos scheinenden Gegenüber von spiegelbildlich angeordneten Gabenbringern, zB. Senatoren mit Kränzen (Sockel der Arkadiussäule, Ostseite: Abb. 9; Freshfield Taf. 23; Kollwitz Beilage 7), Barbaren mit schalenförmiger Gabe (Sockel des Theodosiusobelisken, NW-Seite: Abb. 7; Bruns Abb. 37) oder Besiegte mit Götterstatuen (fünfteiliges Elfenbein, Mailand, untere Platte: Volbach 48f nr. 49 Taf. 26). Doch kann die Huldigung auch durch eine auf der Akklamationsachse stehende Victoria vermittelt sein (sog. Barberini-Diptychon, Paris: Abb. 4; ebd. 47f nr. 48 Taf. 26). Möglicherweise ist als Vorläufer hierfür der zur Seite gerichtete Zug von Besiegten anzusehen, den Victoria anführt (vgl. Engemann, Akklamationsrichtung 157). Das Kompositionsschema der vertikalen Akklamation wurde seit dem frühen 5. Jh. vom H. auch in die profane u. christl.-religiöse Ikonographie übertragen (Denkmälerverzeichnis:

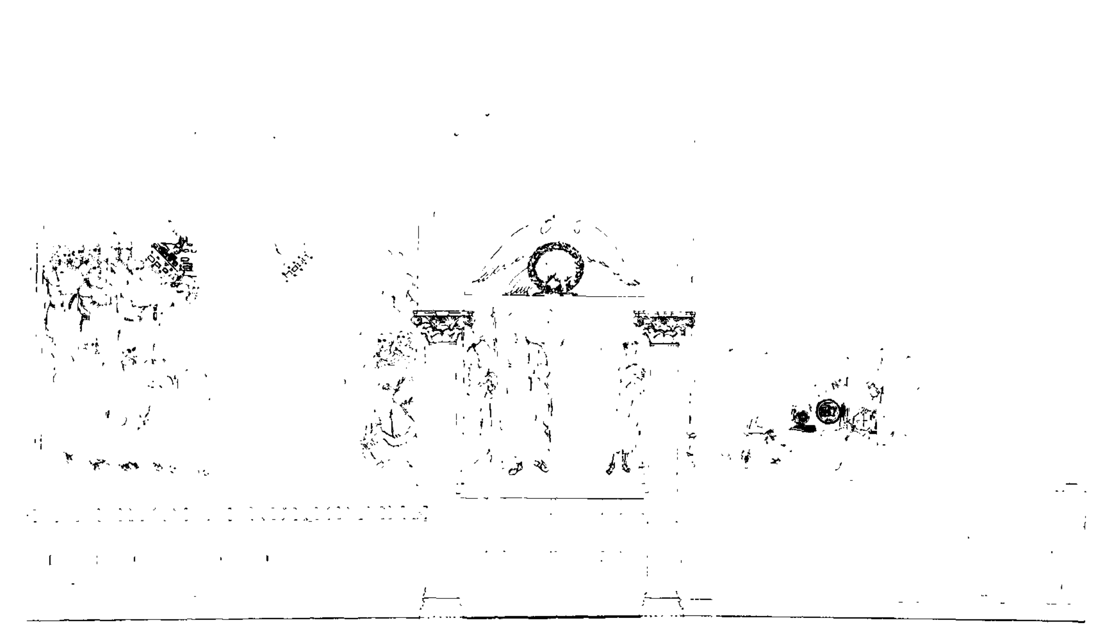


Abb. 3. Luxor, Fahnenheiligtum. Südwand. Nach Deckers Abb. 34.

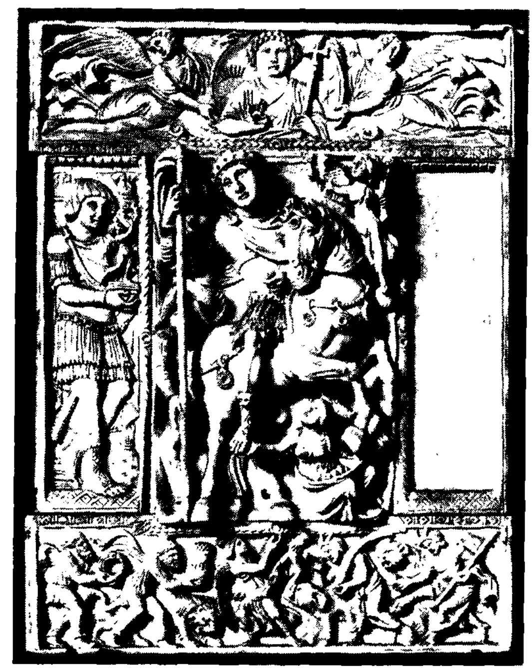


Abb. 4. Paris, Louvre. Kaiserdiptychon. Hirmer Fotoarchiv, München.

ebd. 152/5, anzufügen ein Sockel des Wagenlenkers Porphyrius in Kpel: A. Cameron, Porphyrius the charioteer [London 1973] Abb. 12). – Für das Verhältnis des H. zur Mittelachse eines größeren Bildzusammenhangs, für die Seitenwertigkeit u. die Bedeutungsgröße gelten bei einzonigen Darstellungen der Spätantike dieselben Ordnungsprinzipien wie bei mehrzonigen. Diese Regeln waren (nach früheren Vorstufen, wie zB. der für mindestens zwei Seiten des Partherdenkmals in Ephesus zu erschließenden Mittelstellung des Kaisers [Oberleitner aO. (o. Sp. 993) 68/73 Abb. 50/2]), in tetrarchischer Zeit voll entwickelt u. wurden unter den christl. Kaisern nur geringfügig modifiziert, wie an einigen Beispielen gezeigt werden soll. (Zur unveränderten Geltung des Ehrenplatzes zur Rechten bis ins 6./7. Jh. vgl. Ph. Grierson, Catalogue of the byz. coins in the Dumb. Oaks Coll. 2, 1. Phocas to Theodosius III 602/717 [Washington 1968] 68/71 mit Hinweis auf Procop. b. Goth. 1, 6, 5.) Besonders durchdacht ist die Thronszene der Tetrarchen auf dem Galeriusbogen in Thessaloniki (Abb. 5; Laubscher 69/

78 nr. 21 Taf. 51. 58/60), in der die Herrscher ausschließlich von Göttern u. Personifikationen umgeben sind (vgl. demgegenüber das ebenfalls schon frontal gestaltete Repräsentationsbild auf der SW-Seite des Septimius-Severus-Bogens in Leptis Magna: R. Bianchi Bandinelli/E. Vergara Caffarelli/G. Caputo, Leptis Magna [Verona 1964] Taf. 42f). Unter den Augusti auf dem Galeriusbogen ist Diokletian eindeutig zu bestimmen: Er sitzt zur Rechten des Mitaugustus, trägt ein längeres Szepter u. einen gemmenverzierten Gürtel, ist stärker frontal dargestellt als Maximianus u. etwas näher an die Mittelachse gerückt (Laubscher 72). Auch die Anordnung der Caesares ist durch solche Kriterien gesichert: Der Caesar neben Maximianus muß Galerius sein, da er weniger vom Augustus u. dem als Thron dienenden Globus überschnitten ist als der Caesar neben Diokletian, von dem nur einer der Arme zu sehen ist (vgl. mit weiteren Argumenten ebd. 72f; Meyer aO. [o. Sp. 993] 417_{275}. 434_{379}; anders Pond aO. [o. Sp. 993] 54). Die Möglichkeit überkreuzter Anordnung der Caesares zu seiten der Augusti ist durch die Sockelinschriften der Tetrarchenstatuen in Ephesos gesichert (Lit.: Laubscher 72_{343}). In der Mittelnische des Tetrarchenheiligtums in Luxor (Abb. 3; Deckers Abb. 34) wäre auch dann, wenn die Darstellung Maximians nicht der damnatio memoriae zum Opfer gefallen wäre, Diokletian eindeutig durch seine Stellung links von der Mittelachse bestimmt (also zur Rechten der Jupiterbüste, s. u. Sp. 1004). Selbst in so anspruchslosen H. wie den Konsulbildern des Kalenders von 354 ist der Rangunterschied von Augustus u.

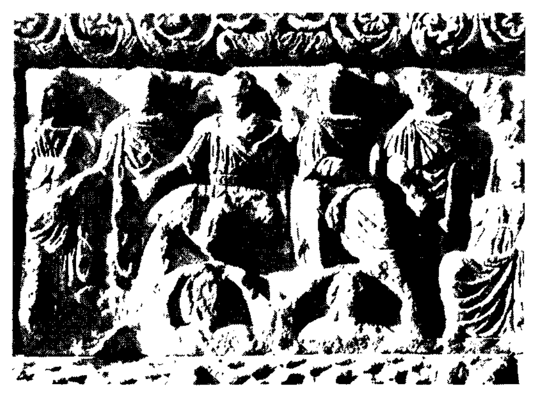


Abb. 5. Thessaloniki, Galeriusbogen. Repräsentationsszene, Ausschnitt. Nach Laubscher Taf. 60, 1.



Abb. 6. Madrid, Akademie. Missorium Theodosius' I. Nach W. V. Volbach, Frühchristl. Kunst (1958) Abb. 53.

Caesar deutlich angegeben (H. Stern, Le calendrier de 354 [Paris 1953] 153 Taf. 14f). – Besonders differenziert ist die Rangordnung der einzelnen Herrscher auf dem Missorium in Madrid zu den Dezennalien des Theodosius I iJ. 388 unterschieden (Abb. 6; Delbrueck, Kaiserporträts Taf. 94/8; J. Arce, El missorium de Teodosio I: ArchEspArqueol 49 [1976] 119/39; Toynbee/Painter 27f nr. 16 Taf. 10a). Die jüngeren Herrscher (vermutlich Valentinian II u. Arkadius) sind ihrem Rang entsprechend zur Rechten u. Linken von Theodosius I angeordnet, der in der Mitte der Würdearchitektur unter aufgebogenem Architrav (hierzu s. u. Sp. 1033f) thront u. einen Beamten ernennt. Nicht nur die drei Herrscher sind in abgestufter Größe dargestellt, sondern auch ihre Sessel u. Suppedanea, deren Entfernung von der Grundlinie zudem mit abnehmendem Rang größer ist. – Die Thronszenen auf der NW- u. SO-Seite des Theodosius-Obelisken (Abb. 7; Bruns Abb. 37f. 62f) sind problematisch. Theodosius I ist durch Verschiebung der Loge genau auf die Mittelachse gebracht (hierzu vgl. H. Kähler, Der Sockel des Theodosiusobelisken in Kpel als Denkmal der Spätantike: ActArchArtHist 6 [1975] 45/55, bes. 51f; Engemann, Herrscherfunktion 345; ders., Die Huldigung der Apostel im Mosaik des ravennatischen Orthodoxenbaptisteriums: Festschr. N. Himmelmann [im Druck]). Durch die Größenabstu-

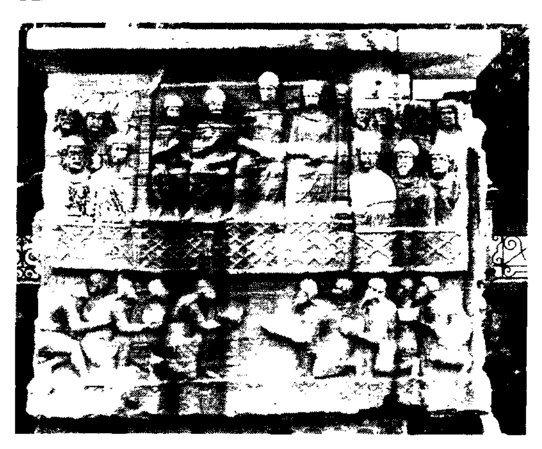


Abb. 7. Istanbul, Hippodrom. Sockel des Theodosius-Obelisken, NW-Seite. Forschungsarchiv für röm. Plastik, Köln.

fungen der vier Personen ist sicher, daß Valentinian II nicht, wie man erwarten würde, zur Rechten des Theodosius sitzt, sondern zu seiner Linken: Arkadius u. der Prinz Honorius haben die (von Theodosius gesehen) rechte Seite inne. Vermutlich spiegelt diese Anordnung die tatsächliche Position Valentinians II in der theodosianischen Machtpolitik wieder (vgl. zB. Severin 14/7 mit Anm. 23). Eine Erklärung als Ausrichtung nach der Himmelsrichtung (der Kaiser des Westens auf der Westseite: J. Ch. Balty, Hiérarchie de l'empire et image du monde: Byzant 52 [1982] 60/71, bes. 68f) würde nur auf die NW-Seite zutreffen können, aber nicht für die SO-Seite gelten.

β. Die zunehmende Tendenz zur Allgemeingültigkeit der Aussagen. Eine spätantike Verallgemeinerung dargestellter Vorgänge läßt sich sehr gut am Motiv der Barbarenhuldigung vor dem Kaiser verfolgen. Entsprechende H. der Kaiserzeit lassen sich nach meiner Kenntnis in der Regel auf eine bestimmte historische Situation beziehen; dagegen haben die Huldigungen auf der NW-Seite des Sockels des Theodosiusobelisken (Abb. 7; Bruns Abb. 37), der W-Seite des Sockels der Arkadiussäule (Freshfield Taf. 20; Kollwitz Beilage 6) u. auf dem ,Barberini-Elfenbein' in Paris (Abb. 4; Volbach nr. 48 Taf. 26) mit ihren Darstellungen von Germanen u. Asiaten keine reale Entsprechung, wie Kollwitz ausführlich belegt hat (40/6): ,Nicht mehr Geschichte im eigentlichen Sinn findet hier ihre Darstellung; das Denkmal wird zum monumentalen Ausdruck der politischen Ansprüche des röm. Reiches' (ebd. 43). Hier ist bildlich dargestellt, was die Texte der Panegyriker verkünden: Der spätantike Herrscher ist semper ubique victor (vgl. J. Gagé, La théologie de la victoire impériale: RevHist 171 [1933] 1/43; Kollwitz 44f). Entsprechendes gilt auch für die als Konsuln dargestellten Kaiser auf der Ostseite des Sockels der Arkadiussäule (Abb. 9; Freshfield Taf. 23; Kollwitz Beilage 7): Arkadius u. Honorius trafen während ihres Konsulats nicht zusammen (MacCormack, Change 742). – Daß allerdings in der Spätantike bei H. in szenischem Kontext auch zwischen Darstellungen unterschieden wurde, die einen einzelnen historischen Anlaß wiedergeben, u. solchen, die darüber hinaus auch generellen, typischen Charakter tragen u. eine allgemeinere Aussage machen sollen, sei am konstantinischen Fries des Konstantinsbogens (L'Orange/v. Gerkan) u. den Sockelreliefs des Theodosiusobelisken (Bruns) exemplifiziert. Am Konstantinsbogen wurden die Reliefs der Zeit Trajans, Hadrians u. Mark Aurels als Einzelbilder verwendet, zT. unter Auflösung des ursprünglichen Frieszusammenhangs (zur Spolienverwendung u. ihren wirtschaftlichen u. ideologischen Gründen vgl. Deichmann, Spolien aO. [o. Sp. 976] 5/8; zu Diokletians Arcus Novus, der in der Spolienverwendung dem Konstantinsbogen vorausging, vgl. H. P. Laubscher, Arcus Novus u. Arcus Claudii, zwei Triumphbögen an der Via Lata in Rom: NachrGöttingen 1976 nr. 3; Kolb 180/3). Dagegen umgeben die konstantinischen Reliefs, obwohl Einzelbilder, wie ein umlaufender Fries den ganzen Bogen. Daß jedoch die Reliefs der profectio aus Mailand, der Einnahme Veronas u. Roms u. des adventus in Rom in überwiegend seitlichem Verlauf von links nach rechts dargestellt sind, so daß sich eine fortlaufende Bewegung von der Ost- über die Süd- zur Westseite ergibt, während die H. der oratio u. largitio Constantins auf der zur Stadt gewandten Nordseite des Bogens in streng axialsymmetrischen Zentralkompositionen wiedergegeben sind, ergab sich keineswegs zwangsläufig, denn zumindest die beiden Kampfreliefs auf der Südseite des Bogens hätten anders gegliedert werden u. in Nachfolge kaiserzeitlicher Vorbilder Constantin in der Mitte der Relieffelder zeigen können. Vielmehr sollte hierin wohl ein Unterschied auf historischer Ebene zum Ausdruck gebracht werden: Die

vier Reliefs mit Seitenbewegung geben einmalige Ereignisse wieder, während oratio u. largitio wiederkehrende Äußerungen herrscherlicher Größe sind u. daher als repräsentative H. mit frontaler Anordnung des Kaisers gestaltet wurden. (Gegen diese Unterscheidung spricht nicht, daß in anderem Zusammenhang auch einmalige Ereignisse als Frontaldarstellung erscheinen können, zB. Triumphaldarstellungen [vgl. T. Hölscher, Victoria Romana (1967) 89f].) Noch deutlicher läßt sich dieser Unterschied am theodosianischen Sockel im Hippodrom in Kpel ablesen. Die Darstellungen der NO- u. SO-Seite beziehen sich mit Bildern der Aufrichtung des Obelisken u. der Einweihungsfeier mit Musik u. Tanz deutlich auf den aktuellen Anlaß; diesem ist das H. angepaßt. Es zeigt mit größter Wahrscheinlichkeit Arkadius (mit zwei begleitenden Prinzen umstrittener Benennung), der als einziger Kaiser zur Zeit dieser Ereignisse in der östl. Hauptstadt anwesend war (Kollwitz 118; H. Wrede, Zur Errichtung des Theodosiusobelisken in Istanbul: IstMitt 16 [1966] 178/98, bes. 194). Gegenüber diesem aktuellen historischen Bezug der Darstellungen auf den östl. Seiten des Denkmals besitzen die Reliefs der beiden westl. Seiten stärkere Allgemeingültigkeit. Die Huldigungsszene auf der NW-Seite kann kein bestimmtes historisches Ereignis wiedergeben (Abb. 7; s. o. Sp. 1001); es handelt sich um ein in der Vorstellung imperialer Macht- u. Siegesideologie ständig wiederkehrendes Geschehen, u. es ist kein Zufall, daß die Szene auf dieser Seite des Sockels dargestellt wurde: In dieselbe Richtung wie im H. der Huldigung blickte in der Realität der Herrscher vom Kathisma, wenn ihm aus dem Hippodrom gehuldigt wurde. Das auf der SW-Seite dargestellte Pferderennen mag zwar an die Wiedereröffnung des Hippodroms nach Errichtung des Obelisken erinnern; doch wiederholten sich solche Wettkämpfe dort immer wieder, sie waren der Hauptzweck der Anlage. Dem generell-typischen Charakter dieser beiden Szenen entsprechen die hier zu sehenden idealen H. Die gemeinsame Darstellung der Kaiser Theodosius I, Valentinian II u. Arkadius u. des Prinzen Honorius (s. o. Sp. 1000f) widerspricht den historischen Tatsachen (Kollwitz 117f; Wrede, Errichtung aO. 196; MacCormack, Art 56; die übertriebene Feststellung ,at this period imperial art almost totally abandoned historical representation' [ebd.] wird durch die NO-Seite des Sockels u. die Reste der Kampfdarstellungen von der Theodosiussäule [s. o. Sp. 987f] widerlegt).

γ. Repräsentationsszenen mit religiöser Überhöhung u. Opferdarstellungen. Auf die konservativ-restaurative Religionspolitik der Tetrarchen, die die Staatsgötter in den Dienst der Konsolidierung des Imperiums stellen wollten, ist hier ebensowenig einzugehen wie auf die Vorstufen dazu in der Prinzipatszeit u. auf den Zusammenhang zwischen den tetrarchischen Bestrebungen zur Erneuerung der Staatsreligion u. der Verfolgung des Christentums (vgl. L'Orange 32f mit Lit.; Vogt, Christenverfolgung aO. [o. Sp. 972] 1192/5; Kolb 113f). Es soll lediglich kurz an die tetrarchischen H. in Verbindung mit den Staatsgöttern erinnert werden, um ihnen anschließend Darstellungen christlicher Kaiser mit religiöser Komponente gegenüberstellen zu können. In der Ausmalung des Fahnenheiligtums in Luxor (Abb. 3) befindet sich in der zentralen Mittelnische zwischen den bereits o. Sp. 996 erwähnten Thronbildern jeweils zweier Kaiser eine gemeinsame Darstellung der vier Tetrarchen mit dem obersten Gott des röm. Staatskultes: Die nur schlecht erhaltene nimbierte Büste zwischen den beiden Augusti (Deckers 644 Abb. 34) wird man unter Berücksichtigung der Mittelstellung der Jupitersäule beim Fünfsäulendenkmal der Tetrarchen in Rom (s. o. Sp. 982) wohl als Jupiter deuten, dessen Adler weiter oben in der Apsiskonche den Kranz für die Herrscher bereithält (anders J. Deckers, Constantin u. Christus: Spätantike 267/83, bes. 283_{17}; eine Bekränzung Diokletians u. Maximians durch ihre jeweiligen Schutzgötter Jupiter u. *Herakles ist als Rückseitenbild eines röm. Goldmultiplums erhalten [MacCormack, Art Abb. 44]). Durch die gemeinsame Darstellung der vier Tetrarchen (gegenüber den Herrscherpaaren in den seitlichen Bildern) u. die religiöse Überhöhung des Bildes wird die Apsis zum Höhepunkt des Gesamtdekors des Raumes (Kolb 92 gibt für die an der Darstellung der vier Tetrarchen geäußerten Zweifel keine Begründung); diese Bedeutung des Apsisprogramms im Rahmen der Bildausstattung lebte in der Bildverteilung christlicher Kirchen weiter (vgl. Deckers, Constantin aO. 272/5) u. wurde erst in der byz. Kunst zugunsten des Kuppeldekors aufgegeben. – Am Galeriusbogen opfert Galerius im Beisein Diokletians an einem mit

Bildern des Jupiter u. Herakles geschmückten Altar (Laubscher 52/7 nr. 17 Taf. 29. 40f). Das Fehlen des Herakles unter den Göttern, die der o. Sp. 998f erwähnten Thronszene beigegeben sind (Abb. 5; Laubscher 69/78 Taf. 51), muß nicht als Zeichen für die Hervorhebung der Jovier Diokletian u. Galerius gegenüber den Herkuliern gedeutet werden (vgl. Kolb 169f gegenüber Meyer aO. [o. Sp. 993] 416/9). Daß in diesem Repräsentationsbild außer den Herrschern nur Götter u. Personifikationen dargestellt sind, ist Ausdruck der religionspolitischen Vorstellungen des *Gottesgnadentums. – Daß beim Fünfsäulendenkmal der Tetrarchen Jupiter die Mittelsäule einnahm u. die Opferszenen auf den Sockeln die Hauptseite schmückten, wurde bereits erwähnt (s. o. Sp. 982. 1004). Vermutlich zeigten drei weitere Sockel ebenso einen einzelnen Kaiser beim Opfer wie die erhaltene ‚Dezennalienbasis', der mittlere Sockel dann das gemeinsame Opfer der Tetrarchen. Auch auf Münzen tetrarchischer Zeit finden sich viele Opferdarstellungen (L'Orange 34 Abb. 19; C. H. V. Sutherland, The Roman imperial coinage 6. From Diocletian's reform [A. D. 294] to the death of Maximinus [A. D. 313] [London 1967] 708/16 Index Reverse types). – Auf dem Konstantinsbogen erscheinen Opferszenen nur in den wiederverwendeten hadrianischen Tondi (J. Maul, Hadrians Jagddenkmal: ÖstJahresh 42 [1955] 53/67) u. einem der Reliefs der Zeit Mark Aurels (Lustratio mit Porträtkopf Constantins: Scott Ryberg, Reliefs 37/43 Abb. 27/31; vgl. J. Ruysschaert, Les onze panneaux de l'arc de Marc-Aurèle érigé à Rome en 176: RendicPontAcc 35 [1962/63 (1963)] 101/21; E. Angelicoussis, The panel reliefs of Marcus Aurelius: RömMitt 91 [1984] 141/205). Die acht hadrianischen Jagdtondi sind am Bogen zwar in veränderter Anordnung wiederverwendet, jedoch so, daß wieder eine Jagdszene neben einer Opferszene erscheint (L'Orange/v. Gerkan 161/83; Ruysschaert 90f). Ergänzt wurde der Zyklus durch die für die Herrscherikonographie wichtigen Bilder des Sol u. der Luna in Clipei auf der östl. u. westl. Schmalseite des Bogens (so auf dem Augustusbogen in Orange: R. Amy/P.-M. Duval/J. Formigé/J.-J. Hatt/A. Piganiol/Ch. Picard/G. Charles-Picard, L'arc d'Orange [Paris 1962] Taf. 6. 21. 110). Die Köpfe Hadrians wurden aktualisiert u. mit Nimben versehen, die auf dem Reliefgrund eingetragen sind: jeweils zwei verschiedene Porträts in jedem Clipeuspaar mit Jagd- u. Opferszene. Während sich L'Orange für eine Bestimmung der überarbeiteten Porträts als Constantin u. Licinius aussprach (L'Orange/v. Gerkan 165/9) u. bei dieser Interpretation auch später blieb (L'Orange/Unger/Wegner 40/5), glaubte Calza durch Münzvergleiche zeigen zu können, daß die neben Constantin erscheinenden Porträts dessen Vater Constantius Chlorus darstellen (nr. 67. 123; dies., Un problema di iconografia imperiale sull'arco di Costantino: RendicPontAcc 32 [1959/60] 133/61). Obwohl diese Ansicht seitdem mehrfach übernommen wurde (zB. Ruysschaert; v. Sydow 24f; Bergmann 146. 150; U. Peschlow: Spätantike 62), halte ich weder Vergleiche der fraglichen Porträts zu Münzporträts des Constantius Chlorus noch zu Münzen des Licinius für ausreichend, um auf dieser Basis eine Entscheidung zu treffen (vgl. auch Meischner 241_{88}). Für eine Identifizierung als Licinius spricht vor allem, daß sich unmittelbar über den Jagdtondi die auf Vergangenheit u. Zukunft bezüglichen Votainschriften des Bogens befinden, die sich nicht mit Porträts des bereits verstorbenen Constantius verbinden lassen. Außerdem lassen die machtpolitischen Verhältnisse zZt. der Abschlußarbeiten u. der Einweihung des Bogens iJ. 315 eine Darstellung der Concordia des Constantin u. Licinius erwarten, die sich in diesem Jahr so weit vertrugen, daß sie gemeinsam das Konsulat übernahmen (L'Orange/Unger/Wegner 40/9; anders Calza, Problema aO. 139 u. Ruysschaert 82, die jedoch auf die besonders heikle Frage der Votainschriften nicht eingingen). Für eine Bestimmung als Constantius Chlorus soll sprechen, daß der fragliche Herrscher Apollo u. Hercules opfert, die eher zu ihm in Beziehung stehen als zu Licinius (Calza, Problema aO. 141; Ruysschaert 91). Doch ist nicht sicher, daß diese Opferszenen überhaupt wegen einer persönlichen Beziehung zum Opfernden ausgewählt wurden. Möglicherweise wollte man die jeweils wichtigsten beiden Jagd- u. Opferszenen auf die bedeutendere Nordseite des Bogens mit den zeitlos-repräsentativen Darstellungen der oratio u. largitio Constantins setzen; wenn dann Constantin bei der Jagd auf den königlichen u. mythischen Löwen u. den mythischen Eber gezeigt wurde, blieben für den zweiten Herrscher die Szenen der Opfer an Apoll u. Herakles übrig (auf der Südseite opfert Con-

stantin Diana u. Silvanus, der andere Herrscher ist beim Auszug zur Jagd u. bei der Bärenjagd gezeigt). – Daß hinter dem Fehlen einer Opferdarstellung in den konstantinischen Reliefs des Bogens eine bewußte Aussage steht (J. Straub, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol: Historia 4 [1955] 297/313; Ruysschaert 98f; vgl. Vogt 320. 325f), ist nicht mit Sicherheit zu erweisen (L'Orange/Unger/Wegner 48f). Aus der Zeit stärkerer Zuwendung Constantins zum Christentum u. der folgenden christl. Kaiser ist keine Darstellung eines opfernden Herrschers erhalten. Dagegen wurden andere, mit dem Christentum vereinbare bildliche Möglichkeiten, das H. in Beziehung zur Gottheit zu setzen, weitergeführt. Begegnete uns in tetrarchischen H. das Motiv, daß der Adler Jupiters die vier Kaiser (Abb. 3: Luxor, Fahnenheiligtum; s. o. Sp. 1004) oder den kämpfenden Galerius bekränzt (Thessaloniki, Galeriusbogen: Laubscher 64/9 nr. 20 Taf. 46. 51f; in der Paralleldarstellung ebd. 82f. 136 nr. 24 Taf. 63 ist zwar der Adler gesichert, aber nicht der Kranz in seinen Fängen), so werden christliche Kaiser in ähnlicher Weise seit 326/27 von der aus dem Himmel herabreichenden Hand Gottes bekränzt (vgl. L. Kötzsche, Art. Hand II [ikonographisch]: o. Bd. 13, 402/82, bes. 421/3). – Während auf dem Sockel des Theodosiusobelisken der einzige Hinweis auf das Christentum in einer mit dem Christogramm geschmückten Standarte neben der Kaiserloge auf der NO-Seite besteht (Bruns Abb. 44), wurden auf den drei mit Reliefs geschmückten Seiten des Sockels der Arkadiussäule religiöse Zusammenhänge stärker betont (Abb. 8f; Freshfield Taf. 17. 20. 23; Kollwitz Beilage 5/7). Hier wird den Kaisern Arkadius u. Honorius in ‚vertikaler Akklamation', also mit Ausrichtung zur Bildmitte, von Konsuln, Provinzpersonifikationen u. Barbaren gehuldigt, zT. unter Anführung durch Victorien (s. o. Sp. 996). Die Herrscher selbst sind ebenfalls wieder zur Mittelachse ausgerichtet, auf der in der nächsthöheren Zone das von Victorien/*Engeln getragene Christogramm oder Kreuzsymbol erscheint. Auf dem Barberinischen Elfenbein (Abb. 4; frühes 6. Jh.?), dessen Barbarenhuldigung bereits erwähnt wurde (s. o. Sp. 996), erscheint über dem H. statt der Symbole Christi dessen Bild im Clipeus. – Joh. Chrysostomus erwähnt die in solchen Darstellungen verbildlichte Übereinander-

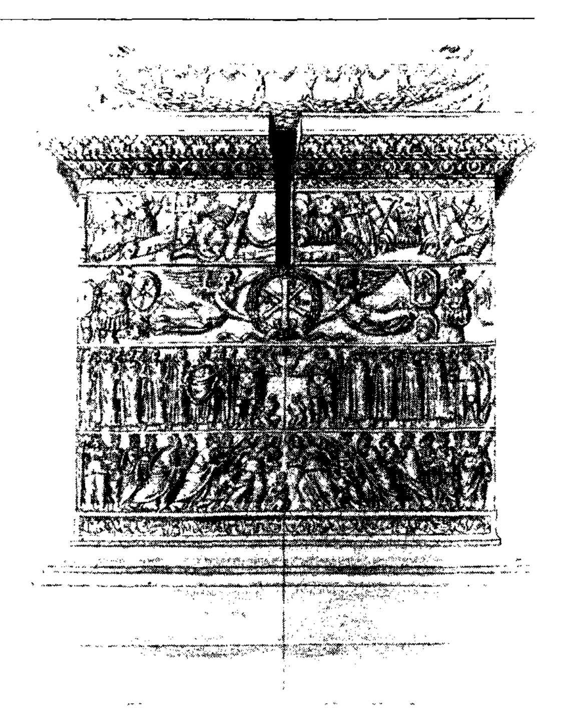


Abb. 8. Cambridge, Trinity College. Ms. O. 17. 2, Zeichnung der Südseite der Arkadiussäule, Detail. Nach Freshfield Taf. 17.

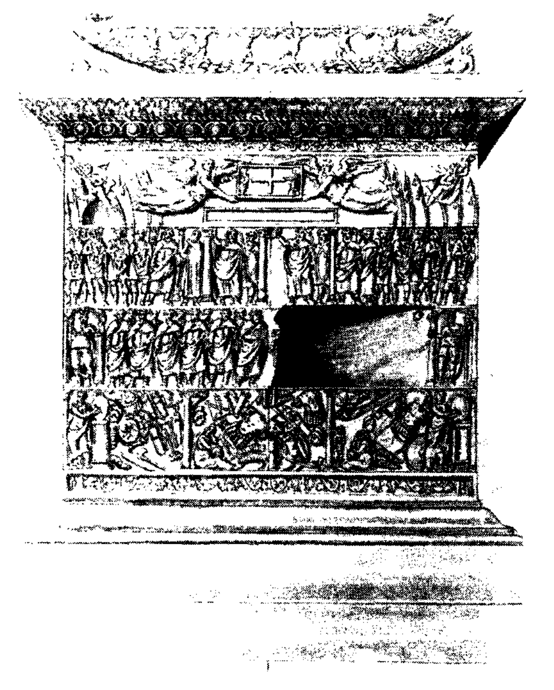


Abb. 9. Cambridge, Trinity College. Ms. O. 17. 2, Zeichnung der Ostseite der Arkadiussäule, Detail. Nach Freshfield Taf. 23.



Abb. 10. Ravenna, S. Vitale. Mosaik: Justinian I. Nach L. v. Matt/G. Bovini, Ravenna (1979) Abb. 87.



Abb. 11. Ravenna, S. Vitale. Mosaik: Theodora. Nach L. v. Matt/G. Bovini, Ravenna (1979) Abb. 86.

Anordnung von H. u. Hinweisen auf Triumphe, Siege u. Erfolge (in Act. princ. hom. 1, 3 [PG 51, 71]); ein Passus bei PsJoh. Chrysost. in Joh. 7, 15 hom. 4 (PG 59, 649f) scheint genaue Kenntnis solcher Darstellungen zu verraten: Barbaren u. vergleichbare Leute fallen zu Boden, während die Begleiter des Herrschers ihm im Stehen huldigen).

IV. Herrschermosaiken im Kirchenraum. In den soeben besprochenen Repräsentationsszenen mit religiöser Überhöhung wurde eine unmittelbare Beziehung zwischen den H. u. einer Gottheit zur Darstellung gebracht, bei den christl. Denkmälern also ein Verhältnis zwischen den Kaiserbildern u. den Symbolen oder dem Bilde Christi. Diese unmittelbare Beziehung ist in zwei ravennatischen Bildzusammenhängen mit H. aufgegeben worden (Engemann, Herrscherfunktion 349/56; ders., Christianization 98/100): dem nur aus Beschreibungen zu erschließenden Apsisdekor der Kirche S. Giovanni Evangelista (Mitte 5. Jh.; Ihm 169/71 nr. 27; Deichmann, Ravenna 2, 1, 107/24 Abb. 67f) u. den justinianischen Apsismosaiken in S. Vitale (Abb. 10f; Ihm 163/5 nr. 24; Deichmann, Bauten Taf. 311. 358/75; ders., Ravenna 2, 2, 180/7). In der erstgenannten Apsis waren in einer unteren Zone zwei Herrscherpaare dargestellt, von denen ausdrücklich überliefert ist, daß sie Gaben darbrachten. Sie befanden sich jedoch nicht unmittelbar zu seiten der Mittelachse, auf der weiter oben in der Apsiskonche Christus thronte, sondern hier war in der Mitte ein Bischof im Beisein eines Engels am Altar dargestellt. Die Anordnung brachte also zum Ausdruck, daß die Herrscher nicht, wie bei den erwähnten Denkmälern imperialer Repräsentation, in unmittelbarer Beziehung zu Christus standen, sondern daß ihre Huldigung mit Gaben durch den Bischof vermittelt war, der hier im kirchlichen Bereich den Vorrang hatte. In den Apsismosaikbildern in S. Vitale bringen Justinian I u. Theodora ebenfalls Gaben dar, nämlich Patene u. Kelch. Sie bringen diese Gaben nicht etwa in realistischer Darstellung zum Altar (das Herrscherpaar war nie in Ravenna), sondern sie huldigen Christus, was durch die Darstellung der Magierhuldigung am Gewand der Kaiserin unterstrichen wird. Sie stehen bei dieser Huldigung in derselben durch einen Bischof vermittelten Beziehung zu Christus wie ihre Vorgänger in S. Giovanni Ev. Doch sind die Fenster in S. Vitale anders angeordnet, so daß hier auch für den Bischof Maximianus kein Platz auf der Mittelachse der Apsis unter dem thronenden Christus blieb. Auch er steht daher mit seinen Klerikern auf der Seite, neben dem Kaiser, also in Richtung auf die Mitte vor ihm, bezeichnenderweise einige Zentimeter näher an der Grundlinie als dieser u. seine Begleiter (vgl. die entsprechende Rangabstufung bei den H. des Theodosiusmissoriums, o. Sp. 1000). In der Forschung wird seit langem die Frage diskutiert, ob im H. in S. Vitale Justinian oder Maximian den Vorrang beanspruche (Deichmann, Ravenna 2, 2, 183f mit Lit.); sie ist noch iJ. 1983 zugunsten Justinians wegen dessen Stellung in der Mitte des Einzelbildes beantwortet worden, ohne die vorausgehende Darstellung

von Herrschern u. Bischof in S. Giovanni Ev. in die Überlegungen miteinzubeziehen (R. Sörries, Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus [1983] 200/2). Betrachtet man die H. nicht isoliert u. ihre Huldigung nicht ziellos, sondern in Beziehung zu Christus, dem Empfänger der Gaben, so dürfte nach obigen Darlegungen zur ‚Vertikalen Akklamationsrichtung' (s. o. Sp. 996) deutlich sein, daß Bischof Maximianus nicht neben, sondern vor dem Kaiser steht. In der Absicht, diese Vorrangstellung des Bischofs nicht zu beeinträchtigen, wird auch die Antwort auf die Frage liegen, warum das H. Justinians nicht ebenso durch eine Hintergrundsnische aufgewertet wird (hierzu s. u. Sp. 1034) wie das Bild Theodoras. Der in den H. in S. Giovanni Ev. u. S. Vitale in Ravenna verbildlichte Vorrang der Bischöfe entspricht den Vorstellungen, die zB. Ambrosius iJ. 388 gegenüber Theodosius I in der Auseinandersetzung um Kallinikum durchsetzte (ep. extr. coll. 1a [CSEL 82, 162/77]; vgl. auch ep. extr. coll. 1 [ebd. 145/61]) oder die Papst Symmachus im frühen 6. Jh. gegenüber Anastasius zum Ausdruck brachte (ep. 10, 8 [703 Thiel]; vgl. auch Gelas. I ep. 12, 2 [351 Thiel]). – Ein Vergleich zwischen den H. des 5. u. 6. Jh. im imperialen u. im kirchlichen Bereich läßt also gravierende Unterschiede erkennen: Im Unterschied zu den H. der Staatsdenkmäler empfangen die Herrscher in den Mosaiken der ravennatischen Kirchen selbst keine Huldigung, u. ihre eigene Huldigung für Christus wird durch den Bischof vermittelt. – Im Apsismosaik (6. Jh.) der Sergiuskirche in *Gaza präsentierte nach der Beschreibung bei Chorikios v. Gaza (laud. Marc. 1, 29/31; vgl. Ihm 193 nr. 47) der Kaiser das Modell der Kirche; doch ist im Text nicht angegeben, wo der Bischof, den der Kaiser ‚zum Mitträger der Mühen nahm', dargestellt war. Schon Grabar hat (obwohl er diesen Text nicht erwähnte) es als reinen Zufall angesehen, daß es aus frühchristlicher Zeit kein Beispiel für eine Darstellung des Herrschers mit dem Kirchenmodell gebe (154 mit Lit. zu den kaiserzeitlichen Vorbildern von H. mit Tempelmodell).

V. Weitere Herrscherbilder in Mosaik u. Malerei. Die in diesem Abschnitt erwähnten Denkmäler konnten im vorausgehenden nicht oder nicht adäquat behandelt werden, da sie in ihrer Deutung als H. umstritten oder noch nicht hinreichend publiziert u. erforscht sind.

a. Fußbodenmosaiken in der Südhalle in Aquileia. Nach langem Zögern wird nunmehr meist eingeräumt, daß die (schief eingesetzte) Gründerinschrift des Bischofs Theodorus (ca. 314/327–28) in das Fußbodenmosaik der Südhalle in **Aquileia nachträglich eingesetzt ist (Schumacher 267f mit Lit.; S. Panciera, Osservazioni sulle iscrizioni musive paleocristiane di Aquileia e di Grado: AntAltoAdr 8 [1975] 217/33, bes. 219). Da die drei Jonasszenen ebenfalls nachträglich in dieses Mosaik eingefügt sind, wie an vielen Anzeichen zu erkennen ist u. überzeugend aufgewiesen wurde (Schumacher 253/67), enthielt der Fußbodendekor ursprünglich keinerlei spezifisch christl. Darstellung. Wenn die Erkenntnis, daß die Südhalle in Aquileia nicht ursprünglich christlich ist, in der Forschungsliteratur bisher auch vielfach ignoriert wird (vgl. zB. G. Rinaldi: AntAltoAdr 8 [1975] 109/30; A. Quacquarelli: ebd. 22 [1982] 429/62; G. C. Menis: ebd. 463/527), so muß doch davon ausgegangen werden, daß es sich um einen profanen oder imperialen Raum handelt, der wohl schon bald nach seiner Errichtung dem christl. Kult übergeben wurde. Es ist nunmehr nötig, erneut über die Porträtbüsten nachzudenken, die sich in Ausrichtung zum Raumeingang u. in unmittelbarer Nähe zur Darstellung der Victoria mit Kranz u. Palme inmitten von Monatspersonifikationen befinden (zur Victoria vgl. Schumacher 243/52). Nicht nur die ursprünglich profane Bestimmung des Raumes, sondern auch das Fehlen von Namensbeischriften spricht gegen eine Deutung als Porträts von Stiftern oder lokalen Märtyrern (Lit. hierzu ebd. 288_{322f}). Daher hat H. Kähler schon vor 25 Jahren an eine Darstellung Constantins (im Schnittpunkt der diagonalen Achsen der Jahreszeitenpersonifikationen; vgl. u. Sp. 1036) u. Faustas u. ihrer Familienangehörigen gedacht (Die Stiftermosaiken in der konstantinischen Südkirche von Aquileia [1962]; zu den vier Jahreszeiten auf Münzen des Constantin u. Licinius vgl. M. R. Alföldi 50f; Bruun 366. 396). Dieser Vorschlag ist aus verschiedenen Gründen meist abgelehnt worden, vor allem wegen der (inzwischen hinfälligen) christl.-kultischen Zweckbestimmung des Raumes in seiner Erstverwendung u. weil es angeblich unvorstellbar sei, daß Herrscherporträts auf einem Fußboden angebracht wären (zB. G. C. Menis, Nuovi studi iconologici sui mosaici Teodoriciani di Aquileia [Udine 1971] 21/6; ders., I ritratti nei mosaici pavimentali di Aquileia:

AntAltoAdr 8 [1975] 72/92, bes. 78/88). Der letztgenannte Einwand überträgt Vorstellungen auf das H., die mit dem ein Jh. späteren Verbot verbunden sind, das signum salvatoris Christi auf dem Fußboden anzubringen (Theodosius II iJ. 427: Cod. Iust. 1, 8). Doch ist auch dieses Edikt wirkungslos geblieben (H. Brandenburg, Christussymbole in frühchristl. Bodenmosaiken: RömQS 64 [1969] 74/138), u. eine Übertragung auf die Südhalle in Aquileia scheint problematisch. N. Himmelmann hat mit Recht nach einer einheitlichen Konzeption des Mosaikbodens gefragt, die Kähler nicht nachgewiesen habe (Rez. Schumacher, Hirt: BonnJbb 179 [1979] 788/95, bes. 795); doch konnte dieser einen solchen Nachweis nicht erbringen, da er ja noch davon ausging, daß die fraglichen, von ihm imperial gedeuteten Porträts in einer Kirche angebracht wurden. Hier bleibt also noch eine Forschungsaufgabe.

b. *Fußbodenmosaiken in der Villa in Piazza Armerina.* In der Forschung hat in den letzten Jahren die Vorstellung, daß die Villa in Piazza Armerina einem kaiserlichen Besitzer gehört habe (S. Settis, Per l'interpretazione di Piazza Armerina: MélÉcFrRomeAnt 87 [1975] 873/994 mit älterer Lit.), immer mehr an Zustimmung zugunsten der Ansicht verloren, man müsse an einen Besitzer aus höchsten Beamtenkreisen denken (Forschungsgeschichte: Carandini/Ricci/de Vos 28/30; ebd. 86/8 Diskussion über die Basilika u. die dort gefundenen Porphyrfragmente, gegen H. Kähler, Die Villa des Maxentius bei Piazza Armerina [1973]; Vorschlag Carandini/Ricci/de Vos 31/47: Proculus Populonius, Consularis Siciliae iJ. 327/31). Die Datierung konnte auch durch stratigraphische Untersuchungen (C. Ampolo/A. Carandini/G. Pucci, La villa del Casale a Piazza Armerina: MélÉcFrRomeAnt 83 [1971] 141/281) nicht exakt bestimmt werden, liegt jedoch wahrscheinlich um 320/40 (Diskussion: Carandini/Ricci/de Vos 54/8). Relativ unabhängig von der Frage nach dem Besitzer der Anlage ist die weitere, ob in den Mosaikfußböden H. erhalten blieben. Vermutet wurden Kaiserbilder, besonders des Maximianus Herculius u. Maxentius, vor allem in den Mosaiken des ambulacrums mit Darstellung des Fanges u. der Verschiffung von Tieren für die venationes (Forschungsgeschichte: K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman north Africa [Oxford 1978] 196/212; Carandini/Ricci/de Vos 226f). Doch sprechen gegen das Vorhandensein von H. verschiedene Indizien, zB. daß die fraglichen Gestalten den Stab mit pilzförmigem Knopf tragen, der sicher nicht als kaiserliches Insigne gelten kann (vgl. Carandini/Ricci/de Vos 96. 98. 101. 218/28; L'Orange/Unger/Wegner 25. 105. 115 gehen auf solche Details u. die neuere Lit. nicht ein). Allerdings scheint mir das in diesem Zusammenhang (ebenso wie in der Diskussion um die Porträts in der Südhalle von Aquileia) verwendete Argument, es sei unvorstellbar, daß H. auf einem von aller Welt betretenen Fußboden dargestellt seien (zB. Dunbabin aO. 204f; Carandini/Ricci/de Vos 218), wenig überzeugend.

c. *Kuppelmosaiken im Mausoleum in Centcelles.* Ein abschließendes Urteil über den Mosaikschmuck der Kuppel des Mausoleums in Centcelles, Spanien, u. die darin enthaltenen H. wird erst möglich sein, wenn die zZt. im Druck befindliche posthume Veröffentlichung der Forschungsarbeiten von H. Schlunk vorliegt (bis dahin vgl. H. Schlunk/Th. Hauschild, Hispania antiqua. Die Denkmäler der frühchristl. u. westgotischen Zeit [1978] 119/27 mit Lit.). Im Mosaikdekor umgeben drei konzentrische Bildzonen den fast völlig zerstörten Scheitelclipeus, von denen die unterste friesartig angelegt u. der Jagd gewidmet ist (Zuführung von Pferden u. Hunden zu den Jägern, Hirsch- u. Eberjagd, Rückkehr zur Villa), die mittlere Bildfelder mit AT- u. NT-Szenen u. einem Schafträger enthält, während in der oberen vier große Felder mit Thronszenen u. vier kleinere mit Jahreszeitenpersonifikationen abwechseln. Aufgrund von Gewanddetails u. des dargestellten Ritus der verhüllten Hände ist sicher, daß die vier auf Kathedren vor goldenem Hintergrund Thronenden Angehörige des Kaiserhauses sein müssen (zum Motiv der verhüllten Hände s. auch u. Sp. 1036; A. Alföldi 33/5). Unter den vor goldenem Grund stehenden Gestalten im Mittelclipeus muß sich wiederum ein H. befunden haben, das dann im Schnittpunkt der Achsen der Jahreszeitengenien erschien (s. o. Sp. 1012; u. Sp. 1036) u. die Aussage der Thronszenen zusammenfaßte, ähnlich wie das Apsisbild in Luxor die seitlichen Thronszenen (Abb. 3; s. o. Sp. 996. 1004). Die erhaltenen Köpfe im Mittelclipeus sind auf den Raumeingang hin ausgerichtet, u. auf derselben Sichtachse befinden sich außer einer der vier Thronszenen auch der Schafträger in der biblischen Zone u. das Bild der un: den

Jagdherrn versammelten Jäger des unteren Frieses. Möglicherweise wurden die vier Thronbilder nicht axialsymmetrisch angelegt, um die Hervorhebung dieser Hauptansicht nicht durch Achsbeziehungen in anderen Richtungen zu stören; sie zeigen übereinstimmend seitlich sitzende, wenn auch nach vorn blickende Herrscher. Da das Feld mit dem Schaftträger als einziges der Zone mit biblischen Darstellungen Goldgrund aufweist, dürfte dieser den Guten Hirten Christus darstellen (*Hirt), so daß die Achse über dem Jagdherrn nicht nur durch den Goldgrund der Szenen, sondern auch inhaltlich besonders betont ist. Trotzdem ist bisher nicht mit Sicherheit festzustellen, ob in diesem Jagdherrn, der wohl auch bei der Hirschjagd wiederkehrt (die Eberjagd erlaubt beim jetzigen Publikationsstand keine Aussage), ein hoher Beamter bzw. Offizier oder ein Angehöriger des Kaiserhauses zu sehen ist. Im letzteren Fall wäre vielleicht in diesem aus verschiedenen Gründen in die Mitte des 4. Jh. datierten Mausoleum das Grab des Constans zu sehen, der iJ. 350 in den Pyrenäen ermordet wurde u. für den sein Bruder Constantius zwischen 353 u. 357 ein Mausoleum erbaut haben soll (Schlunk/Hauschild aO. 127). Träfe dies zu, so wäre wenigstens ein spätantikes H. erhalten, das den Kaiser bei der Jagd zeigte, die einzige der von Gregor v. Naz. aufgeführten imperialen Bildszenen (or. 4, 80 [SC 309, 204]), für die bisher (außer den wiederverwendeten Tondi am Konstantinsbogen) kein Beispiel vorlag (zu dieser Lücke im Denkmälerbestand Grabar 133f mit Hinweis auf sassanidische H.; zu diesen vgl. P. O. Harper [Hrsg.], The royal hunter. Art of the Sasanian empire, Ausst.-Kat. New York [1978]).

d. Fußbodenmosaik aus Hinton St. Mary. Die Darstellung der Büste eines jugendlichen Mannes mit nimbusartigem Christogramm (hierzu s. u. Sp. 1032f) aus einer Villa in Hinton St. Mary (London, Brit. Mus., 4. Jh.) wurde bereits oben ausführlich besprochen (J. Engemann, Art. Granatapfel: o. Bd. 12, 713f mit Abb. 2) u. dabei ausgeführt, daß in ihr eher ein Christusbild als ein H. zu sehen ist. R. Warland, Das Brustbild Christi (1986) 229/31 nr. C 3 erwähnt die Möglichkeit eines H. nicht mehr.

e. Wandmalerei in Rom, ,Domus Faustae'. Noch nicht abschließend veröffentlicht sind die Reste der Wandmalereien einer Porticus, die bei der Via Amba Aradam ausgegraben u. vermutungsweise der Domus Faustae zugewiesen wurden (V. Santa Maria Scrinari, Per la storia e la topografia del Laterano: BollArt 50 [1965] 38/44; Mielsch 175/8). Die den Fenstern gegenüberliegende Wand der Halle war über einem hohen Marmorsockel mit überlebensgroßen, abwechselnd männlichen u. weiblichen Einzelgestalten bemalt, die zT. im Typ an Götter erinnern. Erhalten blieben Reste des mittleren Togatus, der Gestalten auf einer Hälfte der Wand, darunter eines Mannes in Panzertracht u. eines seitlich abschließenden Hippokampengespanns. In den Bildunterschriften, die in mehreren Epochen zwischen 315 u. 337 übereinander geschrieben u. denen schließlich auch zwei Christogramme beigefügt wurden, sind die wichtigsten Mitglieder der konstantinischen Familie erwähnt, angefangen mit Constantius Chlorus, so daß es nahe liegt, in den Bildern deren Darstellung zu vermuten (V. Santa Maria Scrinari, Nuove testimonianze per la ,Domus Faustae': RendicPontAcc 43 [1970/71] 207/22). Vielleicht werden die mit einer solchen Deutung verbundenen Probleme (vgl. Mielsch 176f) durch die Publikation weiterer Details behoben. Zu hoffen ist auch, daß die bisher nicht eindeutig bewiesene Annahme noch weiter bestätigt werden kann, daß die im Stil u. in der technischen Ausführung verwandte sog. Dea Barberini, eine monumentale thronende Roma mit Attributen der Venus, aus demselben Gebäude (nicht aus demselben Raum: es fehlen die Brandspuren) stammt (Rom, Mus. Naz.: Santa Maria Scrinari, Storia aO. 41 mit Anm. 11; Mielsch 178f; D. Stutzinger: Spätantike nr. 91).

f. Wandmalerei in Rom, ,Vicus Iugarius'. Eine Wandmalerei des späten 4. Jh. mit möglicherweise imperialer Ikonographie in einem als Nymphäum gedeuteten Raum wurde vor wenigen Jahren von A. M. Colini veröffentlicht (Un tardo ninfeo dipinto scoperto sul ,Vicus Iugarius': RendicPontAcc 53/54 [1980/82] 3/26). Auf der Rückwand befindet sich zur Rechten der thronenden Roma der Rest des nimbierten u. mit Kranzdiadem geschmückten Kopfes einer Gestalt, die viel kleiner gewesen sein muß als die Tyche Roms. Die Deutung als H. durch Colini ist daher nicht ohne Probleme (vgl. Mielsch 197/9). Auf den angrenzenden Seitenwänden nahen sich huldigend weitere Stadtpersonifikationen, Constantinopolis mit einem Globus als erste zur Rechten des fraglichen Kaisers, die übrigen

mit Kränzen. H. wurden auch sonst im 4. Jh. häufig in den Kontext von Stadtpersonifikationen gestellt, besonders auf Münzen u. Konsulardiptychen (vgl. zB. J. M. C. Toynbee, Roma and Constantinopolis in late-antique art from 312 to 365: JournRomStud 37 [1947] 135/44; dies., Roma and Constantinopolis in late-antique art from 365 to Justin II: G. E. Mylonas/D. Raymond [Hrsg.], Studies D. M. Robinson 2 [Saint-Louis/Missouri 1953] 261/77; S. MacCormack, Roma, Constantinopolis, the emperor, and his genius: ClassQuart 25 [1975] 131/50). Der Verbindung des Kaisers mit Roma u. Constantinopolis ging natürlich vor 330 die seit *Augustus auch als Kultgemeinschaft belegte (J. R. Fears, Art. Herrscherkult: u. Sp. 1061 f) Beziehung zu Roma allein voraus. Auch andere Stadtgöttinnen sind bei H. belegt: Unter den drei H. im Opferbild aus dem Tempel der Palmyrenischen Götter in *Dura-Europos (vor 256) sind die Tychen von Palmyra u. Dura dargestellt (von Th. Pekáry, Das Opfer vor dem Kaiserbild: BonnJbb 186 [1986] 91/103 merkwürdigerweise als bei der Interpretation störend bezeichnet [ebd. 102]). Wie Victoria, Jahreszeiten u. anderen Personifikationen war den Stadttychen in der christl. imperialen Kunst nach der Trennung von paganen Göttern eine besondere Blüte sicher (zum imperialen Adler mit Stadtpersonifikationen s. u. Sp. 1036). Andererseits konnte der Tyche Roms auch ohne H. von anderen Stadtpersonifikationen gehuldigt werden, wie ein Bronze-Kastenbeschlag in Budapest zeigt (H. Buschhausen, Die spätröm. Metallscrinia u. frühchristlichen Reliquiare 1 [Wien 1971] 23/7 nr. A 2).

g. Konstantinische Deckenmalereien in Trier. Das einzige, worüber man sich in der Forschungsliteratur in bezug auf die unter dem Trierer Dom iJ. 1945/46 u. 1967/68 geborgenen u. in jahrelanger Arbeit zusammengesetzten Malereifragmente (Abb. 12; Bischöfliches Dom- u. Diözesanmuseum) einigermaßen einig ist, ist das Urteil über ihre hohe Qualität u. Bedeutung. Die Decke ist in 15 Felder eingeteilt: acht Felder mit je zwei Eroten, darunter Eros u. Psyche; vier Felder, darunter das mittlere, mit den Brustbildern nimbierter, mit Kranz u./oder Diadem ausgestatteter Frauen, drei Felder mit Brustbildern von Philosophen, der eine fast zerstört, die beiden anderen bärtig. Die Wandmalereien des Raumes, den diese Dek-

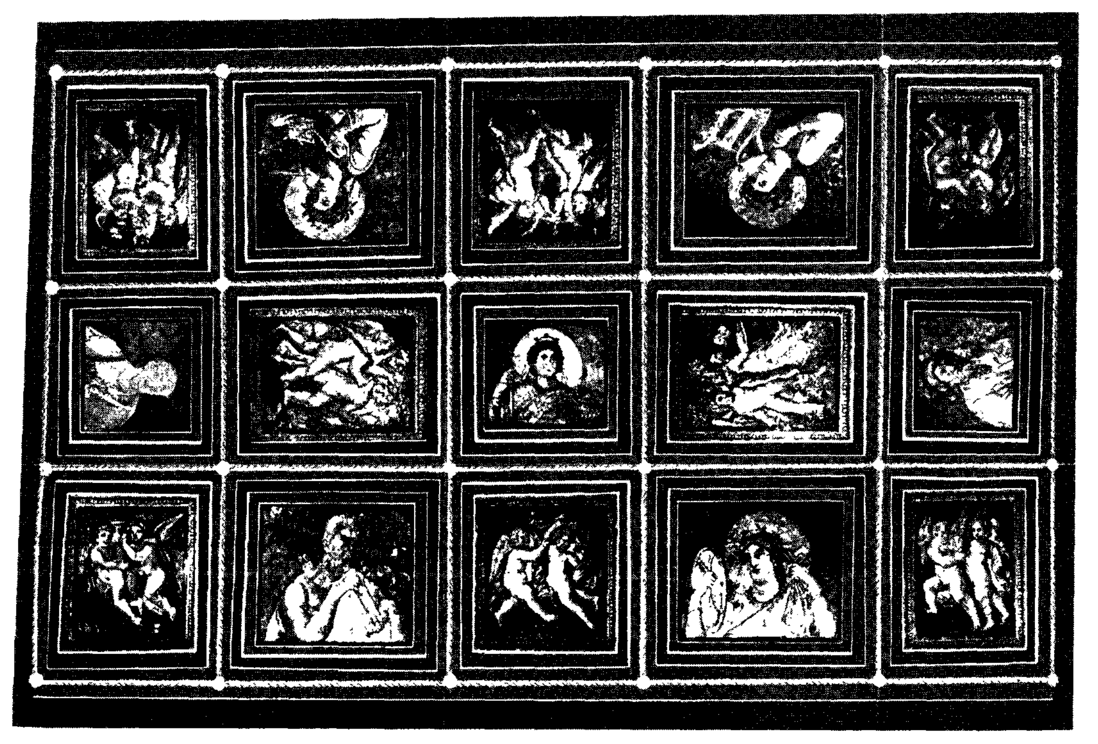


Abb. 12. Trier, Bischöfl. Dom- u. Diözesanmuseum. Deckenmalerei. Nach Weber, Falttafel.

kenmalerei schmückte, sind noch nicht zusammengesetzt, sie enthielten Pilaster u. stehende Figuren. Eine Zugehörigkeit zum Palastbereich ist nicht gesichert (Weber 30; Brandenburg 145f); die Datierung schwankt zwischen früh- u. spätkonstantinischer Zeit (Weber 29; Brandenburg 146). Wie schon nach der Bergung des ersten Teils der Decke stehen sich auch heute zwei hauptsächliche Deutungen gegenüber: eine Bestimmung der vier Frauen als Angehörige des konstantinischen Hauses, mit uneinheitlichen, einander widersprechenden Zuweisungen (zuletzt, mit Vorbehalten: Weber 29; Forschungsbericht: Brandenburg 154/7), u. die Ablehnung solcher Identifizierungen zugunsten einer Deutung als Personifikationen (zuletzt: ebd. 186; ältere Lit. hierzu: ebd. 144_4). Die Widersprüchlichkeit der vorgeschlagenen Porträtidentifikationen zeigt deutlich an, daß die Indizien zur Bestimmung nicht ausreichen (ebd. 157), schließt aber die Möglichkeit von Porträts nicht aus. Stephane, reicher Schmuck u. weitere hier vorhandene Attribute treten zwar bei den Münzbildern konstantinischer Frauen nicht auf (ebd. 174), doch sind sie deshalb bei Bildern in solchem Kontext nicht unmöglich. Eine Deutung der vier Frauenbüsten als Porträts könnte eher erklären, warum man nicht noch eine fünfte zufügte, sondern die Mittelgestalt in asymmetrischer Anordnung mit nur drei Frauen rahmte. Zuletzt hat E. Simon vorgeschlagen, in der Zentralgestalt Fausta zu sehen, jedoch in der Gestalt von Iuventus u. Salus, wofür es Parallelen in der Literatur u. Münzprägung gibt (Die konstantinischen Deckengemälde in Trier [1986] 39/46). Diese Interpretation würde einige Einwände gegen eine Deutung als H. entkräften. Wäre die Mittelfigur dann von drei weiteren weiblichen Personifikationen u. drei Philosophen umgeben, so wäre zwar keine räumliche, aber eine inhaltliche Symmetrie gegeben. Merkwürdigerweise glaubte Simon jedoch, in der mit Leier zweifelhaft ergänzten Frau (Weber Abb. 16; Simon aO. Abb. 23f) Apoll erkennen zu können; doch widerspricht die Annahme, der einzige Gott in diesem Kontext könne auf dem Kopf stehen, wenn man die Mittelgestalt aufrecht sieht, römischen Kompositionsgesetzen, die in der Spätantike eher noch strenger beachtet wurden als zuvor (s. o. Sp. 994/1001).

VI. Kleinformatige Herrscherbilder. Außer durch Texte (s. o. Sp. 969/72) ist die Verwendung von kleinformatigen u. gemalten H. zu offiziellem Gebrauch seit dem ausgehenden 4. Jh. auch durch erhaltene Denkmäler u./oder ihre Abbildung auf Elfenbeindiptychen u. in der Buchmalerei, vor allem in der Notitia dignitatum, gesichert (zur Datierung der Urfassung [Ost: spätes 4., West: frühes 5. Jh.] vgl. Berger 157). Nur durch Abbildungen kennen wir bisher H. auf den Codicilli höherer Beamter u. auf den sog. Thekai.

a. Codicilli. Mit H. geschmückte Ernennungsdiptychen standen den Viri illustri als Insigne zu; in der Notitia dignitatum sind sie auf einem Tisch repräsentativ ausgestellt, bei den Praefecti praetorio zwischen Leuchter mit brennenden Kerzen gestellt (Delbrueck, Consulardiptychen 3/5; Grigg; Berger 25/31. 175/83; zu H. auf Konsulardiptychen s. u. Sp. 1021 f.

b. Thekai. Die sog. Thekai, auf drei Füßen stehende u. meist mit zwei H. geschmückte Geräte, sind in der Notitia dignitatum Beamten mit richterlichen Funktionen als Insigne beigegeben, da Urteile in schriftlicher Form abgefaßt werden mußten (Cod. Theod. 4, 17, 1) u. die Thekai mit dem Schreiben in Zusammenhang standen (Delbrueck, Consulardiptychen 254f; Berger 184/90). Johannes Lydus, der auch die H. auf den Thekai erwähnt (mag. 3, 21 [109 Wuensch]), bezeichnet sie als Behälter für Schreibgeräte (καλαμάριον; ebd. 2, 14 [70 W.]); doch ist in den Darstellungen der Geräte auf zwei Elfenbeindiptychen deutlich zu erkennen, daß sie (zumindest auch) als Tintenbehälter dienten. Auf beiden Seiten des Probianusdiptychons (Berlin, Staatsbibl.; Volbach nr. 62; um 400) steht eine Theke im Amtsraum des röm. Stadtpräfekten, bei der die Tintenflüssigkeit im Behälter deutlich sichtbar gemacht ist (Abb. 13). Den H. (Arkadius u. Honorius?) sind hier noch mit Kränzen huldigende Barbaren in tieferer Zone beigegeben (Detailabbildungen: Engemann, Akklamationsrichtung Taf. 3b.c). Auf dem Diptychon des Asturius vJ. 449 (Darmstadt, Hess. Landesmus. u. verschollen, Zeichnung des 16. Jh.; Volbach nr. 3) werden die (mit drei H. geschmückten) Thekai von Beamten getragen (θηκοφόροι sind auch bei Joh. Lydus erwähnt: mag. 3, 21 [109 Wuensch]).

c. Konsulardiptychen. Wie vorsichtig man mit Schlüssen e silentio sein muß, lassen die Beamtendiptychen erkennen: Die frühesten erhaltenen Beispiele stammen aus dem Anfang des 5. Jh., doch muß mit solchen Dipty-

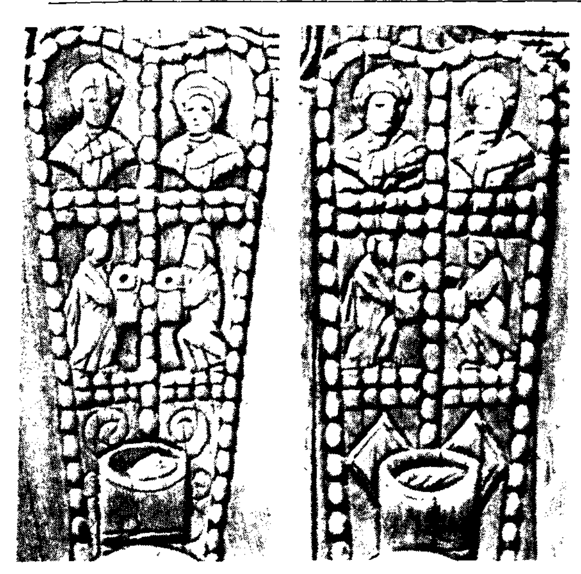


Abb. 13. Berlin, Staatsbibl. Thekai auf dem Probianus-Diptychon. Nach Engemann, Akklamationsrichtung Taf. 3bc.

chen schon früher erheblicher Luxus getrieben worden sein, da ein Dekret iJ. 384 (Cod. Theod. 15, 9, 1) den Gebrauch des Elfenbeins den Konsuln vorbehalten wollte (J. Kollwitz, Art. Elfenbein: o. Bd. 4, 1109/12; Delbrueck, Consulardiptychen 6). Jedenfalls wird man annehmen dürfen, daß anläßlich der Ernennung u. des Amtsantritts von Beamten geschnitzte Elfenbeindiptychen zwar erst in der Spätantike üblich wurden, ihre Einführung allerdings ebenso wie die Anbringung von H. auf ihnen nichts mit der Christianisierung des Imperiums zu tun hatte, sondern allenfalls mit einer infolge der Steigerung der Würde des Herrschers ebenfalls zunehmenden Wertsteigerung des Hof- u. Beamtenzeremoniells. H. erscheinen auf normalen Konsulardiptychen in vierfacher Form: ganzfigurig (Volbach nr. 1), als Clipeusbilder von Kaiser u. Kaiserin über dem Bild des Konsuls (ebd. nr. 15/8. 20/2. 33), in einer Tribuna über dem Konsul (ebd. nr. 35) oder als Gewandaufsatz (ebd. nr. 51f). Ein Diptychon, das in der Anordnung des H. als Brustbild in der Mitte der Tafel den Darstellungen von Codicilli in der Notitia dignitatum (s. o.) entspräche, blieb nicht erhalten. Auf den größeren, fünfteiligen, meist als Kaiserdiptychen bezeichneten Stücken nehmen die H. die große Mittelplatte ein (ebd. nr. 48. 51f), flankiert vom Konsul (in verschiedenen Funktionen: Delbrueck, Consulardiptychen 12; Volbach nr. 45. 47f). Da keine zusammengehörigen Vorder- u. Rücktafeln erhalten blieben, sind Entsprechungen der H. nicht zu sichern (etwa der Bilder von Kaiser u. Kaiserin oder des Kaisers bei der Ernennung des Konsuls u. als Feldherr). Daß über dem H. ein Bild Christi angeordnet ist, wie auf dem Kaiserdiptychon in Paris (Abb. 4; Volbach nr. 48; s. o. Sp. 997), war nicht die Regel, wie Fragmente mit Stadtpersonifikationen an dieser Stelle erkennen lassen (ebd. nr. 49f).

d. Szepter. Die frühesten Belege für Szepter, die mit H. bekrönt waren, stammen aus trajanischer u. hadrianischer Zeit (J. W. Salomonson, Chair, sceptre and wreath, Diss. Groningen [1955] 97f; H. Jucker, Trajanstudien. Zu einem Chalzedonbüstchen im Antikenmuseum: JbBerlMus 26 [1984] 17/78, bes. 73f). Die Szepter der Konsuln auf Konsulardiptychen u. weiteren spätantiken Denkmälern (zB. Ardabur Aspar-Platte in Florenz: Toynbee/Painter nr. 17) tragen in der Regel Kaiserbilder. Wenn statt dessen wie in früherer Zeit ein Adler oder als seltene Neuerung ein Kreuz erscheint, so kann dies ein Hinweis auf fehlende kaiserliche Verleihung sein (Delbrueck, Consulardiptychen 61f; Kruse 109). Im frühen 6. Jh. kam es zu neuen Kombinationen von Adler u. H. (Delbrueck, Consulardiptychen 62; Salomonson aO. 100; Liste der Darstellungen von Szeptern mit H. bis in die Spätantike: F. Magi, I rilievi flavi del Palazzo della Cancelleria [Roma 1945] 116/26; vgl. auch M. Restle, Art. Herrschaftszeichen: o. Sp. 956f).

e. Signa u. Vexilla. Zur Anbringung von H. auf röm. Feldzeichen sei auf die Darlegungen von W. Seston (Art. Feldzeichen: o. Bd. 7, 689/711; Funke aO. [o. Sp. 982] 659/828, bes. 685) u. M. Clauss (Art. Heerwesen [Heeresreligion]: o. Bd. 13, 1073/113, bes. 1090/2. 1109f) hingewiesen. Um die dort bereits beschriebene Kontinuität kaiserzeitlicher u. spätantiker Gegebenheiten zusätzlich zu veranschaulichen, seien zwei spätantike Darstellungen nachgetragen: Auf dem bereits o. Bd. 11, 305f besprochenen ‚Licinius'-Kameo in Paris trägt eine der beiden Victorien ein Vexillum mit zwei Kaiserbüsten; zwei an Stäben befestigte Tafeln mit den offensichtlich gemalt zu denkenden, büstenförmigen Bildern zweier Herrscher werden hinter dem Thron des Pilatus in den beiden ntl. Gerichtsszenen des Codex Rossanensis (6. Jh.) von torques-



Abb. 14. Rossano, Erzbischöfl. Museum. Codex Purpureus: Pilatusszene. Nach W. V. Volbach, Frühchristl. Kunst (1958) Abb. 239.

geschmückten Jünglingen gehalten; außerdem ist die Decke auf dem Tisch des Richters ebenfalls mit zwei Herrscherbüsten geschmückt (Abb. 14; fol. 8[r v]; K. Weitzmann, Spätantike u. frühchristl. Buchmalerei [1977] Taf. 30f; W. C. Loerke, The miniatures of the trial in the Rossano gospels: ArtBull 43 [1961] 171/95; ebd. 180f: zweifelhafte Deutung der Dreizahl der H. als Zeichen der Ausschaltung von Appellationsgerichten; M. Rotili, Il codice purpureo di Rossano [Cava dei Tirreni 1980] Taf. 14f).

f. Gewichte. Eine eigenartige Ablösung von Götterbildern durch das H. findet sich bei den Gewichtsfiguren u. -büsten, die als Laufgewichte für Schnellwaagen gebraucht wurden. Während in der frühen Kaiserzeit zahlreiche Motive für solche Gewichte Verwendung fanden, darunter auch Götter, besonders natürlich Merkur, ist das Repertoire in der Spätantike (5./7. Jh.?) sehr klein: Hier fanden neben Minerva Kaiserinnen (als Büste) u. Kaiser (als Büste oder thronend, mit Anklängen an Constantin I) Verwendung (A. Alföldi, Cornuti: DumbOPap 13 [1959] 171/9; M. C. Ross, Bronze statuettes of Constantine the great: ebd. 179/83; H. Philipp, Zu einer Gewichtsbüste aus dem Kerameikos: AthMitt 94 [1979] 137/59; D. Stutzinger: Spätantike nr. 65f; V. Uhlmann: H. Jucker/D. Willers [Hrsg.], Gesichter. Griech. u. röm. Bildnisse aus Schweizer Besitz, Ausst.-Kat. Bern [1982/83] nr. 126/8 mit Lit.; J. Meischner, Zwei Kaiserbüsten als Laufgewichte: RömMitt 96 [1989; im Druck]). – Zu Gewichten mit H. für Schalenwaagen: M. C. Ross: Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York (1979) nr. 324/6.

g. Schilde u. Lanzen. Die Anbringung von H. auf militärischen Schilden ist durch die Darstellung auf dem sog. Stilicho-Diptychon in Monza (Ende 4./Anfang 5. Jh.; Volbach nr. 63; K. J. Shelton, The diptych of the young office holder: JbAC 25 [1982] 132/71) gesichert u. wird auch durch zahlreiche Abbildungen der Notitia dignitatum nahegelegt. Die Annahme, die Darstellung von H. erscheine auf den Schilden solcher Truppenteile, die als Palasttruppen in besonders enger Beziehung zu den Kaisern standen (Berger 55f), dürfte auch nach der kritischen Untersuchung von R. Grigg über die Erfindung der Schildzeichen in der Notitia berechtigt sein (Inconsistency and lassitude. The shield emblems of the Notitia dignitatum: JournRomStud 73 [1983] 132/42). Ein Schildporträt des Honorius sieht E. Thomas in einer Bronzebüste aus Schützen im Burgenland (Österreich): Germanen, Hunnen u. Awaren, Ausst.-Kat. Nürnberg (1987) 288f. 334 nr. VII, 6. Seit wann H. als Schildzeichen, die wohl ebenso wie die Phalerae an den Signa als Auszeichnungen anzusehen sind, in Gebrauch waren, ist nicht bekannt. – Für zwei tauschierte Büsten auf einer Lanzenspitze aus Trier (2. Hälfte 4. Jh.) ist die von H. Cüppers vorgeschlagene Deutung als H. sehr wahrscheinlich (Trier, Kaiserresidenz u. Bischofssitz, Ausst.-Kat. Trier [1984] 294/6 nr. 155a).

h. Missorien. Zwischen den silbernen Trinkbechern mit imperialen Darstellungen aus Boscoreale u. spätantikem Silbergerät mit H. liegen etwa drei Jh. Selbst dann, wenn man die Erwähnung von Silberschalen bei kaiserlichen largitiones der Mitte des 3. Jh. durch die Scriptores historiae Augustae (vit. Probi 4, 5; vit. Claudii 17, 5) nicht als Übertragung späterer Verhältnisse, sondern als Wiedergabe zeitgenössischer Umstände ansieht, muß man einräumen, daß H. in den Texten nicht erwähnt werden. Diese sind erst durch Beispiele seit der Zeit des Licinius I belegt, so daß ein Zusammenhang zwischen Largitionsschalen mit H. u. spätantikem *Hofzeremoniell vermutet werden kann. Daß es neben den medaillonartigen Bildern des Licinius I u. II vJ. 321/22 auf Schalen in München u. Sofia (Toynbee/Painter nr. 2/4. 9/11) u. des Constantius II in Leningrad (ebd. nr. 12f) auch Schalen mit plastischen Kaiserbüsten gab, ist nicht ganz sicher: Die beiden tetrarchischen kleinen Silberbüsten in Mainz könnten auch von Signa stammen (s. o. Sp.

1022; Künzl 385/93), ebenso eine unveröffentlichte Silberbüste in München. Der Kontext für die Glasbüste in Köln ist nicht ganz eindeutig, wenn auch eine Verwendung im Boden einer Largitionsschale wahrscheinlich ist (vgl. J. Engemann: o. Bd. 11, 307f mit Angabe von Parallelen u. Abb. 17; Datierung in das spätere 4. Jh. D. Stutzinger: Spätantike nr. 53). Auch für das Berliner Chalzedonbüstchen diskutierte H. Jucker neben der Verwendung in einem Schalenboden die Anbringung an einem Signum (Trajanstudien aO. 68/74). Auf Missorien stehen neben Einzelporträts aufwendigere u. repräsentative, zum Teil auch durch Symbole als christlich bezeichnete H.: die Adventusdarstellung des Constantius II in Leningrad, mit Christogramm auf dem Schild des begleitenden Soldaten (Toynbee/Painter nr. 14), der thronende Kaiser auf der Platte aus Groß Bodungen (W. Grünhagen, Der Schatzfund von Groß Bodungen [1954]), der frontal stehende Valentinian I oder II mit Christogrammnimbus in Genf (Toynbee/Painter nr. 15; zum Nimbus s. u. Sp. 1032f) u. die Darstellung einer Beamtenernennung auf dem Missorium zu den Dezennalien des Theodosius I in Madrid (Abb. 6; Toynbee/Painter nr. 15; s. o. Sp. 1000). Als eindeutiges Beispiel für Largitionsschalen aus weniger kostbarem Material besitzen wir ein Glasfragment in Rom (G. N. Brands, Ein Glasschalenfragment im Antiquarium Comunale in Rom: JbAC 26 [1983] 107/27), das mit Giebelarchitektur (s. u. Sp. 1035) u. Votainschrift weitgehende Ähnlichkeit zu den H. auf Silbermissorien verrät. Die Reihe der (erhaltenen) Denkmäler geht schnell zu Ende: Nach dem Ende des 4. Jh. ist kein Missorium mit H. erhalten, lediglich ein symbolischer Hinweis auf den Herrscher kann bei einigen späteren Silberschalen vermutet werden (s. u. Sp. 1036/8).

j. Münzen u. Medaillons. Der grundsätzlichen Behandlung der Münzprägung in selbständigem Artikel kann im Rahmen dieses Beitrags nicht vorgegriffen werden (Bibliographie: D. Mannsperger, ROM.ET AVG. Die Selbstdarstellung des Kaisertums in der röm. Reichsprägung: ANRW 2, 1 [1974] 919/96). Zu den hier behandelten Fragen wurde jeweils auf einschlägige Münzdarstellungen verwiesen. Daß Münzbilder, vor allem die Reversdarstellungen, auch unter den christl. Kaisern wie zuvor das verbreitetste Propagandamittel für imperiale Themen blieben, steht außer Frage; allerdings dürfte der ,Informationswert' wegen zunehmender Verarmung der Bildthemen immer weiter zurückgegangen sein. Die Vorderseite trug bis ins 7. Jh. weiterhin das Bild des Kaisers oder der Kaiserin mit entsprechender Umschrift; die Bilder der Rückseiten wurden jedoch immer eintöniger auf die Person des Kaisers selbst bezogen (bes. im Adventus- u. Thronbild), auf seine dynastischen Vorstellungen, seine Regierungsjubiläen (vgl. H. Mattingly, The imperial ,vota': ProcBrAc 1950, 155/95; 1951, 219/68) u. seine allgemeine Sieghaftigkeit (vgl. J. R. Fears, The theology of victory at Rome. Approaches and problems: ANRW 2, 17, 2 [1981] 736/826, bes. 749/52). Die Christianisierung der Münzbilder erfolgte zunächst durch Beigabe von Attributen u. Symbolen (s. u. Sp. 1032f); erst iJ. 450 erscheint Christus auf den Hochzeitssolidi Markians u. Pulcherias als Christus pronubus, an der Stelle also, die zuvor ein älteres Mitglied des Kaiserhauses eingenommen hatte (E. Kantorowicz, On the golden marriage belt and the marriage rings of the Dumbarton Oaks Collection: DumbOPap 14 [1960] 1/16, bes. 7f). Erstmals iJ. 692/95 nimmt Christus dann (als REX REGNANTIUM) die Vorderseite einer Münze ein, während der Kaiser (als SERVUS CHRISTI) auf die Rückseite gewandert ist.

k. Intagli u. Kameen. Zu H. auf Arbeiten der spätantiken *Glyptik s. J. Engemann: o. Bd. 11, 282/4. 294/6. 299/306. Neuere Literatur bei P. Zazoff, Die antiken Gemmen (1983); vgl. außerdem H. Möbius, Zweck u. Typen der röm. Kaiserkameen: ANRW 2, 12, 3 (1985) 32/88.

VII. Einzelmotive der Herrscherikonographie. a. Der siegreiche Kaiser als Einzelkämpfer. Im Unterschied zur o. Sp. 992/4 erörterten, in der Spätantike zunehmenden Herauslösung des H. aus Schlachtendarstellungen in größerem historischem Bildkontext stehen Einzelbilder des siegreichen Kaisers in statuarischer Plastik u. auf Münzen. In diesen Darstellungen, die den Kaiser in der von ihm erwarteten u. behaupteten generellen Sieghaftigkeit zeigten, lebten auch unter christlichen Herrschern einige Bildtypen noch längere Zeit fort, die sicher nicht als Verbildlichung christlicher Ideale zu erkennen sind. 1) Der Kaiser tritt einen besiegten Gegner mit dem Fuß u./oder setzt ihm das Labarum mit Christogramm auf den Rücken

(zB. Kent/Overbeck/Stylow nr. 703: Valens) u./oder zerrt einen Gefangenen an den Haaren hinter sich her. 2) Der Kaiser reitet auf einem Pferd, unter dessen Vorderhuf ein Feind oder eine Personifikation kauert, etwa die einer besiegten Provinz. Die Kaiser müssen sich einer positiven Wirkung solcher Darstellungen bei ihren Zeitgenossen sicher gewesen sein, sonst hätte es sie nicht gegeben (vgl. Gagé aO. [o. Sp. 1002]; J. Babelon, Le thème iconographique de la violence: Studies D. M. Robinson 2 [Saint Louis/Missouri 1953] 278/88; G. Charles-Picard, Les trophées romains [Paris 1957] 491: ,L'innovation constantinienne est surtout dans la brutalité du traitement infligé au vaincu'). Nicht unwichtig für die Beurteilung dürfte sein, daß die frühesten Darstellungen besiegter Barbaren oder Personifikationen unter dem Fuß des Kaisers oder seines Pferdes ausgerechnet unter Domitian auftreten (Münzbilder: P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung des 2. Jh. 1 [1931] 113; Caló Levi 25; für den equus Domitiani auf dem Forum Romanum mit dem captivus Rhenus unter dem Fuß vgl. Stat. silv. 1, 1, 51), während frühere Kaiser ihren Fuß allenfalls auf Beutewaffen stellten. Die frühesten erhaltenen Beispiele statuarischer Plastik gehören in trajanische u. hadrianische Zeit (Caló Levi 31; zum Hadrian aus Hierapydna, Istanbul, Arch. Mus., vgl. Niemeyer nr. 53). Reitende Kaiser, die einen Feind an den Haaren hinter sich herziehen, sind schon auf Münzen des Gallienus u. Probus zu sehen; dagegen erscheint das Motiv beim Kaiser zu Fuß erst unter Constantin (in Nachfolge von Mars u. Victoria), der gleichzeitig noch einen weiteren Barbaren niedertritt (Caló Levi 25; Bruun 451 nr. 206; Kent/Overbeck/Stylow nr. 652). Unter den erhaltenen spätantiken Skulpturen ist das Motiv des niedergetretenen Feindes für den Koloß von Barletta anzunehmen (anders Stichel 10 mit Lit.). Münzbilder zeigen es bis in die 2. Hälfte des 5. Jh. Daneben treten seit Valentinian III (iJ. 425) Münzen auf, die statt des niedergetretenen Barbaren eine menschenköpfige Schlange wiedergeben (P. Courcelle, Le serpent à face humaine dans la numismatique impériale du 5ᵉ s.: Mélanges A. Piganiol 1 [Paris 1966] 343/53; Kent/Overbeck/Stylow nr. 761), bis auch diese unter Glykerius (473/74) durch einen Fußschemel ersetzt wird (ebd. nr. 771; Courcelle aO. 343f. 352f mit Hinweis auf Ps. 110, 1). Ob die prägnante Deutung der menschenköpfigen Schlange als Bild des Häretikers (Courcelle aO. 348/52) zutrifft, bleibt zweifelhaft. Schon ein Jh. zuvor konnten verschiedene besiegte Gegner durch eine Schlange symbolisiert werden: Für Constantin beschreibt Eusebius eine Malerei im Palast in Kpel, in der er Licinius in Form einer Schlange durchbohrte (vit. Const. 3, 3 [GCS Eus. 1, 1, 82]; vgl. R. Merkelbach, Art. Drache: o. Bd. 4, 243; zur Münzprägung s. u. Sp. 1030); Constantinus II reitet auf Münzen als debellator hostium über eine Schlange (Courcelle aO. 344; vgl. Merkelbach aO. 244 Abb. 2). Das Motiv von Barbaren oder Personifikationen unter einem Vorderhuf des kaiserlichen Pferdes ist unter den erhaltenen spätantiken Denkmälern nicht nachzuweisen, läßt sich jedoch für Reiterstatuen des Theodosius I, Markian u. Justinian aus Angaben der Anthologia Palatina u. des Nicetas Choniates erschließen (Stichel 10. 86f. 100. 104f; nr. 57, 2f. 110. 129). – Zu Barbarendarstellungen s. auch **Barbar II, zum Weiterleben von Bildern des siegreichen reitenden Kaisers in Darstellungen von Reiterheiligen M. Wacht, Art. Güterlehre: o. Bd. 13, 90f.

b. Adventus u. Profectio des Kaisers. Dieser Bereich des kaiserzeitlichen u. spätantiken H. wurde von O. Nußbaum ausführlich mit Einschluß der Münzprägungen behandelt (Art. Geleit: o. Bd. 9, 908/1049, bes. 968/79. 1028/32). Als neuere Literatur seien die Beiträge von MacCormack erwähnt, in denen herausgestellt wurde, daß der Adventus des spätantiken Kaisers (ebenso wie die Darstellungen seiner Siege: s. o. Sp. 992/4) immer allgemeingültigeren Charakter annahm (Change; dies., Art 17/89; vgl. auch D. Stutzinger, Der Adventus des Kaisers u. der Einzug Christi in Jerusalem: Spätantike 284/307).

c. Der Divus. Einer der Bereiche imperialer Bildwelt, in denen die Bekehrung der Kaiser des 4. Jh. zum Christentum sich in vollem Ausmaß auf das H. ausgewirkt hat, ist die Darstellung der Consecratio des Kaisers oder der Kaiserin u. auf diese bezogener Symbole (vgl. L. Koep, Art. Consecratio II [Kaiserapotheose]: o. Bd. 3, 284/94). Von der historisierenden Elfenbeindarstellung in London (s. u.) abgesehen, ist die letzte Darstellung der Consecratio eines Kaisers das Bild der Himmelfahrt des Divus Constantinus auf den für ihn geprägten Consecrationsmünzen. Zu diesen sei besonders auf den Nachweis der Verknüpfung der Bildelemente mit den kai-

serzeitlichen Vorbildern durch L. Kötzsche-Breitenbruch hingewiesen (Zur Darstellung der Himmelfahrt Constantins des Großen: Jenseitsdarstellungen in Antike u. Christentum, Gedenkschrift A. Stuiber = JbAC ErgBd. 9 [1982] 215/24; dies.: o. Bd. 13, 423/5 mit Abb. 8; zuletzt K. Groß, Menschenhand u. Gotteshand in Antike u. Christentum [1985] 413/5). – Die vielschichtigen Consecrationsdarstellungen auf der Elfenbein-Diptychon-Vorderseite in London (Volbach nr. 56; D. Stutzinger: Spätantike nr. 248) können sich nicht auf einen christl. Kaiser beziehen. Der Ansicht von J. Kollwitz, der Inhalt der Tafel könne zur Entstehungszeit schon weitgehend als neutral empfunden worden sein (Elfenbein aO. [o. Sp. 1021] 1112f), kann ich mich aufgrund der Ikonographie u. des Fehlens von Vergleichsbeispielen seit den Consecrationsmünzen mit Altar u. Adlern für Constantius I vJ. 307/08 (zB. Kent/Overbeck/Stylow nr. 618) nicht anschließen. Gleich, ob die Darstellungen sich auf die Consecratio des Julianus oder eines früheren heidn. Kaisers beziehen (die Deutung als kaisergleiche Consecratio des älteren Theodosius, des Vaters Theodosius' I [L. Cracco Ruggini, Apoteosi e politica senatoria nel IV s. d. C. Il dittico dei Symmachi al British Museum: RivStorIt 89 (1977) 425/89], ist sehr problematisch), u. unabhängig davon, ob das Monogramm der Londoner Tafel dasjenige der Symmachi ist oder nicht, das Relief bildet eine Parallele zum Diptychon der Nicomachi u. Symmachi mit synkretistischen Opferdarstellungen (Volbach nr. 55; weitere Parallele in Zeichnung Montfaucons: P. Lasko, An unnoticed leaf of a late antique ivory diptych, and the temple of Mercury in Rome: A. Borg/A. Martindale [Hrsg.], The vanishing past, Festschr. Ch. Hohler [Oxford 1981] 89/94; A. Cameron, A new late antique ivory. The Fauvel panel: AmJournArch 88 [1984] 397/403) u. gehört daher in den Bereich paganer Denkmäler.

d. Kaiser u. Kaiserin in Verbindung mit Gottheiten u. religiösen Symbolen. Zu Wechselbeziehungen zwischen Götterbildern u. H. in der griech.-röm. Antike vgl. H. Funke: o. Bd. 11, 705/13; nicht berücksichtigt sind dort allerdings Angleichungen von H. an Götter durch Übernahme von Bildtypen, Bilddetails, Attributen (zB. Strahlenkranz des Sol, Keule oder Löwenfell des Hercules) oder Münzlegenden. Zu Götterangleichungen einzelner Herrscher s. die bereits erschienenen Beiträge: J. Straub, Art. Caligula: o. Bd. 2, 827/37; ders., Art. Caracalla: o. Bd. 2, 893/901, bes. 897f; ders., Art. Commodus: o. Bd. 3, 252/66, bes. 255/9; K. Groß, Art. Domitianus: o. Bd. 4, 91/109, bes. 96/9; ders., Art. Elagabal: o. Bd. 4, 987/1000, bes. 992/4; M. Restle, Art. Herrschaftszeichen: o. Sp. 945/7. Zu Angleichungen von Kaisern u. Kaiserinnen an Götter u. Göttinnen durch Attribute vgl. A. Alföldi 213/42, zu Identifikationen durch Münzlegenden Kent/Overbeck/Stylow. Literaturübersicht: P. Herz, Bibliographie zum röm. Kaiserkult (1955/75): ANRW 2, 16, 2 (1978) 833/910. Die Vorstellungen über die Investitur des röm. Kaisers durch Jupiter u. die entsprechenden H. (etwa mit Übergabe des Blitzbündels oder des Globus durch den höchsten Gott des Staatskultes) sind von Fears, Gottesgnadentum aO. (o. Sp. 968) 1103/59, bes. 1121/8 behandelt, wobei abschließend besonders auf die Tatsache hingewiesen ist, daß unter Constantin Sol die Funktion einnimmt, die unter den Tetrarchen Jupiter (neben Hercules) hatte. Die mehrschichtige religionspolitische Entwicklung Constantins I (vgl. Vogt) spiegelt sich sehr deutlich in seinen H. Einerseits ließ er bereits iJ. 315 in Ticinum Silbermultipla prägen, die ein Christogramm vorn an seinem Helm zeigen (hierzu ebd. 327f mit Abb. 5; M. R. Alföldi 140f [ebd. auch zu Bronzeprägungen mit Profilkopf u. dem Christogramm auf der seitlichen Helmspange]; Bruun 61/4; Kent/Overbeck/Stylow nr. 632). Seit 326 durchbohrt auf östlichen Prägungen das Labarum mit dem Christogramm eine Schlange als Zeichen des Sieges über Licinius (Bruun 572 nr. 19; Kent/Overbeck/Stylow nr. 653); in der Hand eines Herrschers findet es sich allerdings erst nach Constantins Tod (zB. ebd. nr. 670). Christlich gedeutet hat Eusebius (vit. Const. 4, 15 [GCS Eus. 1, 1, 125]) auch jene Münzbilder, auf denen Constantins Blick etwas nach oben gewendet ist (durch das Diadem nach 324 datiert; zB. Kent/Overbeck/Stylow nr. 652). Doch besteht in der Forschung Einigkeit darüber, daß die Deutung als Bild des betenden Kaisers u. Zeichen des Glaubens eine sekundäre ist. Es handelt sich bei diesem Motiv, das auch die Söhne Constantins übernahmen, um eine Anknüpfung an das Vorbild Alexanders d. Gr. (vgl. H. P. L'Orange, Apotheosis in ancient portraiture [Oslo 1947] 90/4; ebd. 19 Belege zum ,Himmelsblick' Alexanders; ebd. Abb. 5: Kontorniaten, die die Aktualität des Alexander-

themas in Rom im 4. Jh. belegen). – Auf der anderen Seite stehen die Zeugnisse für ein längeres Festhalten Constantins an traditionellen Vorstellungen. Einige Beispiele für bewußte Spolienverwendung wurden bereits erwähnt (Konstantinsbogen: s. o. Sp. 1002. 1005/7; Idealstatue der Maxentiusbasilika: s. o. Sp. 977f; Apoll- oder Heliosstatue in Kpel: s. o. Sp. 982); wichtig sind aber vor allem die Prägungen neuer Sol-Comes-Münzen u. -Medaillons (zur Würdigung A. D. Nock, The emperor's divine comes: JournRomStud 37 [1947] 102/16). Berühmtestes Beispiel einer Sol-Comes-Prägung ist das Pariser Goldmultiplum von 312/13 (also nach dem Sieg über Maxentius) mit Adventusrückseite, auf dessen Vorderseite Sol mit dem Strahlenkranz hinter Constantin dargestellt ist (Abb. 15; Vogt 327; M. R. Alföldi nr. 118; Kent/Overbeck/Stylow nr. 629). Während Prägungen mit Sol als Reversbild im Westen um 318/19 zu Ende gingen (Bruun 48), sind für den Osten noch nach dem Sieg über Licinius Solidi mit einer Solrückseite erhalten: Sol mit Strahlenkrone übergibt Constantin die Victoriastatuette; allerdings ist die Legende nur noch Soli comiti, ohne invicto (M. R. Alföldi, Die Sol-Comes-Münze vJ. 325: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 10/6). Constantin selbst erscheint etwa gleichzeitig auf einem antiochenischen Medaillon mit Strahlenkrone (Kent/Overbeck/Stylow nr. 651). – Es lohnt kaum, spätere Einzelfälle der Verbindung



Abb. 15. Paris, Cabinet de Médailles. Goldmedaillon Constantins I. Hirmer Fotoarchiv, München.

von H. u. Götterbildern zu erwähnen. Wenn zB. ein Trierer Solidus vJ. 337 auf der Vorderseite das Bild des Constantinus II trägt u. auf der Rückseite den siegreichen Mars mit Tropaion u. Gefangenen zeigt (ebd. nr. 661), so läßt bereits die Umschrift virtus exercitus Gall. erkennen, daß Mars hier kaum mehr als eine Allegorie soldatischer Tapferkeit sein sollte.

e. Das Bild des Herrschers mit irrealen Attributen. Während reale Insignien des Herrschers u. des H. bereits im Art. *Herrschaftszeichen aufgeführt sind, müssen hier einige Attribute kurz erwähnt werden, die wegen ihres irrealen Symbolcharakters nur beim H. vorkommen können, nicht beim Herrscher selbst (abgesehen von panegyrischen mythischen Beschreibungen): der Nimbus, der Himmelsglobus als Sitz, Personifikationen als Fußschemel u. der Kranz, der von Victoria oder der Hand Gottes überreicht wird. Der Nimbus, der zuvor in der röm. Kunst den Kopf von Göttern u. Personifikationen umgeben hatte, wurde seit tetrarchischer Zeit in der Flächenkunst auch dem H. gegeben (zB. Wandmalerei in Luxor, Abb. 3) u. unter Constantin (zB. umgearbeitete Köpfe am Konstantinsbogen, s. o. Sp. 1005) u. späteren christl. Kaisern beibehalten, bevorzugt bei Frontaldarstellungen (Beispiele zur Verwendung des Nimbus bei H. des 4. Jh.: Brandenburg $175f_{104}$). Vom Götter- u. H. wurde der Nimbus auf Bilder Christi, Gottvaters u. von Engeln u. Heiligen übertragen (W. H. Groß, Art. Nimbus: KlPauly 4, 131/3; D. Korol, Zum Bild der Vertreibung Adams u. Evas in der neuen Katakombe an der via Latina u. zur anthropomorphen Darstellung Gottvaters: JbAC 22 [1979] 183/5. 189). Nicht sicher ist die Abfolge der Verwendung des Attributs beim Christogrammnimbus, einer eigenständig christl. Erweiterung des Nimbus durch Zufügung des Christusmonogramms (u. meist der apokalyptischen Buchstaben Alpha u. Omega [E. Lohmeyer, Art. A u. O: o. Bd. 1, 1/4]). Ob auch dieser Nimbus zunächst für das H. Verwendung fand (wofür der Umstand spräche, daß bereits Constantin I iJ. 313 mit einem Christogramm am Helm auf Münzen erscheint, s. o. Sp. 1030) oder ob er zuvor das Bild Christi schmückte, dessen Initialen u. Symbolbuchstaben er ja enthält, ist wegen der Datierungsprobleme der frühesten erhaltenen Denkmäler nicht zu entscheiden. Das einzige eindeutige H. mit Christo-

grammnimbus auf dem Missorium in Genf (Delbrueck, Kaiserporträts Taf. 79; Toynbee/Painter nr. 15) kann Valentinian I oder II zeigen (364/75 bzw. 375/92); das Mosaik aus Hinton St. Mary dürfte eher Christus darstellen als den Kaiser (s. o. Sp. 1015), ist aber nicht genau zu datieren; dasselbe gilt für das Christusbild in S. Aquilino in Mailand (Verzeichnis weiterer Denkmäler u. Lit. zuletzt R. Pillinger, Studien zu röm. Zwischengoldgläsern 1 [Wien 1984] 39f). – Der Himmelsglobus als Sitz des Kaisers ist seit der mittleren Kaiserzeit für das H. gesichert, im Repräsentationsbild des Galeriusbogens (Abb. 5; s. o. Sp. 999) monumental verwendet u. vereinzelt bis ins 5. Jh. nachzuweisen (Belege: Laubscher 77; ebd. 87 Beispiele für Roma, Italia u. andere Personifikationen auf dem Globus seit tiberischer Zeit; vgl. auch MacCormack, Art 127f). Zahlreicher sind seit dem 4. Jh. die erhaltenen Beispiele für Christusbilder (Laubscher 78_{393}). – Das Bildmotiv des (neben anderen Personifikationen) als Fußschemel des Herrschers auftretenden Caelus (Belege ebd. 75f) wurde ebenfalls auf Christusbilder übertragen, begegnet jedoch nur auf einigen Sarkophagen der Mitte des 4. Jh. (ebd. 76_{374}; B. Brenk, The imperial heritage of early Christian art: K. Weitzmann [Hrsg.], Age of spirituality. A symposium [New York 1980] 39/52, bes. 45). – H. auf Medaillons u. Münzen, in denen der Kaiser (seit 326/27) oder die Kaiserin durch Victoria oder die Hand Gottes bekränzt werden, hat L. Kötzsche-Breitenbruch: o. Bd. 13, 421/3 eingehend behandelt; ebenso die Übertragung des Motivs der Bekränzung durch die Hand Gottes auf Christus u. Heilige (ebd. 442/5).

f. Das Herrscherbild in architektonischem Rahmen. Die Einbeziehung in eine rahmende Giebel- u./oder Bogenarchitektur scheint eine Überhöhung des H. gewesen zu sein, die besonders der Herrschervorstellung der Spätantike entsprach (s. o. Sp. 1000f zum Theodosiussockel [Abb. 7], Sp. 1000 zum Theodosiusmissorium [Abb. 6], Sp. 994 zur Arkadiussäule [Abb. 8f]). Zwar ist die auf dem Theodosiusmissorium verwendete Giebelarchitektur mit im Mittelintercolumnium aufgebogenem Architrav bereits mehr als 400 Jahre zuvor auf der sog. Schwertscheide des Tiberius aus Mainz als Rahmen für einen Legionsadler u. zwei Signa verwendet (London, Brit. Mus., Clauss aO. [o. Sp. 1022] 1092 Abb. 1; v. Gonzenbach aO. [o. Sp. 988] 202 nr. S3 Abb. 4, 4f), doch fehlen in der Kaiserzeit (abgesehen von einfachen Figurennischen, s. u.) Belege für architekturgerahmte H., die nicht als Kultstatuen gemeint sind. Münzbilder zeigen seit augusteischer Zeit häufig Tempelfassaden u. deren Abbreviaturen als Bogennischen, doch sind die im Mittelintercolumnium oder unter dem Bogen Dargestellten im Westen regelmäßig Götter u. Personifikationen; wenn außerdem oder statt dessen H. erscheinen, so sind es die Bilder vergöttlichter Herrscher (vgl. zB. Kent/Overbeck/Stylow nr. 323). In östlichen Provinzen wurden auch lebende Kaiser in dieser Weise geehrt (zB. ebd. nr. 187; Price 180/8); die Münzprägungen spiegeln also die unterschiedlichen Stellungnahmen zum *Herrscherkult wider. Zwar haben statuarische H. seit früher Kaiserzeit vielfach in Figurennischen (zB. an Bühnenhäusern der Theater) gestanden u. waren in Apsiden von Basiliken u. Fahnenheiligtümern aufgestellt (in letzteren gemeinsam mit den Signa, die ebenfalls H. trugen, s. o. Sp. 1022f), doch ist für kein früheres Beispiel eine vergleichbare Ausnutzung architektonischer Möglichkeiten zur Überhöhung von H. überliefert, wie sie in tetrarchischer Zeit für die gemalten H. in Luxor gesichert ist: H. über erhöhtem Sockel in einer eingewölbten, von einer Bogenarchitektur mit zwei vorgestellten Säulen gerahmten Nische (Abb. 3; Dekkers 615/7). – Die innere Palastfassade zum Diokletianspalast (J./T. Marasović, Der Palast des Diokletian [Wien 1969] 13f Taf. 45. 47) weist dieselbe Gliederung auf wie die Architektur auf dem Theodosiusmissorium vJ. 388 (Abb. 6; s. o. Sp. 1000; vgl. D. F. Brown, The arcuated lintel and its symbolic interpretation in late antique art: AmJournArch 46 [1942] 389/99). Der anläßlich der Diskussion über die Mosaikdarstellung des Theodosiuspalastes in S. Apollinare nuovo in Ravenna erhobene Einwand, es sei nicht nachzuweisen, daß Diokletian sich jemals tatsächlich in dieser Fassade zeigte (G. De Francovich, Il palatium di Teodorico a Ravenna e la cosidetta ‚architettura di potenza' [Roma 1970]), kann die durch H. in architektonischer Rahmung belegte Funktion von Würdearchitektur ebensowenig widerlegen wie der Aufweis der Verwendung solcher Motive in profaner Architektur (ebd. 15/8). In der konstantinischen Palastaula in Trier konnte der Kaiser in Person ebenso repräsentativ unter einem Bogen erscheinen wie seine kolossale Sitzstatue

in der Apsis der röm. Maxentiusbasilika (s. o. Sp. 977). Unter einer Viersäulenarchitektur mit Segmentbogengiebel u. geradem Architrav sind die Herrscher auf einem Glasschalenfragment in Rom angeordnet (s. o. Sp. 1025; 1. Viertel 4. Jh.?). Auf Münzen erscheint Constantin mit drei Söhnen iJ. 324/25 unter einer zweisäuligen Bogenarchitektur (Kent/Overbeck/Stylow nr. 646); Julianus wird unter einer solchen von Victoria bekränzt (ebd. nr. 694). Später folgen die schon erwähnten Beispiele theodosianischer Zeit. – Besonders bezeichnend ist für die Frage der Herrschaftssymbolik von Rahmungsarchitektur das Fassadenbild des Theoderichpalastes in S. Apollinare nuovo in Ravenna (Deichmann, Bauten Taf. 107/10; ders., Ravenna 2, 1, 141/55): Obwohl durch den Mosaikbefund gesichert ist, daß im breiteren Mittelintercolumnium (im Unterschied zu den seitlichen Arkaden) auch im Zustand des Mosaiks unter Theoderich keine Person dargestellt war (ders., Ravenna 1 Abb. 260 [Zustandsskizze]; ebd. 2, 1, 144), ist dies Intercolumnium einem möglichen Erscheinen des H. an dieser Stelle entsprechend behandelt. Um es höher erscheinen zu lassen, wurde die Stange für den gerafften Vorhang nicht unter den Säulenkapitellen, sondern über den Kämpfern angebracht. Vermutlich näherte sich im ursprünglichen Mosaik Theoderich, der eigentliche Inhaber dieser Nische, bereits dem thronenden Christus. Die kürzlich geäußerte Vermutung, die Thronszenen in S. Apollinare hätten anfangs nicht Christus u. Maria, sondern Theoderich u. seine Gattin dargestellt (Sörries aO. [o. Sp. 1011] 76), widerspricht dem Befund (vgl. Deichmann, Ravenna 1 Abb. 258f [Zustandsskizze]). – Auf dem Achill-Briseis-Teller ist die Viersäulen-Architektur nicht als Rahmen, sondern als hervorhebendes Hintergrundsmotiv verwendet (Paris, Bibl. Nat.; Toynbee/Painter 30/2 nr. 21), was auch für die Nische im Theodoramosaik in S. Vitale (Abb. 11; s. o. Sp. 1010) u. Architekturen auf weiteren Silberschalen gilt (Toynbee/Painter 32f nr. 25 Taf. 13b; 52/8 nr. 71f. 74. 76. 79f; zu den Davidtellern vgl. auch u. Sp. 1037f).

g. Das Herrscherbild bei Nebukadnezar u. Herodes. In einer Anzahl von Sarkophagreliefs u. Katakombenmalereien seit dem frühen 4. Jh. ist in der atl. Szene der Anbetungsverweigerung der Drei Jünglinge vor Nebukadnezar (Dan. 3, 1/23) das im Text erwähnte Bild durch ein H. ersetzt, das die Porträtzüge des neben ihm dargestellten Nebukadnezar trägt. In der Väterliteratur findet sich die Vorstellung, das Bild sei ein H. gewesen, seit Tertullian (idol. 15 [CSEL 20, 1, 49]; M. Wegner, Das Nabuchodonosor-Bild. Das Bild im Bild: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 528/38). Die frühesten Beispiele für dieses Bildmotiv, die röm. Sarkophage in Florenz u. Arles, sind um 300 u. 310 zu datieren; trotzdem dürfte die Annahme, es handle sich hier um ein ‚Kampfsymbol' der Verfolgungszeit (E. Becker, Protest gegen den Kaiserkult u. Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der altchristl. Kunst der konstantinischen Zeit: F. J. Dölger [Hrsg.], Konstantin d. Gr. u. seine Zeit [1913] 155/90; A. Alföldi 75f), kaum mit den gegenüber dem Osten ruhigen Verhältnissen in Rom zu dieser Zeit in Einklang stehen. Das H. des Nebukadnezar wurde im 4./5. Jh. auch auf die Szene der Drei Magier vor Herodes übertragen, um diesen negativ zu charakterisieren (J. Engemann, Eine spätantike Messingkanne mit zwei Darstellungen aus der Magiererzählung im F. J. Dölger-Institut in Bonn: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 116/31; D. Korol, Art. Herodes d. Gr.: o. Sp. 833/40).

h. Bildmotive mit symbolischen u. allegorischen Hinweisen auf den Herrscher. 1. Der Adler. Während in der frühchristl. Bildwelt die Vertretung des Christusbildes durch Symbole häufig belegt ist, fehlen entsprechende Darstellungen auf dem Gebiet des H. Allerdings glaube ich gezeigt zu haben, daß auf der Anastasius-Platte aus Sutton Hoo (London, Brit. Mus.; R. Bruce-Mitford, The Sutton Hoo ship burial 3, 1. 2 [1983] 4/44) der Adler im Zentrum der Personifikationen von Roma, Constantinopolis, Alexandria u. einer weiteren Stadttyche u. von vier Jahreszeitengenien anstelle eines H. steht (Engemann, Christianization 97f; ders., Ein Missorium des Anastasius. Überlegungen zum ikonographischen Programm der ‚Anastasius'-Platte aus dem Sutton Hoo ship-burial: Festschr. K. Wessel [im Druck]), zumal eine der Jahreszeitenpersonifikationen mit verhüllten Händen huldigt (hierzu s. o. Sp. 1014; zum H. im Zentrum von Jahreszeitenpersonifikationen s. o. Sp. 1012. 1014, in Verbindung mit Stadttychen s. o. Sp. 1016/8). Durch den Kontext ist dieser Adler deutlich vom Adler römischer Legionen (A. R. Neumann, Art. Aquila: KlPauly 1, 478) u. des Zeus unterschieden, der u. a. den

Kaiser bekränzt (Malerei in Luxor [Abb. 3], o. Sp. 1004; Galeriusbogen, o. Sp. 1007), ihm in der Consecratio als Apotheosetier dient (vgl. Pfanner aO. [o. Sp. 992] 77f mit Lit.) oder ihn im Einzelfall sogar zu Lebzeiten in die Lüfte trägt (H. Jucker: ders./Willers aO. [o. Sp. 1023] nr. 173A mit Lit.).

2. König David. Unter dem Verklärungsbild des Apsismosaiks der Marienkirche des Katharinenklosters auf dem Sinai befindet sich eine Darstellung König Davids in kaiserlicher Gewandung inmitten von atl. Propheten (G. H. Forsyth/K. Weitzmann, The monastery of saint Catherine at mount Sinai. The church and fortress of Justinian. Plates [Ann Arbor oJ. (1968)] 15 Taf. 103. 119). Ob mit diesem Bild auf Justinian, den Erbauer des Klosters, angespielt werden sollte, ist fraglich, denn David ist auch im Codex Rossanensis (Rotili aO. [o. Sp. 1023] passim) u. im Evangeliar aus Sinope (A. Grabar, Les peintures de l'évangéliaire de Sinope [Paris 1948] Taf. 1/4) mit Purpurchlamys, Rundfibel mit Pendilien u. zT. Perlendiadem ausgestattet. Für eine solche Anspielung könnte sprechen, daß der König im Mosaik am Sinai ein Kreuz auf dem Diadem trägt u. (im Unterschied zu den Miniaturen [auch des Evangeliars von Sinope, vgl. ebd. Abb. 5. 8]) bartlos wiedergegeben ist. – Mit Darstellungen aus der Jugend Davids bis zur Hochzeit mit Michal wurden neun Silberteller aus Lambousa, Zypern, geschmückt (Toynbee/Painter nr. 68/76), die durch ihre Kontrollstempel in die Regierungszeit des Heraklius (610/41) datiert sind. In der Literatur scheint Übereinstimmung darüber zu bestehen, daß die Bilder auf Geschehnisse aus dem Leben dieses Kaisers anspielen u. daher eine allegorische Beziehung zwischen Heraklius u. dem atl. König u. Propheten intendiert ist. Umstritten ist, auf welche kriegerische Auseinandersetzung des Heraklius der Kampf Davids mit Goliath hinweist u. in welchen Lebensabschnitt des Heraklius die Herstellung der Platten datiert werden muß (zuletzt S. H. Wander, The Cyprus plates. The story of David and Goliath: MetrMusJourn 8 [1973] 89/104; M. v. Grunsven-Eygenraam, Heraclius and the David plates: BullAntBesch 48 [1973] 158/74; S. S. Alexander, Heraclius, Byzantine imperial ideology, and the David plates: Speculum 52 [1977] 217/37; ebd. 227f$_{54}$ Beispiele für Vergleiche zwischen David u. Herrschern in der frühchristl. Lit., anzufügen noch die Bezeichnung Constantins als ‚neuer David' in der Vita Petrus' des Iberers [40 Raabe]; M. L. Fobelli, Fonti e cronologia dei piatti argentei di Cipro con le storie di Davide: RivIstArch 6/7 [1983/84] 191/219).

B. Juristische Aspekte des Herrscherbildes. I. Die Stellvertreterfunktion. Daß man in der röm. Kaiserzeit u. Spätantike davon überzeugt war, daß das H. den Kaiser vertreten konnte, ist communis opinio der Forschung. Selbst dann, wenn man die Zerstörung von H. solcher Kaiser, die der damnatio memoriae verfallen waren, oder die Anklagen wegen crimen maiestatis bei Vergehen gegen H. (s. u.) nicht als unbestrittene Zeugnisse dieser Überzeugung ansähe, sind die bereits erwähnten Unterwerfungsakte besiegter Fürsten vor dem Bild des Kaisers (s. o. Sp. 971) deutliche Zeugnisse für eine solche Vorstellung. Dasselbe gilt auch für die von Tacitus erzählte Geschichte, man habe iJ. 69 im Lager den neuen Kaiser an die Stelle der gestürzten Statue seines Vorgängers gesetzt: in suggestu, in quo paulo ante aurea Galbae statua fuerat, medium inter signa Othonem vexillis circumdarent (Tac. hist. 1, 36; vgl. Niemeyer 20; weitere Beispiele A. Alföldi 70; vgl. auch o. Bd. 2, 308f). Doch sollte man nicht etwa statt von einer bildlichen oder symbolischen Stellvertretung des Kaisers durch das H. von einer ‚juristischen Stellvertretung im Sinne des Staatsrechtes' (Niemeyer 32; vgl. Kruse 10f), von einer ‚juristischen Gültigkeit dieser Identifizierung von Person u. Bild' (A. Alföldi 70f) oder von einer ‚besonderen Sinngebung' des H. sprechen, ‚die Person des Kaisers im Falle von Vertragsabschlüssen u. Vereidigungen vollgültig zu vertreten' (Wegner/Bracker/Real 13). Wie Rollin 120/32 gezeigt hat, gab es im römischen Recht keine juristische Stellvertretung durch eine Person u. noch weniger durch eine Sache. Die Argumentation Rollins scheint überzeugend; die Frage, wie sich das Fehlen der juristischen Stellvertreterfunktion des H. auf die Anklage wegen eines crimen maiestatis (ebd. 175/90) auswirkte, bleibt jedoch offen. Auch unter den christl. Kaisern blieb die Vorstellung, daß das H. den dargestellten Kaiser vertrete, ungebrochen. Methodius hob hervor, daß das Material des H. keinen Einfluß auf seinen Wert habe u. daher die Strafe für Mißachtung eines H. materialunabhängig sei; der Betreffende werde bestraft wie einer, der den Kaiser u. Herrn mißachtet habe (res. 2, 24 [GCS

Method. Ol. 379f], zitiert von Joh. Damasc. imag. 3, 138 [PTS 17, 200]; vgl. auch Joh. Chrys. paneg. Macc. frg.: PG 50, 627f; Joh. Damasc. imag. 3, 120 [193]; vgl. Setton 196f; Price 203). Da das H. den Herrscher ersetzen soll, bemüht dieser sich ja auch um Porträtähnlichkeit u. Ausstattung mit den entsprechenden Rangabzeichen (Greg. Nyss. hom. opif. 4 [PG 44, 136]; zitiert von Joh. Damasc. imag. 1, 49 [153]). Sehr deutlich ist die Stellvertreterfunktion des H. bei Athanasius in einer Joh. 14, 9/11 angeglichenen Stelle ausgesprochen: Wer dem Bild huldigt (προσκυνῶν), huldigt in ihm auch dem Kaiser (adv. Arian. or. 3, 5 [PG 26, 332]; vgl. die von Setton [199_{8f}. 205_{31}] angeführten Parallelen bei Basilius, Ambrosius u. späteren Autoren). Von Severianus v. Gabala (gest. nach 408: Altaner/Stuiber[8] 332) sei ein ausführliches Zitat gegeben: ‚Bedenke, wie viele Statthalter es auf der ganzen Erde gibt. Da nun der Kaiser nicht bei allen anwesend sein kann, muß das Bild des Kaisers in Gerichtshallen, auf Märkten, in Versammlungsräumen u. in Theatern vorhanden sein. An jedem Ort, an dem ein Statthalter tätig ist, muß es zugegen sein, damit die Amtshandlungen bestätigt werden. Denn der Kaiser kann, da er ein Mensch ist, nicht überall gegenwärtig sein‘ (creat. 6, 5 [PG 56, 489f]; vgl. Setton 196). Dieser Text ist, aus dem Kontext gelöst, als Beleg für die juristische Stellvertretung angeführt worden (Kruse 80; Niemeyer 22); doch ist das tertium comparationis bei Severianus lediglich eine erinnernde Stellvertretung: Das H. erinnert an den nicht anwesenden Herrscher wie der Paradiesesbaum an den nicht sichtbaren Gott. In einem weiteren Vergleich erwähnt Severianus nicht nur die Vertretung des Herrschers durch sein Bild, sondern betont auch, daß Beamte u. Bevölkerung das H. ebenso verehren (προσκυνοῦν) wie den Herrscher selbst (cruc. 4 [5, 898f Savile]; zitiert von Joh. Damasc. imag. 3, 123 [193]). Weitere Stellenangaben zum Thema Setton 196/211.

II. Das crimen maiestatis gegen das Herrscherbild. Wie die Erlasse im Codex Theodosianus erkennen lassen, wurde auch in der Spätantike mit Rechtsbestimmungen für den Schutz des Kaiserbildes gesorgt (15, 1, 44: Ausnahmeerlaubnis zum Versetzen bei Baumaßnahmen; 15, 7, 12: Verbot, Bilder von Schauspielern u. ähnlichen in die Nähe von H. zu stellen; zum crimen [laesae] maiestatis: Rollin 175/82). Schließlich begannen Aufruhr u. Widerstand gegen Kaiser nicht selten mit der Zerstörung von H. oder waren mit ihr verbunden (Kruse 14/8; spätantike Beispiele: Stichel 6f; Pekáry 140f). Auch Münzfälschung wurde nicht nur als crimen falsi geahndet, sondern auch als crimen maiestatis (Cod. Theod. 9, 21, 9. 22, 1. 23, 1. 38, 6; vgl. M. R. Alföldi 9 mit Anm. 3; Rollin 182/90).

III. Die damnatio memoriae. Für die Auslöschung des Andenkens, das negative Gegenstück zur Consecratio (grundlegend F. Vittinghoff, Der Staatsfeind in der röm. Kaiserzeit [1936]), waren in der Antike nur Formulierungen wie memoria damnata (oder ähnlich) in Gebrauch (D. Daube, Roman law. Linguistic, social and philosophical aspects [Edinburgh 1969] 51). Sie steht auch zum crimen maiestatis in einer gewissen Beziehung, da bei der überwiegenden Mehrzahl von (teilweise noch in der Spätantike) umgearbeiteten Kaiserporträts die Erstfassung einen Kaiser darstellte, dessen Andenken der damnatio verfallen war, so daß man über sein Bild gefahrlos verfügen konnte (H. Jucker, Julisch-claudische Kaiser- u. Prinzenporträts als ‚Palimpseste‘: JbInst 96 [1981] 236/316; M. Bergmann/P. Zanker, ‚Damnatio memoriae‘. Umgearbeitete Nero- u. Domitianporträts: ebd. 317/412; Blanck 108; J. Pollini, Damnatio memoriae in stone. Two portraits of Nero recut to Vespasian in American museums: AmJournArch 88 [1984] 547/55; Muscettola aO. [o. Sp. 983] bes. 48/51 [zur für Nerva umgearbeiteten Reiterstatue Domitians]). Hieraus wird auch der völlig andersartige Vorgang der Spolienverwendung am Konstantinsbogen mit Austausch der H. (s. o. Sp. 1005/7) deutlich, der zugleich in der Steigerung der Spolienverwendung gegenüber Diokletian (s. o. Sp. 1002) das Ausmaß der uneingeschränkten Macht Constantins I nach seinem Sieg über Maxentius ahnen läßt, vergleichbar etwa der Zerstörung der (von Christen u. Heiden benutzten) Grabanlagen auf dem vatikanischen Hügel (B. M. Apollonj-Ghetti/A. Ferrua/E. Josi/E. Kirschbaum, Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940–1949 [Città del Vat. 1951]). – Von Kaisern, die der damnatio verfielen, sind trotzdem vielfach H. erhalten geblieben, vgl. zB. die relativ große Anzahl der bekannten Porträts Domitians (G. Daltrop/U. Hausmann/M. Wegner, Die Flavier = Das röm. H. 2, 1 [1966] 30/42. 97/108). Während für die

ersten drei Jh. der Kaiserzeit eine Fülle von Bildzerstörungen infolge von damnatio memoriae nachzuweisen ist (einige Beispiele Pekáry 137f), lassen sich für die Spätantike nach denen des Maximianus Herculius (zB. in Luxor [Abb. 3; s. o. Sp. 999] u. vor dem Hadrianstempel in Ephesus [Stichel nr. 78]) nur wenige aufzählen. Dies dürfte vor allem mit der ohnehin geringeren Zahl erhaltener Denkmäler (s. o. Sp. 968f) zusammenhängen. Auch an den Inschriften läßt sich die zahlenmäßige Abnahme erkennen: zB. werden in der Liste bei Dessau (3, 1, 257/317) für Maximianus, Galerius u. Licinius noch zwanzig eradierte Inschriften aufgeführt, für Fausta, Crispus, Constans u. Iulianus nur noch acht. Bei kirchlichen Schriftstellern wird die Zerstörung von Bildern einzelner Kaiser (zB. Maximinus Daia: Eus. h. e. 9, 11; Greg. Naz. or. 4, 96 [SC 309, 240]) oder allgemein der ‚Tyrannen' noch bisweilen erwähnt (zB. Ambr. off. 1, 244 [PL 16, 102]; in Ps. 38, 27 [CSEL 64, 204]; Iob 3[4], 24 [CSEL 32, 2, 262]). Hieronymus erwähnt auch die Praxis, daß der Sieger aus der Statue des Tyrannen durch Austausch der Porträts seine eigene machte (in Hab. 3, 14 [PL 25, 1329]; vgl. Blanck 22).

C. Das Verhalten von Juden u. Christen gegenüber der Verwendung u. Verehrung von Herrscherbildern. I. Jüdische Quellen. Der Umlauf von römischen Münzen mit H. in Palästina ist nicht nur durch Grabungsfunde belegt, sondern wird auch im NT vorausgesetzt (Mt. 22, 20; Mc. 12, 13/7; Lc. 20, 20/6; vgl. o. Bd. 11, 1134). Daß die recht uneinheitliche Stellungnahme des Judentums in späthellenistischer u. römischer Zeit gegenüber figürlichen bildlichen Darstellungen sich auch auf H. auf römischen Feldzeichen u. auf Kultbilder in Tempeln bezog, wurde bereits dargelegt (A. Baumstark, Art. Bild I [jüdisch]: o. Bd. 2, 287/9; vgl. auch Clauss aO. [o. Sp. 1022] 1094; Pekáry 149f). Zu H. der herodianischen Dynastie s. D. Korol, Art. Herodes: o. Sp. 830/3.

II. Christliche Quellen. Aus der Zeit, in der die bei Plinius in ihrer existenziellen Bedeutung für die Christen ersichtliche Forderung des Opfers vor dem Kaiserbild drohte (J. Vogt, Art. Christenverfolgung I [historisch]: o. Bd. 2, 1170/2), sind verständlicherweise nur wenige u. natürlich negative Äußerungen christlicher Autoren erhalten. Minucius Felix nannte (in Anlehnung an Sap. 14, 12/21) H. der einfältigen Vorfahren als Stufe auf dem Wege der Entstehung von Göttern u. Götterbildern (Oct. 20, 5; von Pekáry 150 als Äußerung des Verständnisses für die Errichtung von H. mißverstanden; vgl. Funke aO. [o. Sp. 982] 802 zur Ablehnung des Herrscherkultes in Oct. 29, 5). Tertullian nahm als Beispiel dafür, daß Christen sich in ihrem Verhältnis zur Herrscherehrung trotz allen Gehorsams gegenüber der Staatsgewalt von idololatria freihalten, das Vorbild der Drei Jünglinge vor Nebukadnezar (idol. 15, 9 [CCL 2, 1116f]; ob mit den statuae et imagines frigidae in apol. 12, 7 [CCL 1, 110] neben Götterbildern auch H. gemeint sind, muß offen bleiben; zu den Drei Jünglingen vgl. o. Sp. 1035f). Auf Origenes geht eine Unterscheidung zurück, mit der man huldigende Verehrung von Anbetung, also kultischem Verhalten, abheben konnte. Bei der Interpretation von Ex. 20, 5 (LXX: οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσῃς) trennte er die Huldigung mit Proskynesis von der Latreia, Begriffe, die Rufinus in der lat. Übersetzung mit adorare u. colere wiedergab u. auf H. bezog (aliud est colere, aliud adorare: Rufin. Orig. in Ex. 8, 4 [GCS Orig. 6, 223]). Anzumerken ist hier allerdings, daß aus dieser Differenzierung keine Ausfluchtmöglichkeit für Christen in der Verfolgung abgeleitet wurde: utrumque ergo resecat sermo divinus, ut neque affectu colas neque specie adores (ebd.; vgl. auch Orig. exhort. mart. 33 [GCS Orig. 1, 28], wo die Christen mit den Drei Jünglingen verglichen u. zur Standhaftigkeit ermahnt werden). Procopius v. Gaza verdeutlichte diese Unterscheidung später noch weiter: colere schließt adorare ein, jedoch nicht umgekehrt (at qui adorat, non continuo et colit: in Ex. 20, 5 [PG 87, 1, 607f]; vgl. Setton 207/11, mit Behandlung der anonymen Consultationes Zacchaei et Apollonii; ebd. 205 die Parallelstellen bei Anastasius v. Ant. u. Joh. Damasc.). – Als im 4. Jh. die Herrscher, deren Bildern gehuldigt wurde, selbst Christen waren, stellte die adoratio des H. nach Aussage der erhaltenen Literatur wohl für die Mehrzahl der Bevölkerung kein Problem mehr dar. Ambrosius verwendete mehrfach in Vergleichen H. u. ihre Verehrung, u. zwar ohne Einschränkung oder Einwände, als sei diese ganz selbstverständlich. Zur Hervorhebung des Kopfes unter den übrigen Körperteilen verwies er auf H. in Form von Kaiserköpfen (ab hominibus adorantur: hex. 6, 57 [CSEL 32, 1, 248]). Er sprach von der Bekränzung oder Verachtung

des H., mit der man zugleich den Herrscher selbst ehre oder verächtlich mache, den das Bild darstellt (in Ps. 118 expos. 10, 25 [CSEL 62, 219]), u. er erwähnte den Bestand der Bilder guter Herrscher u. die Zerstörung der Bilder von Tyrannen (Iob 3[4], 24 [CSEL 32, 2, 262]). Die Vorwürfe Gregors v. Naz. gegen Kaiser Julianus (or. 4, 80f [SC 309, 202/4]) richten sich nicht gegen die Verehrung des H., sondern gegen den Versuch des Kaisers, H. mit Götterbildern zu mischen, damit letztere an der Verehrung teilhätten. In diesem Text werden verschiedene Bildzusammenhänge aufgezählt, in denen H. erscheinen können; mit νίκας ὑπὲρ κεφαλῆς στεφανούσας sind natürlich bekränzende Victorien gemeint (anders Pekáry 1 in Übers. nach BKV). Die einzige klare u. unmißverständliche Absage an jegliche Verehrung des H. unter spätantik-christlichen Kaisern hat Hieronymus formuliert (in Dan. 3, 18b [CCL 75A, 801f]). Er wendete die Nebukadnezarerzählung auf seine Gegenwart an: Siue ‚statuam' – ut Symmachus – siue ‚imaginem auream' – ut ceteri transtulerunt – si uoluerimus legere, cultores Dei eam adorare non debent. Ergo iudices et principes saeculi, qui imperatorum statuas adorant et imagines, hoc se facere intellegant, quod tres pueri facere nolentes placuerunt Deo. Im Schlußsatz der Passage lehnte Hieronymus eine Unterscheidung zwischen colere u. adorare ausdrücklich ab. Doch blieb diese Stellungnahme vereinzelt. Die vieldiskutierte Stelle bei Philostorgios (h. e. 2, 17 [GCS Philost. 28]; vgl. Vogt 351f; Dagron aO. [o. Sp. 982] 41f; H. Funke: o. Bd. 11, 711f) richtet sich, wenn nicht überhaupt erfunden, gegen göttliche Ehrungen für das Bild Constantins auf seinem Forum in Kpel (s. o. Sp. 982f); die von A. Alföldi (78_{2f}) in Zusammenhang mit der Hieronymusstelle genannten Zitate haben nichts mit einer Ablehnung der Verehrung des Herrschers oder H. zu tun. Gegenüber der von den christl. Kaisern in Fortsetzung u. Steigerung tetrarchischen Zeremoniells erwarteten Huldigung ihrer Person u. ihres Bildes hatte eine solche Ablehnung keine Chance. In einem auf H. bezüglichen Erlaß dJ. 425 (Cod. Theod. 15, 4, 1) wurde wohl lediglich übersteigerter Kultus untersagt; eine Interpretation der Bestimmung, daß die Feiern zur Aufstellung von H. sine adorationis ambitioso fastigio ablaufen sollten, als Einschränkung der üblichen Verehrung des H. (so A. Alföldi 78; Setton 211; Pekáry 128) scheint mE. dem abschließenden Passus zu widersprechen: excedens cultura hominum dignitatem superno numini reservetur. Vereinzelte Fälle der Zerstörung von H. bei Unruhen (zB. in *Antiochia iJ. 387: s. o. Sp. 972) hatten keine religiösen Gründe. (Grundlegend zum ganzen Abschnitt: Setton 196/212; vgl. auch J. R. Fears: o. Bd. 11, 1154.)

A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche (1970; Aufsätze von 1934/35). – M. R. ALFÖLDI, Die constantinische Goldprägung (1963). – J. C. ANDERSON, JR., The historical topography of the imperial fora (Bruxelles 1984). – G. BECATTI, La colonna coclide istoriata (Roma 1960). – P. C. BERGER, The insignia of the Notitia dignitatum (New York 1981). – M. BERGMANN, Studien zum röm. Porträt des 3. Jh. nC. (1977). – H. BLANCK, Wiederverwendung alter Statuen als Ehrendenkmäler bei Griechen u. Römern[2] (Roma 1969). – H. BRANDENBURG, Zur Deutung der Deckenbilder aus der Trierer Domgrabung: Boreas 8 (1985) 143/89. – R. BRILLIANT, Gesture and rank in Roman art (New Haven 1963). – G. BRUNS, Der Obelisk u. seine Basis auf dem Hippodrom zu Kpel (Istanbul 1935). – P. M. BRUUN, The Roman imperial coinage 7. Constantine and Licinius A.D. 313/337 (London 1966). – A. CALÓ LEVI, Barbarians on Roman imperial coins and sculpture (New York 1952). – R. CALZA, Iconografia Romana imperiale da Carausio a Giuliano (287/363 d. C.) (Roma 1972). – C. CAPRINO/A. M. COLINI/G. GATTI/M. PALOTTINO/P. ROMANELLI, La colonna di Marco Aurelio (ebd. 1955). – A. CARANDINI/A. RICCI/M. DE VOS, Filosofiana. The villa of Piazza Armerina (Palermo 1982). – J. G. DECKERS, Die Wandmalerei im Kaiserkultraum von Luxor: JbInst 94 (1979) 600/52. – F. W. DEICHMANN, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958); Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 1. Geschichte u. Monumente (1969); 2. Kommentar 1/2 (1974/76). – R. DELBRUECK, Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler (1929); Spätantike Kaiserporträts (1933); Antike Porphyrwerke (1932). – J. ENGEMANN, Akklamationsrichtung, Sieger- u. Besiegtenrichtung auf dem Galeriusbogen in Saloniki: JbAC 22 (1979) 150/60; Christianization of late antique art: The 17th intern. Byzantine congress. Major papers (Washington 1986) 83/115; Die religiöse Herrscherfunktion im Fünfsäulenmonument Diocletians in Rom u. in den Herrschermosaiken Justinians in Ravenna: FrühmittelalterlStud 18 (1984) 336/56. – K. FITTSCHEN, Die Krise des 3. Jh. nC. im Spiegel der Kunst: G. ALFÖLDI/F. SEIBT/A. TIMM (Hrsg.), Krisen in der Antike (1975) 133/44. – K. FITTSCHEN/P. ZANKER, Katalog der röm. Porträts in den Capi-

tolinischen Museen u. den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom 1. Kaiser u. Prinzenbildnisse (1985). – E. H. FRESHFIELD, Notes on a vellum album containing some original sketches of public buildings and monuments drawn by a German artist who visited Constantinople in 1574: Archaeologia 72 (1922) 87/104. – H. GABELMANN, Antike Audienz- u. Tribunalszenen (1984); Der Tribunaltypus der Consulardiptychen u. seine Vorstufen: Classica et Provincialia, Festschr. E. Diez (Graz 1978) 51/65. – W. GAUER, Zum Bildprogramm des Trajansbogens von Benevent: JbInst 89 (1974) 308/35; Untersuchungen zur Trajanssäule 1. Darstellungsprogramm u. künstlerischer Entwurf (1977). – A. GRABAR, L'empereur dans l'art byzantin (Paris 1936). – R. GRIGG, Portrait-bearing codicils in the illustrations of the Notitia dignitatum?: JournRomStud 69 (1979) 107/24. – T. HÖLSCHER, Die Anfänge röm. Repräsentationskunst: RömMitt 85 (1978) 315/57; Die Geschichtsauffassung der röm. Repräsentationskunst: JbInst 95 (1980) 265/321; Staatsdenkmal u. Publikum (1984). – CH. IHM, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. (1960). – H. KÄHLER, Das Fünfsäulendenkmal für die Tetrarchen auf dem Forum Romanum (1964); Art. Triumphbogen: PW 7A, 1 (1939) 373/493. – J. P. C. KENT/B. OVERBECK/A. U. STYLOW, Die röm. Münze (1973). – G. KOEPPEL, Die historischen Reliefs der röm. Kaiserzeit 1: BonnJbb 183 (1983) 61/144; 2: ebd. 184 (1984) 1/65; 3: ebd. 185 (1985) 145/213; The grand pictorial tradition of Roman historical representation during the early empire: ANRW 2, 12, 1 (1982) 507/35. – F. KOLB, Diocletian u. die erste Tetrarchie (1987). – J. KOLLWITZ, Oström. Plastik der theodosianischen Zeit (1941). – TH. KRAUS, Platz u. Denkmal: RömMitt 81 (1974) 115/30. – H. KRUSE, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildnisses im röm. Reiche (1934). – E. KÜNZL, Zwei silberne Tetrarchenporträts im RGZM u. die röm. Kaiserbildnisse aus Gold u. Silber: JbRGZMusMainz 30 (1983) 381/402. – G. LAHUSEN, Untersuchungen zur Ehrenstatue in Rom. Literarische u. epigraphische Zeugnisse (Roma 1983). – H. P. LAUBSCHER, Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki (1975). – H. P. L'ORANGE, Ein tetrarchisches Ehrendenkmal auf dem Forum Romanum: RömMitt 53 (1938) 1/34. – H. P. L'ORANGE/A. V. GERKAN, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens (1939). – H. P. L'ORANGE/R. UNGER/M. WEGNER, Das spätantike H. von Diokletian bis zu den Konstantin-Söhnen 284–361 nC. = Das röm. H. 3, 4 (1984). – S. MACCORMACK, Art and ceremony in late antiquity (Berkeley 1981); Change and continuity in late antiquity. The ceremony of adventus: Historia 21 (1972) 721/52. – C. MANGO, Le développement urbain de Constantinople (IVe–VIIe siècles) (Paris 1985); Constantinopolitana: JbInst 80 (1965) 305/36. – J. MEISCHNER, Die Porträtkunst der ersten u. zweiten Tetrarchie bis zur Alleinherrschaft Konstantins. 293 bis 324 nC.: ArchAnz 1986, 223/50. – H. MIELSCH, Zur stadtröm. Malerei des 4. Jh. nC.: RömMitt 85 (1978) 151/207. – W. MÜLLER-WIENER, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls (1977). – E. NASH, Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom 1/2 (1961/62). – R. NAUMANN, Neue Beobachtungen am Theodosiusbogen u. Forum Tauri in Istanbul: IstMitt 26 (1976) 117/41. – H. G. NIEMEYER, Studien zur statuarischen Darstellung der röm. Kaiser (1968). – M. PALLOTTINO, Art. Arco onorario e trionfale: EncArteAnt 1 (1958) 588/99. – TH. PEKÁRY, Das röm. Kaiserbildnis in Staat, Kult u. Gesellschaft, dargestellt anhand der Schriftquellen = Das röm. H. 3, 5 (1985). – S. R. F. PRICE, Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor (Cambridge 1984). – J. P. ROLLIN, Untersuchungen zu Rechtsfragen röm. Bildnisse (1979). – J. RUYSSCHAERT, Essai d'interprétation synthétique de l'arc de Constantin: RendicPontAcc 35 (1962/63 [1963]) 79/100. – S. SANDE, Some new fragments from the column of Theodosius: ActArchArtHist, Ser. altera 1 (1981) 1/78. – W. SCHINDLER, Röm. Kaiser (1985). – B. SCHNEIDER, Studien zu den kleinformatigen Kaiserporträts von den Anfängen der Kaiserzeit bis ins 3. Jh., Diss. München (1976). – W. N. SCHUMACHER, Hirt u. ‚Guter Hirt' = RömQS Suppl. 34 (1977). – I. SCOTT RYBERG, Rites of the state religion in Roman art (Roma 1955); Panel reliefs of Marcus Aurelius (New York 1967). – K. M. SETTON, Christian attitude towards the emperor in the 4th cent. (New York 1941). – H.-G. SEVERIN, Zur Portraitplastik des 5. Jh. nC. = MiscellByzantMonac 13 (1972). – R. R. R. SMITH, Roman portraits. Honours, empresses, and late emperors: JournRomStud 75 (1985) 209/21. – Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt (1983/84). – R. H. W. STICHEL, Die röm. Kaiserstatue am Ausgang der Antike. Untersuchungen zum plastischen Kaiserporträt seit Valentinian I (364–375 nC.) (Roma 1982). – W. v. SYDOW, Zur Kunstgeschichte des spätantiken Porträts im 4. Jh. nC. (1969). – J. M. C. TOYNBEE/K. S. PAINTER, Silver picture plates of late antiquity. A.D. 300 to 700: Archaeologia 108 (1986) 15/65. – K. VIERNEISEL/P. ZANKER (Hrsg.), Die Bildnisse des Augustus, Ausst.-Kat. München (1979). – L. VOGEL, The column of Antoninus Pius (Cambridge, Mass. 1973). – J. VOGT, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 306/79. – W. F. VOLBACH, Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen MA[3] (1976). – W. WEBER, Constantinische Deckengemälde aus dem röm. Palast unter dem Trierer Dom = Museumsführer des Bischöfl. Museums

Trier 1² (1986). – M. Wegner/J. Bracker/W. Real, Gordianus III bis Carinus = Das röm. H. 3, 3 (1979). – M. B. Wiggers/M. Wegner, Caracalla, Geta, Plautilla, Macrinus bis Balbinus = ebd. 3, 1 (1971). – P. Zanker, Forum Augustum. Das Bildprogramm (oJ. [1969]); Das Trajansforum in Rom: ArchAnz 1970, 499/544.

Josef Engemann.

Herrscherkult.

A. Geschichtlicher Überblick. H. ist eng definiert die Praxis, lebenden oder toten Herrschern Opfer oder andere Formen kultischer Verehrung zuteil werden zu lassen. Er stellt eine der besonders kennzeichnenden u. folgenreichen Entwicklungen im griech.-röm. Polytheismus nachklassischer Zeit dar. – Dieser Artikel behandelt im wesentlichen die tatsächliche kultische Verehrung eines Herrschers. Dabei werden andere Aspekte, zB. das *Herrscherbild, literarische u. künstlerische Vergleiche (die nicht mit einem Kult zusammenhängen) zwischen dem Herrscher u. den Göttern sowie das Konzept vom göttlichen Auserwähltsein des Herrschers (s. Fears, Gottesgnadentum), außer acht gelassen.

I. Alter Orient u. Ägypten. Weder die Anfänge noch die Ausprägungen des H. der griech.-röm. Welt wurden von den gänzlich verschiedenen Traditionen *Ägyptens u. Mesopotamiens beeinflußt (Nilsson, Rel.³ 2, 136). Tatsächlich gewann die Herrscherverehrung in Griechenland u. Rom in einem Maße an Bedeutung, wie es in den frühen Hochkulturen des Nahen Ostens u. Ägyptens niemals der Fall war. Während der langen Geschichte des Orients, von den frühesten Dynastien in Sumer bis zur achämenidischen Periode, wurde die politische Ordnung dadurch gerechtfertigt, daß der Herrscher als ein Sterblicher angesehen wurde, der den Göttern als der von ihnen auserwählte Stellvertreter auf Erden diente (Fears, Gottesgnadentum 1107/14). Die ganz andere Vorstellung, einen Herrscher als Gott zu betrachten, war dagegen zu keiner Zeit in der politischen Konzeption der Reiche Mesopotamiens von größerer Bedeutung; kultische Verehrung von Herrschern war ein sporadisch auftretendes u. kurzlebiges Phänomen, fast ganz beschränkt auf die Zeit von Narâm-Sîn v. Akkad bis zur neusumerischen u. frühbabyl. Periode (ca. 2230/1900 vC.; W. Schottroff, Art. Gottmensch I: o. Bd. 12, 172/8). Im Gegensatz zu Mesopotamien war die Vorstellung vom Herrscher als göttlichem Wesen grundlegend für die politische Mythologie des pharaonischen Ägypten. Nur sehr wenige Pharaonen genossen jedoch tatsächlich kultische Verehrung, sei es zu ihren Lebzeiten oder nach ihrem Tod. Solche Kulte blieben als Antwort auf bestimmte königliche Wohltätigkeitsakte eher lokale Erscheinungen. Gegen Ende des Neuen Reiches, vor allem unter Ramses II (ca. 1290/1224 vC.), trat die kultische Verehrung lebender Herrscher für eine gewisse Zeit in den Vordergrund. Im Rahmen dieser Kulthandlungen legte man besonderen Wert auf die Verehrung von Statuen des Pharao, die offenbar als selbständige göttliche Wesenheiten angesehen wurden; sie genossen wie die Person des Königs Verehrung aus eigenem Rechtsanspruch (H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 760/2; Fears, Gottesgnadentum 1106/14; Schottroff aO. 179/99).

II. Griechenland. a. Allgemeines. Der H. entstand in Griechenland im Zusammenhang mit den dortigen Vorstellungen von Kult u. Göttlichkeit. Er reflektiert damit ein Konzept, das für das religiöse Gedankengut des griech. Polytheismus grundlegend war. Göttlichkeit setzte für die Griechen eine Macht voraus, die fähig war, ihrer Kultgemeinde

übernatürliche Wohltaten zu erweisen. Als Polytheist war der Grieche zu allen Zeiten bereit, eine neue Offenbarung göttlicher Macht anzuerkennen. Darüber hinaus neigte er dazu, diese neue Einsicht in einer bestimmten Form festzuhalten, u. zwar durch begriffliche Erfassung, Benennung u. Einführung einer kultischen Verehrung der Gottheit, die durch solche Offenbarungen übernatürlicher Macht sichtbar geworden war. Das Pantheon einer griech. Stadt ließ sich somit unbegrenzt erweitern; es konnte daher ein breites Spektrum göttlicher Wesenheiten umfassen, von großen panhellenischen Göttern wie Zeus u. *Apollon bis zu Hain- u. Quellgottheiten mit nur lokal begrenzter Verehrung (Nilsson, Rel.[3] 1, 386).

b. Heroenkult. Heroenkulte liefern besonders signifikante Beispiele für räumlich eng begrenzte göttliche Wesen. Ein *Heros stellt die ganz spezielle Form eines Schutzpatrons dar, der unter gewissen Umständen oder zu einem bestimmten Zweck angerufen werden konnte, u. zwar in Fällen, in denen man eine Erfüllung seines Wunsches nicht ausreichend durch einen der großen, traditionellen Götter gewährleistet sah. Eine derartige Verehrung erwuchs häufig aus Volksfrömmigkeit u. Patriotismus, wobei bestimmte Heroenkulte oft nur auf eine Stadt beschränkt waren. Sie basierten auf einer weitverbreiteten Vorstellung von einem wundertätigen, zeitlich wie räumlich festgelegten Eingreifen göttlicher Macht durch Vermittlung der Heroen (ebd. 715/9; K. Kerényi, Die Heroen der Griechen [Zürich 1958]; Burkert 203/15; T. Price Hadzisteliou, Hero cult in the age of Homer and earlier: Artouros, Festschr. B. Knox [Berlin 1979] 219/28). Fernerhin, u. dies ist von großer Bedeutung, konnte solche kultische Verehrung historischen Personen zuteil werden (Farnell 361/72). Um die Mitte des 5. Jh. wurden Stadtgründern postum die Ehren des Heroenkultes gewohnheitsmäßig zuerkannt (Herodt. 6, 38; T. J. Cornell, Art. Gründer: o. Bd. 12, 1139/45). Er wurde auch für jene eingeführt, deren Taten ihren Mitbürgern Nutzen gebracht hatten, wie für die Griechen, die bei Platää starben (Thuc. 3, 58; Plut. vit. Arist. 21), oder die zwei tapfersten Spartaner, die bei den Thermopylen fielen (Paus. 3, 12, 9). Auch ein auswärtiger Wohltäter konnte auf diese Weise geehrt werden; so genoß der Spartaner Brasidas in Amphipolis postum kultische Verehrung (Thuc. 5, 11). Sie konnte auch jemandem zuteil werden, der (wie der Athlet Kleomedes v. Astypalaia) eine furchterregende u. verderbenbringende Kraft besaß. Wie im Fall des Kleomedes sind solche Kultehren häufig von Delphi genehmigt worden (Paus. 6, 9, 7). Einen so geehrten Heros sah man als göttliches Wesen an, von niedrigerem Rang als die Götter des Olymp; verehrt wurde er in rituellen Handlungen, die sich von denen des Kults olympischer Gottheiten unterschieden. Ein Heros ist ein Verstorbener, u. seine kultische Verehrung ähnelt daher dem Totenkult bzw. dem Kult chthonischer Gottheiten (Nock 2, 576/82. 593/7; Burkert 205f).

c. Vergöttlichung Sterblicher. Im archaischen u. frühklass. Griechenland gab es demnach Vorläufer für eine postume Verehrung besonders hervorragender Sterblicher. Die Heroisierung historischer Personen im 6. u. 5. Jh. vC. lieferte den unmittelbaren Hintergrund für das Auftreten des H. aE. des Peloponnesischen Krieges (Habicht, Gottmenschentum 200/5). Der Übergang von postumen Heroenehrungen zur Erhebung eines Sterblichen zum Theos bereits zu Lebzeiten wurde im 5. Jh. sowohl durch geistige Entwicklungen als auch von gewissen Tendenzen im Bereich volkstümlichen Denkens begünstigt. In der Theorie u. Kultpraxis pflegte man zwischen Heros u. Theos zu unterscheiden. Jedoch liefert *Herakles ein bemerkenswertes Beispiel eines Heros, der sowohl in der allgemeinen Vorstellung als auch in Kulthandlungen den Rang eines Gottes erhalten hatte (Farnell 95/174; Burkert 208/11; H. Shapiro, Heros Theos. The death and apotheosis of Herakles: ClassWorld 77 [1983] 7/18; Versnel 145/8). Perikles konnte in seiner Rede vJ. 434/33 jene Athener, die in der Schlacht bei Samos gefallen waren, mit Göttern, nicht mit Heroen vergleichen: Sie seien ,unsterblich wie Götter geworden. Denn wir sehen die Götter selbst nicht; wir schreiben ihnen die Unsterblichkeit nur infolge der ihnen erwiesenen Ehren u. der uns gewährten Wohltaten zu. Mit ähnlichen Eigenschaften sind die ausgezeichnet, die für ihr Land sterben' (Plut. vit. Per. 8). Diese Worte des Perikles lassen auf den weitverbreiteten Glauben schließen, daß Sterbliche durch wohltätige u. besonders vortreffliche Taten Göttlichkeit erreichen konnten; andererseits waren Sterbliche in der Lage, in Anerkennung einer solchen Tat einen Mitmenschen durch Ehrungen, die

einem Gott gebührten, zu divinisieren. Der nächste Schritt war dann, solche Ehren dem Wohltäter bereits zu Lebzeiten zukommen zu lassen. Das geschah während der geistigen u. politischen Krise der letzten Jahre des 5. Jh. (E. Levy, Athènes devant la défaite de 404 [Paris 1976]; Burkert 304/21) in einer Atmosphäre kultureller u. religiöser Veränderung; sie ist gekennzeichnet zB. von den Bakchen des Euripides mit ihrer dramatischen Strafandrohung gegen alle, die sich weigerten zu glauben, daß ein Gott unter den Menschen in sterblicher Gestalt erscheinen könne (für den Heros-König als Mittler zwischen Göttern u. Menschen bei Sophokles s. C. Segal, Tragedy and civilization. An interpretation of Sophocles [Cambridge, Mass. 1981] 43/59).

1. Lysander. Ort u. Zeitpunkt der grundlegenden Neuerung im griech. Kult, der Verehrung eines Sterblichen als Gott bereits zu seinen Lebzeiten, waren den Griechen bewußt. Duris v. Samos zB. stellte uneingeschränkt fest, daß der spartanische General Lysander ‚der erste Grieche war, dem die Städte Altäre errichteten, Kultopfer darbrachten, u. den man durch das Singen von Hymnen in einer Form ehrte, die eigentlich einem Gott angemessen ist' (Plut. vit. Lysand. 18 = FGrHist 76 F 71). Die Worte, die Duris wählte, um das Kultopfer (θυσία) u. den *Hymnus (παιάν) zu beschreiben, weisen ausdrücklich darauf hin, daß Lysander als Gott verehrt wurde u. nicht etwa als eine Art niedrigere Gottheit, wie etwa ein Heros. Das zeigt auch Duris' Bericht, demzufolge die Samier das Fest der *Hera, Heraia, zu Ehren von Lysander in Lysandreia umbenannt hatten. Plutarch, unsere Quelle für dieses Zitat aus den (verlorengegangenen) Historien des Duris, zweifelte nicht an der Stichhaltigkeit dieser Aussage. Die in neuerer Zeit geäußerten Bedenken (zB. Badian 33/8; Fishwick, Cult 1, 1, 7) sollten sich aufgrund einer iJ. 1964 im Heraion auf Samos entdeckten Inschrift ausräumen lassen. Mit ausdrücklichem Bezug auf die Lysandreia bestätigt sie ein wesentliches Detail im Bericht des Duris (dazu Habicht, Gottmenschentum 243f). – Die Vergöttlichung Lysanders ist also eine Tatsache (so ebd. 3/7; Fears, Response 25f; Fredricksmeyer, Background 151/3; Walbank 372f). Sie hängt zusammen mit der Welle von Dankbarkeit, die sich nach der athenischen Niederlage von Aigospotamoi (iJ. 405) u. der damit verbundenen Wiederherstellung der Freiheit für die Städte entlud, die sich unter athenischer Herrschaft befunden hatten (Xen. hist. Gr. 2, 3, 8). Speziell in Samos kehrten die Mitglieder der Oligarchie unter dem Schutz Lysanders nach vielen Jahren des Exils nach Hause zurück (ebd. 2, 3, 6); sie können es auch gewesen sein, die die göttlichen Ehrungen für den Spartaner einführten (Fredricksmeyer, Background 152). Dieses erste Beispiel eines H. in der griech. Welt birgt bereits die charakteristischen Merkmale dieses Phänomens im Frühhellenismus in sich. 1) sind Kult, Ritual u. geistiger Rahmen vollständig griechisch. Es fehlt jeder Beweis, daß ägyptische oder nahöstliche Vorstellungen von Königtum bzw. von dessen Verehrungsformen eingewirkt haben. 2) geben Kult u. Ritual (Habicht, Gottmenschentum 133/59; Price, Rituals 222f) keinen Hinweis darauf, daß die Person, die auf solche Art verehrt wurde, sich von dem unterschied, was man heute als ‚richtigen Gott' ansehen würde. 3) wurde Lysander nicht aufgrund seines Amtes zum Gott erhoben, sondern dank der erwiesenen Wohltaten (Plut. vit. Lysand. 18). Kultische Verehrung war eine Form von Ehrerbietung, die man gewährte, in Anerkennung der Macht Lysanders, seinen Freunden konkrete u. besondere Unterstützung zukommen zu lassen bzw. seine Feinde in großem Umfang zu schädigen, d. h. einen Verbannten nach Hause zurückzuschicken u. die Führer der Gruppen, die Lysander u. Sparta Widerstand geleistet hatten, hinrichten zu lassen. Schließlich deutet nichts darauf hin, daß Lysander die Verehrung seiner Person erzwungen hätte. Im Gegenteil, die kultischen Ehren wurden ihm von den Städten freiwillig gewährt (ebd.). Aber gerade, daß Lysander solche Ehrungen zuließ bzw. annahm, wurde als Hybris angesehen. Plutarch erzählt die Geschichte von Lysanders Vergöttlichung im Zusammenhang mit anderen tyrannischen Exzessen des Spartaners u. zeichnet damit ein Bild von Arroganz u. gesetzloser Gewalttätigkeit, Wesenszüge, die zur Entmachtung Lysanders führten (ebd.; *Hochmut).

2. Beispiele im 4. Jh. vC. Das schmähliche Ende von Lysanders Karriere konnte gut die Ansicht untermauern, die Annahme kultischer Ehrungen sei ein Akt von Unmäßigkeit u. Arroganz, der leicht göttliche Bestrafung heraufbeschwören könne. Dies mag erklären, warum der Lysanderkult ohne unmittelbare Nachfolge blieb. Erst nach zwei Generationen

stoßen wir wieder auf einen gut bezeugten Fall kultischer Ehrungen eines politischen Führers zu seinen Lebzeiten. Im J. 356 vC. erhoben die Bürger von Syrakus Dion zum Heros, da er sein Vaterland gerettet u. ihm großen Nutzen gebracht hatte (Diod. Sic. 16, 20; Fears, Response 26f). Die Versuche, eindeutige Hinweise dafür zu finden, daß Philipp II v. Makedonien entweder heroische oder göttliche Ehren bereits zu Lebzeiten zuteil wurden, sind wenig überzeugend (Fredricksmeyer, Honors; A. M. Giallombardo Prestianni, Φιλιππικά I. Sul culto di Filippo II di Macedonia: SiculGymn 28 [1975] 1/57). Erst als Reaktion auf den Werdegang *Alexanders d. Gr. entwickelte sich die Herrscherverehrung zu einem zentralen Bestandteil des kulturellen u. politischen Systems der griech. Welt. Das 4. Jh. war geistig darauf vorbereitet, Ideen zu akzeptieren, die für die Inhalte der Herrscherverehrung von Belang waren: So beschrieb Plato (resp. 7, 540a/c) ein ideales Gemeinwesen, in dem gütige Herrscher ihr Auge auf den Himmel gerichtet halten u. den Staat nach einem von Gott festgelegten Modell regieren. Für diese Dienste werden die Herrscher nach ihrem Tod als Götter verehrt. Aristoteles verwies auf die unter seinen Zeitgenossen gängige Ansicht, daß Menschen durch eine überragende ἀρετή Götter würden (eth. Nic. 7, 1, 1145a 15/30). Es war eine Vorstellung, die Aristoteles' Schüler Alexander durchaus vertraut war: In Alexanders späteren Lebensjahren geprägte Dekadrachmen stellen den Sieg über Poros als eine Tat von außerordentlicher ἀρετή dar u. Alexander als den göttlich gesegneten irdischen Statthalter des Zeus, der die Welt nach einem von Gott festgelegten Plan regiert (Fears, Theology 766/9 Taf. 1, 3). Die Symbolik dieser Münzbilder läßt Alexander nicht unmittelbar als Gott erscheinen, aber ähnlich dem Gemälde des Apelles, das Alexander mit dem Donnerkeil darstellte (Plin. n. h. 35, 92), legt sie doch nahe, daß ihn wegen seiner ἀρετή Unsterblichkeit nach dem Tod erwartet. Bildnisse von Lysippos geben Alexander wieder, wie er gen Himmel schaut (P. Moreno, Vita e arte di Lisippo [Milano 1987] 295 s. v.), u. knüpfen so bewußt an das Bild des Herrschers in Platos Staat u. die dortige Verheißung göttlicher Ehren an (resp. 7, 540bc). Da man sich aufgrund der enormen Leistungen Alexanders eine derartige Vorstellung allgemein aneignete, rechnete man auch eher damit, daß er ein göttliches Wesen sei. Doch obwohl viel in der modernen Forschung darüber geschrieben worden ist (vgl. zB. Cerfaux/Tondriau 30/5. 125/43; Habicht, Gottmenschentum 17/25. 245f; Badian; Fishwick, Cult 1, 1, 8/10), erlaubt uns nichts anzunehmen, daß Alexander zu seinen Lebzeiten kultische Ehrungen gefordert hätte oder ihm solche gewährt worden wären. Gewiß ist er in einer Art u. Weise geehrt worden, die spätere Kritiker gewöhnlichen Sterblichen gegenüber für unangemessen hielten (Plut. Is. et Os. 24, 360D). Jedoch setzt der H. voraus, daß dem Herrscher tatsächlich ein Opfer dargebracht wird (Habicht, Gottmenschentum 138). Nach dieser engen Definition gibt es kein Zeugnis, das unbestreitbar besagt, daß Kulte für Alexander bereits zu dessen Lebzeiten eingeführt worden sind (Hinweise gesammelt ebd. 17/36. 245/52).

3. Die Entwicklung unter den Diadochen. Nach Alexanders Tod begriffen seine makedonischen Generäle, daß ein Kult zu Ehren Alexanders eine entscheidende Stütze für ihre politische Legitimität brächte. So wurde er als Schutzgottheit für Eumenes, Lysimachos, Seleukos u. Ptolemaios angesehen; richtig angerufen, verlieh er die charismatische Gabe des Sieges u. die daraus resultierende Macht des Königtums (Fears, Theology 769f). Ptolemaios überführte Alexanders Leichnam nach Ägypten. Schließlich wurde dieser in Alexandria bestattet, wo er seinen eigenen Tempel besaß u. wie Apollon oder Dionysos angebetet wurde (Nilsson, Rel.[3] 2, 155; Fraser 1, 215/9). Manche glaubten, Ptolemaios sei von den Göttern gesegnet, weil er Alexander solche Huldigungen zukommen ließ (Diod. Sic. 18, 28); darüber hinaus spielte der Alexanderkult eine Rolle bei der Sanktionierung eines Königtums, dem alle nationalen u. rechtlichen Legitimitätsansprüche fehlten. – Der Alexanderkult unter den Diadochen kann als Prototyp einer Haupterscheinungsform des H. in der antiken Welt gelten, der postumen kultischen Verehrung charismatischer Führer. Mit übernatürlichen Gaben ausgestattet, hatte solch ein Herrscher zu Lebzeiten große Taten vollbracht u. seinen Mitmenschen beachtliche Unterstützung zuteil werden lassen. Beides sicherte ihm Unsterblichkeit. Von den Göttern in den Himmel aufgenommen, fuhr er fort, der Kultgemeinde, die ihm als ‚Unsterblichem' göttliche Ehren zukommen ließ, Wohltaten zu gewähren (Fears, Theology

769f). – Bald nach dem Tod Ptolemaios' I iJ. 283 vC. erhob Ptolemaios II seinen Vater zum Gott u. begründete damit einen dynastischen Kult, der so lange bestand, wie die Ptolemäer Ägypten regierten (Fraser 1, 213/46). Ein ähnlicher dynastischer Kult bildete ein Hauptmerkmal der offiziellen Staatsreligion im Seleukidenreich u. in Pergamon. Bereits unter Ptolemaios II (285/46 vC.) schloß dieser Kult in Ägypten regelmäßig auch den lebenden Herrscher ein (ebd. 217/9). Einem Dokument vJ. 193 vC. zufolge waren der regierende seleukidische König sowie Mitglieder der königlichen Familie in gleicher Weise wie deren königliche Vorfahren in einen dynastischen Kult einbezogen (Ditt. Or. 1 nr. 224; Bickermann, Institutions 236/57). Unter den Attaliden erhielten dagegen nur verstorbene Herrscher Verehrung in dynastischem Kult (Ditt. Or. 1 nr. 308. 338f), während er im Königreich Makedonien unterblieb (Cerfaux/Tondriau 171f. 247/54; Price, Rituals 26f; E. Hansen, The Attalids of Pergamum[2] [Ithaca 1971] 453/70; Walbank 377/80; Fishwick, Cult 1, 1, 11/20). – Die Zeit der Diadochen trug nicht weniger grundlegend zur Ausformung eines anderen Hauptmerkmals von H. in der antiken Welt bei, der städtischen Kulte zu Ehren lebender Herrscher. Anders als die dynastischen Kulte wurden sie nicht auf Betreiben des Herrschers abgehalten. Als autonome Gebilde mit eigenen, oft voneinander verschiedenen städtischen Kulten u. religiösen Kalendern gewährten statt dessen bestimmte Städte von sich aus einem Herrscher auf einen besonderen Wohltätigkeitsakt hin die Ehre, zusammen mit anderen Ortsgottheiten angebetet zu werden. Damit gedachten sie nicht nur der betreffenden wohltätigen Handlung, sondern ergriffen auch Maßnahmen, die eine fortdauernde Beziehung zwischen ihnen u. dem neuen Gott sicherstellten (ebd. 11; Price, Rituals 23/40). So bezeugt das früheste Dokument, eine Inschrift vJ. 311 vC., die Einrichtung eines Kultes für Antigonos durch die Bürger von Skepsis in Anerkennung der von ihm gewährten Unterstützung (Ditt. Or. 1 nr. 6). Solche kultischen Ehrungen entwickelten sich zu einem typischen Merkmal in der Beziehung zwischen hellenistischen Königen u. Städten: Jeder der Diadochen, sowohl Antigonos u. sein Sohn Demetrios als auch Ptolemaios, Lysimachos u. Seleukos, empfingen sie. Unter ihren Nachfolgern wurde diese Praxis fortgeführt (das reiche epigraphische Material bei Habicht, Gottmenschentum 37/126. 255/62). Wenn die Bürger einer Stadt einen König kultisch verehrten, erkannten sie damit keineswegs auch die Hoheitsgewalt dieses Herrschers über ihre Stadt an. Als zB. Rhodos einen Kult für Ptolemaios I einführte, geschah dies, um ihm für seine Hilfe während der Belagerung durch Demetrios (Diod. Sic. 20, 88. 98f) zu danken. Die religiöse Bedeutung einer Aufnahme des Ptolemaios in das Pantheon von Rhodos reichte aus, um dafür vom Orakel des Zeus-Ammon eine Befürwortung zu erwirken. Politisch von Belang war hingegen bloß die Versicherung des besonderen Wohlwollens einer unabhängigen Stadt gegenüber einem wohltätigen Individuum (ebd. 20, 100). – Der hellenist. H. war ein dynamisches religiöses Phänomen u. eine bedeutende Neuerung im religiösen Leben griechischer Städte. Mit ihm wurden neue göttliche Gestalten in den Staatskult eingeführt u. dadurch wiederum Neuerungen angeregt, wie der Kult des Demos in Athen u. Rhodos (Nilsson, Rel.[3] 2, 144f). In Kunst u. Literatur des 5. Jh. vC. war es zwar bereits üblich gewesen, die Gemeinschaft der Bürger als δῆμος zu personifizieren (F. Hamdorf, Griech. Kultpersonifikationen der vorhellenist. Zeit [1964] 30f. 93f); jedoch kommt eine tatsächliche kultische Verehrung erst im Hellenismus vor (Fears, Demos 281). Das Entstehen der verschiedenen Stadtkulte sowie die Verehrung der Tyche einzelner Städte waren ein Nebenprodukt des H.; sie entwickelten sich aus dem Bedürfnis heraus, neben dem H., der als politisches Konzept die Monarchie versinnbildlichte, ein Äquivalent für den autonomen Stadtstaat zu schaffen (ebd. 274/86). Der H. entwickelte sich darüber hinaus zu einem Bestandteil des Hellenismus schlechthin; er hinterließ Spuren sowohl bei hellenisierten Monarchen, wie Nikomedes II v. Bithynien (IG[2] 3172) u. Antiochos v. Kommagene (H. Waldmann, Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithridates I Kallinikos u. seinem Sohne Antiochos I [Leiden 1973]), als auch in Rom, das seit der frühen Republik religiösen Einflüssen aus Griechenland offenstand.

III. Rom. a. Republikanische Zeit. Der H. war eine feststehende, akzeptierte u. wichtige Einrichtung in Religion u. Politik der hellenist. Welt zu dem Zeitpunkt, als die Römer begannen, in den Ostmittelmeerraum vorzudringen (Price, Rituals 23/5; Fishwick, Cult 1,

1, 46/51). Da es die Macht zur Gewährung besonderer Wohltätigkeiten war, die zum H. führte, ist es nur verständlich, daß die Griechen auf die röm. Demonstration solcher Macht mit der Einrichtung neuer Kulte reagierten. Sowohl einzelne Römer, wie T. Flamininus in Chalkis u. M. Aquilius in Pergamon (Cerfaux/Tondriau 279. 281), als auch Gemeinschaftspersonifikationen, wie der Demos des röm. Volkes u. die Dea Roma, wurden im 2. Jh. vC. in griechischen Städten Gegenstand kultischer Verehrung (R. Mellor, Thea Rome. The worship of the goddess Roma in the Greek world [Göttingen 1975]; M. Errington, Thea Rome u. röm. Einfluß südlich des Mäanders im 2. Jh. vC.: Chiron 17 [1987] 97/118). Im 1. Jh. vC. war es ganz selbstverständlich geworden, daß griechische Städte römische Provinzstatthalter mit Kulten ehrten. Dies geschah immer auf einen vom Statthalter gewährten Wohltätigkeitsakt hin; dem jeweiligen Prokonsul stand es frei, solche Verehrung anzunehmen, wie im Falle von Q. Mucius Scaevola u. Servilius Isauricus in der Provinz Asia (Cerfaux/Tondriau 281), oder sie höflich abzulehnen, wie es Cicero in Kilikien tat (ad Quint. fratr. 1, 1, 26; Att. 5, 21, 7). Diese schon länger bestehende Tradition lieferte den Rahmen für Ehrungen der großen charismatischen Feldherren der späten Republik, wie Sulla, Pompeius u. Caesar (Cerfaux/Tondriau 278/83; Classen; Bowersock, Augustus 150f; Price, Rituals 42_{86}; Walbank 382). – Eine derartige kultische Verehrung römischer Statthalter u. Feldherren erfolgte nur in der jeweiligen griech. Stadt, die diese zu Göttern erhoben hatte. Sie hatte überhaupt keine Bedeutung für den röm. Staatskult. Der traditionellen röm. Religion war der H. fremd (Classen; Schilling, Déification; Jaczynowska, Genesi; Fishwick, Cult 1, 1, 51/5). Er wurde aus der griech. Welt eingeführt. Roms Beschäftigung mit den geistigen Voraussetzungen des H. begann allerdings früher, als man bisher allgemein angenommen hat (Fears, Demos 274/86): Der Kult des Genius Publicus/Genius Populi Romani, in den Jahren 218/17 vC. in die Staatsreligion übernommen (Liv. 21, 62, 9; Schilling, Genius 64), war eine gewollte Parallele zum Kult des Demos in Athen u. Rhodos. Ähnlich der dortigen Demos-Verehrung (s. o. Sp. 1056) war der Genius Publicus/Genius Populi Romani eine kultische Manifestation der Volkssouveränität; dies lieferte ein traditionelles Medium, durch das die Römer die wesentlichen Ideen des dynastischen H. der hellenist. Welt absorbierten, abwandelten u. verbreiteten. In genau dieser Weise erkannten die griech. Städte die wohltätige Macht des röm. Gemeinwesens an, u. zwar mit Weihungen von Statuen des röm. Demos (Fears, Demos). Solange Rom Republik blieb, war die Vergöttlichung der Gemeinschaft des röm. Volkes das einzige Element der Herrscherverehrung im Staatskult. Die Verehrung von Einzelpersonen hatte darin keinen Platz bis zu dem Zeitpunkt, als Augustus den Kern der Selbstverwaltung in Rom zerstört hatte.

b. Kaiserzeit. 1. Die grundlegenden Entwicklungen in augusteischer Zeit. Mit *Augustus, nicht mit *Caesar, beginnt eigentlich die Geschichte des H. in Rom. Ähnlich wie vorher Sulla u. Pompeius war Caesar in außergewöhnlicher Weise geehrt worden; dies sollte seinen besonderen charismatischen Rang hervorheben, u. zwar als jemand, der von den Göttern auserwählt u. mit übernatürlichen Gaben, Macht u. Tugenden ausgestattet war (Weinstock; Fishwick, Cult 1, 1, 56/72). Keine dieser Ehrungen schloß jedoch tatsächliche kultische Verehrung in Rom ein. Erst postum wurde Caesar iJ. 42 vC. zum Gott erhoben u. nahm als Divus Julius seinen Platz unter den Göttern des röm. Staates ein (CIL 9, 2668; Koep, Divus 1253f; Weinstock 364/410). – Der zurückhaltende Gebrauch, den Octavian von seinem Status als divi filius machte (E. S. Ramage, Augustus' treatment of Julius Caesar: Historia 34 [1985] 223/45; Hahn, Interpretationen; ders., Augustus), läßt bereits erahnen, wie hoch der Staatsmann Augustus die gewichtige Funktion der Herrscherverehrung in einer Monarchie einschätzte. In einem vorsichtigen, wohldurchdachten Prozeß der Erneuerung, Aufnahme u. Anpassung wurde der H. in das System des Prinzipats integriert (Kienast, Augustus 202/14; Fishwick, Cult 1, 2, 195/368). All jene Formen, die den H. der späteren Kaiserzeit ausmachten, waren unter Augustus bereits klar vorgezeichnet. Vom Standpunkt der röm. Staatsreligion aus war die wichtigste Form der Herrscherverehrung die Einrichtung postumer Kulte für bestimmte Kaiser: Ihre Apotheose wurde durch einen offiziellen Staatsakt anerkannt. Man glaubte, daß bei der Verbrennung des Leichnams die Seele des Kaisers zum Himmel aufsteige. Dieser Aufstieg mußte amtlich be-

zeugt u. bestätigt werden; daraufhin erkannte ein Dekret des Senates den neuen Status des verstorbenen Kaisers als Divus u. seinen Platz unter den röm. Staatsgöttern an (Dessau nr. 72; Suet. vit. Aug. 100; Herodian. Hist. 4, 2; Tert. apol. 5, 1). Die Göttlichkeit des Kaisers wurde also durch ein Wunder beglaubigt u. von der Institution anerkannt, die für die Erweiterung des offiziellen Pantheons verantwortlich war (A. D. Nock, Religious developments from the close of the republic to the death of Nero: CambrAncHist 10^2 [1952] 488f; Koep, Consecratio 285/9). Der Senat machte aber einen Kaiser nicht zum Gott, er erkannte vielmehr die Tatsache seiner Göttlichkeit an u. unternahm geeignete Schritte, um eine fortdauernde Beziehung zwischen dem röm. Volk u. der neu erkannten Gottheit zu sichern (Price, Funerals). Dazu wurde jedem neu konsekrierten Kaiser die notwendige Kulteinrichtung gewährt, einschließlich eines eigenen Tempels mit den zugehörigen priesterlichen Sodalitäten (Koep, Divus 1255). Seine zu Lebzeiten erwiesenen Wohltaten rechtfertigten eine Vergöttlichung. Somit wurde ein röm. Herrscher nicht in seiner Eigenschaft als Kaiser, sondern als Wohltäter zum Gott erhoben (Bickermann, Consecratio 3/25). Dies erklärt, warum es etlichen Kaisern nicht gelang, Apotheose zu erreichen. Die Liste der Divi, beginnend mit Julius Caesar, umfaßt von den Kaisern der ersten zwei Jhh. Augustus, *Claudius, Vespasian, Titus, Nerva, Traian, Hadrian, *Antoninus Pius, Verus, Marc Aurel (Koep, Divus 1254f). Die Aufzählung zeigt, daß man zur Anerkennung von Göttlichkeit neigte bei Kaisern, die ihren Principat erfolgreich beendet u. einen Erben hinterlassen hatten. Alle, die keinen Platz unter den röm. Staatsgöttern erlangten, waren außer dem verhaßten Tiberius gewaltsam aus ihrem Amt entfernt worden (Appian. b. civ. 2, 148; Price, Funerals 86f). – Augustus schuf das Modell, nach dem der röm. Kult nur postume Verehrung eines Kaisers zuließ (Koep, Consecratio 285). Jedoch unterließ er es nicht sicherzustellen, daß der lebende Princeps mit einer klar umrissenen Aura göttlicher Macht ausgestattet war. In Rom diente der Kult des Genius Augusti diesem Zweck (H. Kunckel, Der röm. Genius [1974] 22/8; Schilling, Genius 65/7; Weinstock 205/17). Der Genius stellt die kreative Kraft im Menschen dar, die ewig u. göttlich ist. Privatpersonen hatten einen Genius, dem sie an ihrem *Geburtstag Opfer darbrachten (Schilling, Genius 55f). Der Genius des Augustus wurde hingegen in den Bereich offizieller Verehrung erhoben; er war in einem sorgfältig organisierten u. äußerst populären Kult mit den Lares compitales verbunden, um die göttliche Macht zu feiern, die Augustus innewohnte u. ihn befähigte, das röm. Volk so zu leiten u. zu beschützen wie ein Vater seine Kinder (G. Niebling, Laribus Augustis magistri primi. Der Beginn des Compitalkultes der Lares u. des Genius Augusti: Historia 5 [1956] 3/31). Die göttliche Eigenschaft, die durch die Verehrung des kaiserlichen Genius verliehen wurde, wird durch ihre Rolle bei offiziellen Eiden deutlich: Man schwor bei Iuppiter Optimus Maximus, dem Genius Augusti u. den Di Penates. Später wurden auch die Divi in solche Eide mit eingeschlossen (F. Bömer, Der Eid beim Genius des Kaisers: Athenaeum 44 [1966] 77/133). – Die Popularität des Genius-Augusti-Kultes ist einer von vielen Hinweisen auf die aufrichtige Dankbarkeit u. Begeisterung für die Person des Augustus u. für dessen Politik, die Frieden, Wohlstand u. Sicherheit in der röm. Welt wiederherstellte (Kienast, Augustus 202/14; vgl. zB. Suet. vit. Aug. 98). Dieser Kult half mit, die Begeisterung in Formen zu lenken, die schöpferisch waren u. zugleich jene Römer nicht beleidigten, die Herrscherverehrung mit Tyrannei gleichsetzten (Taeger 2, 133/5). Ein weiteres in gleicher Weise fruchtbares, vermittelndes Element wurde mit dem Pax-Augusta-Kult zur Verfügung gestellt. Wie beim Tempel für die Clementia Caesaris, den der Senat per Dekret iJ. 44 vC. zu Ehren Iulius Caesars errichten ließ (Hänlein-Schäfer 99), feierte die Ara Pacis Augustae mit ihrem Kult das Wirken einer göttlichen wohltätigen Kraft in der Person u. den Taten des Augustus (ebd. 105/9; E. Simon, Ara Pacis Augustae [1967]; Fears, Cult of virtues 885f). Dies bildete den Vorläufer zahlreicher Kulte für kaiserliche Tugenden, wie die Providentia Augusta u. die Concordia Augusta, die als besonders kennzeichnender Ausdruck von Herrscherverehrung in der Kaiserzeit gelten können (ebd. 884/939). – Weit mehr als in der griech. Welt legte man beim H. in Rom besonderen Wert auf Formen, die Göttlichkeit zwar als eine Kraft anerkannten, die der Person des Kaisers innewohnt, aber doch von ihr verschieden ist. Darin lag der tiefere Sinn der Kulte des Genius Augusti u. der kaiserlichen

Tugenden (ebd. 875/939). Noch kennzeichnender für derartige Vorstellungen ist der Kult des Numen Augusti. Von Tiberius zu Lebzeiten des Augustus eingeführt, stellte die Verehrung des Numen Augusti einen offiziellen Teil des röm. Staatskultes dar u. wurde von den Mitgliedern aller vier Priesterkollegien vorgenommen (A. Degrassi, InscrItal 13, 2 [Roma 1963] 115). Ungeachtet der verschiedenen Bedeutungsnuancen bezeichnete für die Zeitgenossen des Augustus das Wort numen ‚Gottheit, Göttlichkeit, göttliche Macht'; Numen war die Eigenschaft, die ein Gott besitzt (Fishwick, Genius 361; W. Pötscher, ‚Numen' u. ‚numen Augusti': ANRW 2, 16, 1 [1978] 387/92). Indem Augustus die Errichtung eines offiziellen Kultes seines Numen zuließ, kam der erste Princeps der Verehrung seiner Person im Rahmen der Staatsreligion ebenso nahe, wie es jeder der röm. Kaiser jemals kam. Diese Neuerungen in der röm. Staatsreligion hatten natürlich unmittelbar nur für römische Bürger Konsequenzen. Jedoch verwendete Augustus nicht weniger Sorge darauf, die Dankbarkeitsgefühle der Provinzialen in angemessene Bahnen kultischer Verehrung zu lenken. Im Osten konnte Augustus dabei auf eine schon seit langem bestehende Tradition der Herrscherverehrung bauen (o. Sp. 1053/6). Im Westen fiel ihm die Aufgabe zu, die Institutionalisierung solcher Kulte unter einer Bevölkerung einzuleiten, die keine vorherige Erfahrung mit Gebräuchen u. Ideen der Herrscherverehrung hatte (Fishwick, Cult 1, 1, 97/149; 1, 2, 308/50). In beiden Reichshälften förderte Augustus die Verbindung von kultischer Verehrung seiner Person u. der Vergöttlichung Roms: Die grundlegende Vorstellung, daß Provinzbewohner, nicht aber römische Bürger die lebende Herrscherpersönlichkeit verehren konnten, lassen Augustus' Taten in den Provinzen Asia u. Bithynien erkennen: Er erlaubte den röm. Bürgern dort, zur Verehrung der Roma u. des Divus Julius in Ephesus u. Nizäa Tempel zu errichten. Diejenigen, die kein römisches Bürgerrecht besaßen, erhielten auf ihre Anfrage hin die Erlaubnis, zur Verehrung der Roma sowie des Augustus in Pergamon u. Nikomedia Tempel zu errichten (Dio Cass. 51, 20; Hänlein-Schäfer 164/8). Ein offizieller Provinzialkult der Roma u. des Augustus wurde im Westen iJ. 12 vC. bei Lugdunum in Gallien eingeführt (ebd. 246/51; Fishwick, Development 1204). Ähnliche Provinzialkulte mögen vielleicht auf Betreiben von Augustus in Germania, Noricum u. andernorts im Westen eingerichtet worden sein (ebd. 1208; Hänlein-Schäfer 23. 252). Es war eine Hauptaufgabe der Provinzversammlungen, diese Kulte abzuhalten; dies belegt die Rolle des kaiserlichen Kults als Träger der Romanisierung u. öffentlicher Ausdruck der Loyalität gegenüber Augustus u. Rom (Fishwick, Development 1204/10). – In der Verbindung von Verehrung seiner Person u. der Personifikation Roms ist eine Zurückhaltung gesehen worden (Kienast, Augustus 203); Sueton (vit. Aug. 52) zitiert als Beispiel augusteischer Zurückhaltung den Umstand, daß dieser ‚die Ehrung durch einen Tempel nicht annehmen wollte, selbst nicht in den Provinzen, wenn sein Name nicht mit Roma verbunden würde'. Jedoch legt die Ikonographie der ‚Gemma Augustea' nahe, der Zurückhaltung bei derartigen Aktionen keine zu große Bedeutung beizumessen (v. Hesberg 983 Abb. 45; P. Zazoff, Die antiken Gemmen [1983] 319_{82} mit weiterer Lit.). Dort nämlich erscheint Augustus in göttlicher Aufmachung als der vom Himmel gesandte Retter des Menschengeschlechts. Daß er neben eine ihn anblickende Roma plaziert wurde, verringert kaum den Ausdruck uneingeschränkter Göttlichkeit des Augustus selbst. Überdies werden Augustus' Zeitgenossen die monarchischen Implikationen einer Kulthandlung, die den Princeps mit Rom selbst gleichsetzte, nicht übersehen haben. Schließlich sollte betont werden, daß Roma- u. Augustus-Kulte nur die offiziell gebilligte Politik widerspiegeln. Selbstverwaltete Städte, private Gruppen u. Einzelpersonen besaßen u. nutzten ihr Recht, Kulte des lebenden Augustus einzuführen; sie schickten dann *Gesandtschaften, um ihn von ihrem Tun zu unterrichten (Habicht, Augusteische Zeit 442/4). – Die gleiche Mischung von Tradition u. Innovation, von Ambiguität u. Eindeutigkeit kennzeichnet Augustus' Haltung gegenüber dichterischen Umschreibungen seiner Göttlichkeit (eine Untersuchung der Sprache von Dichtern u. Panegyrikern führt über den engeren Bereich von H. hinaus, da diese Studie auf die Zeugnisse tatsächlicher kultischer Verehrung begrenzt werden muß): Wenn Horaz Augustus praesens divus nennt (epod. 3, 5), heißt das nicht, daß er den Princeps als Gott verehrte. Es ist jedoch ein bedeutender Hinweis auf die Denkungsart, die tatsächlichen kulti-

schen Verehrungen zugrunde lag; in diesem Sinne ist es wichtig anzumerken, daß die augusteische Literatur überreich ist an Hinweisen auf die Göttlichkeit des Augustus u. an kunstvollen dichterischen Vergleichen zwischen dem Kaiser, Heroen u. den Göttern des Olymp (Thraede 276/97). Dabei ist hervorzuheben, daß der Princeps selbst sehr vorsichtig mit der Zurschaustellung dichterischer Übertreibung war (Kienast, Augustus 225/53 [mit Lit.]; der Versuch, auf Münzen des Augustus Hinweise auf seine Vergöttlichung zu finden [so A. Rainer, Das Bild des Augustus auf den frühen Reichsprägungen. Studien zur Vergöttlichung des ersten Princeps (1981) u. A. Burnett: Gnomon 55 (1983) 563/5], ist mE. abwegig; s. Fears, Princeps 205/19). Dies kann als weiteres Anzeichen einer gewissen Mäßigung gewertet werden. Dadurch unterscheidet sich ein ,konstitutioneller' Kaiser von Tyrannen, die von den Dichtern frevelhafte Lobgesänge auf die Göttlichkeit des Kaisers begehrten (s. u. Sp. 1075f).

2. Erstes u. zweites Jh. In den zwei Jhh. nach dem Tod des Augustus besteht die Geschichte des H. in der röm. Welt eher aus einer allmählichen Entwicklung als aus bedeutenden Innovationen u. plötzlichen Änderungen in der politischen Linie. Im Westen dehnte sich der H. auch auf die senatorischen Provinzen *Gallia Narbonensis, Baetica u. *Africa Proconsularis aus sowie auf neu hinzugewonnene Gebiete wie *Britannia u. *Dacia (Fishwick, Development 1210/53; ders., Cult 1, 2, 195/368). Im Osten blieben hauptsächlich die städtischen Kulte der Ort u. Bereich, wo man bestimmte kaiserliche Wohltätigkeitsakte honorierte (Price, Rituals). Die antoninische Zeit stellte den Kulminationspunkt der Herrscherverehrung in der griech.-röm. Welt dar. Auf allen Ebenen, im Staatskult, in Stadt- u. Provinzkulten u. privat, wurde die Verehrung sowohl lebender als auch verstorbener Kaiser mit niemals mehr erreichter Intensität betrieben (ebd. 59; Fishwick, Development 1233/53). – Keiner von Augustus' Nachfolgern überschritt wesentlich die Grenzen, die dieser für den H. u. seine Rolle im religiösen u. politischen Gefüge des kaiserlichen Systems gesetzt hatte. Dies gilt sowohl für ,Tyrannen' (wie Gaius *Caligula, Nero u. *Domitian) als auch für ,konstitutionelle' Kaiser (wie Vespasian, Traian u. Marc Aurel). Die Forschung hat allzu häufig die Wichtigkeit der Prinzipate von Gaius, Nero, Domitian u. *Commodus in der Geschichte des H. überbetont (so zB. Herzog-Hauser 833/8. 842; M. Hammond, The Antonine monarchy [Rome 1959] 210/2). Jedem von ihnen wurde der Versuch zur Last gelegt, in Rom ein ,oriental. Gottkönigtum' einzuführen. Es handelt sich dabei um eine Anklage, die formuliert wurde aufgrund der Berichte von Autoren wie Sueton u. Dio Cassius (zB. Dio Cass. 59, 11. 26; 79, 15; Suet. vit. Cal. 22. 52; vit. Nero. 55; vit. Dom. 4, 4; diese Berichte über Gaius vergleiche man mit in etwa zeitgenössischen Quellen, wie Philo leg. ad Gai. 76/113. 340, Joseph. ant. Iud. 19, 4, 11 u. Sen. ira 1, 20, 9 [dazu Simpson 489/51]); diese gebrauchten bereitwillig die stereotype Porträtierung eines Tyrannen, der göttliche Ehrungen widerrechtlich beanspruchte (vgl. Alföldi 6/25). Darüber hinaus basiert diese Anklage zu unkritisch auf Lobreden von Autoren wie Calpurnius Siculus u. Martial (vgl. Sauter), obwohl eine Bestätigung durch offizielle Quellen, Münzen, Inschriften oder Papyri fehlt. Man muß jedoch auf das beträchtliche Beweismaterial hinweisen, das nahelegt, daß der H. gerade von den besonders ,konstitutionellen' Kaisern, von Vespasian u. den Antoninen, wirksam gefördert wurde. So waren es unter den Nachfolgern des Augustus Vespasian u. Traian, die maßgeblich für die Institutionalisierung des Kaiserkults in den Provinzen verantwortlich waren (Fishwick, Development 1219/36). Traian mag seinen Widerwillen kundgetan haben, göttliche Ehrungen anzunehmen; nichtsdestoweniger wurden ihm solche Ehren in einer Anzahl verliehen, die, wenn überhaupt, nur von wenigen seiner kaiserlichen Vorgänger oder Nachfolger übertroffen wurde (Hammond aO. 210f). Göttliche Ehrungen ließen sowohl Privatpersonen als auch Städte Traian zukommen; diejenigen, die seine höchste Gunst gewannen, wie Plinius d. J., zählen mit zu denen, die selbst Anstalten machten, ihm in göttlicher Form zu huldigen, oder die derartiges zumindest akzeptierten (Plin. ep. 10, 8f). Traian wehrte sich nicht mehr, die Innovationen seiner ,tyrannischen' Vorgänger fortzuführen. Nero war der erste lebende Kaiser, der auf Münzen das Kennzeichen eines Divus, die Strahlenkrone, trug; diese Praxis setzte Traian fort (Fears, Princeps 326/8). Gaius soll die postume Vergöttlichung eines Mitglieds seiner Familie, seiner Schwester Drusilla, sichergestellt haben (Dio Cass. 59, 11). Diesen

Präzedenzfall ahmte Traian nach: Er sorgte dafür, daß sowohl seine Schwester als auch sein leiblicher Vater, M. Ulpius Traianus, zum Gott erhoben wurden (Hammond aO. 225_{30f}). Die Vergöttlichung von Mitgliedern der kaiserlichen Familie erreichte ihren Höhepunkt unter den Antoninen, als Hadrian seine Schwiegermutter, Matidia, zur Göttin erklären ließ (Latte, Röm. Rel. 319_2).

3. Drittes Jh. Verglichen mit dem 2. Jh. u. auch generell ist das 3. Jh. durch einen markanten Bedeutungsschwund des H. im religiösen Leben des Reiches gekennzeichnet. Zeugnisse derartiger kultischer Aktivitäten auf Provinz- u. Stadtebene werden immer spärlicher, bis sie faktisch mit der politischen Krise in der Mitte des Jh. erlöschen (Price, Rituals 59 f). Im 3. Jh. wurden im röm. Kult zwar noch bestimmte Kaiser u. Mitglieder der kaiserlichen Familie konsekriert, aber die Praxis, jedem neu zum Gott erhobenen Kaiser eigene Priester zuzuweisen, scheint schon zu Beginn des Jh. nicht mehr fortgeführt worden zu sein (Fishwick, Development 1249/51). Neue Strömungen in der Religionspolitik von Kaisern wie Commodus, Septimius Severus, *Elagabal, *Aurelianus u. *Diocletianus stellten die Rolle des Herrschers als des von den Göttern auserwählten Statthalters in den Vordergrund (Fears, Gottesgnadentum 1128/32). Die Vorstellung vom Kaiser als dem Statthalter Jupiters tauchte aber bereits während der Principate von Traian u. Hadrian als ein zentrales Element der Reichsideologie auf. Es schloß keinesfalls die Vorstellung vom Kaiser als einem Gott aus eigenem Recht aus (ebd. 1121/32; ders., Cult of Jupiter 89/122; ders., Princeps 253/315). Das 3. Jh. setzte die Tradition kaiserlicher Panegyrik fort, die auch weiterhin die Göttlichkeit des Kaisers in Literatur u. bildlicher Darstellung feierte; so tragen unter Aurelian, Probus u. Carus Münzen Widmungsinschriften, die den Kaiser als Deus et Dominus ehren (ebd.).

4. Das Ende des Herrscherkults. Der H. wurde zusehends zu einem bloßen Ritual u. unter dem wachsenden Einfluß des Christentums seit dem 4. Jh. in andere Bahnen gelenkt. Themen, die der Sprache u. der Form nach der bisherigen Herrscherverehrung entliehen waren, wurden beibehalten u. sogar weiterentwickelt (Heiler; Bowersock, Cult; MacCormack; Fears, Gottesgnadentum 1150/9). Christliche Kaiser, wie Theodosius I u. II, pflegten von ihrer divinitas u. ihrem numen zu sprechen (ebd. 1153). Die Bezeichnung des Kaisers als θεός wird im byz. Protokoll noch bis ins 9. Jh. verwendet (ebd.). Jedoch stand solche kaiserliche Titulatur nicht mehr in Verbindung mit Kulthandlungen (für weniger deutliche Überbleibsel auf einer mehr lokalen Ebene s. Price, Rituals 60 u. Clover). Von der Regierungszeit Konstantins (*Constantinus d. Gr.) an wurde gottesdienstliche Verehrung des Herrschers gleichgesetzt mit anderen Formen heidnischer Religionsausübung. So genehmigte Konstantin iJ. 324 bereitwillig den Bürgern von Hispellum, der gens Flavia einen Tempel zu bauen, warnte aber davor, diesen Tempel ‚durch die Übel eines ansteckenden Aberglaubens zu entweihen‘ (CIL 11, 5265; J. Gascou, Le rescrit d'Hispellum: MélArchHist 79 [1967] 609/59). Konstantin trennte so die Göttlichkeitstitel u. -ehren von der kultischen Opferhandlung. Mit dieser Trennung endet die Geschichte des H. in der griech.-röm. Welt (Price, Rituals 227/33; Aland 90/106).

B. Charakter u. Bedeutung. I. Einleitung. Für ein halbes Jtsd., von der Dynastie der Ptolemäer bis zur Dynastie der Severer, spielte der H. eine für den antiken Staat besonders wichtige Rolle im Miteinander von Religion u. Politik. Diese Form von Integration ist von der Forschung meist nicht beachtet worden (weiterführende Lit. bei Fears, Cult of Jupiter 7/9; Price, Rituals 7/22); man betrachtet den H. hingegen als ‚politische Maßnahme, die nichts mit religiösem Gefühl zu tun hat‘ (W. W. Tarn, Hellenistic civilization[3] [New York 1952] 52). Der antike Mensch unterschied aber nicht zwischen Religion u. Politik. Religion durchdrang jeden Aspekt staatlichen Lebens u. schuf gerade dadurch die Basis der politisch-gesellschaftlichen Ordnung. Notwendigerweise wurde politische Ideologie in religiöser Sprache formuliert u. durch Kult u. Ritual ausgedrückt. Eine religiöse Bilderwelt legte genau die Vorstellung des antiken Menschen von den politisch-gesellschaftlichen Strukturen fest, u. das kultische Leben im Staate spiegelt jede Veränderung in diesen Strukturen wieder (Fears, Cult of Jupiter 7/9; Price, Rituals 234/48). Herrscherverehrung reflektiert die wichtigste dieser Veränderungen: den Niedergang des Stadtstaates u. den Aufstieg der Monarchie zum dominierenden politischen System der griech. Welt.

II. Ursachen für die Entstehung des Herrscherkults in der griech.-röm. Welt. Die klass. Polis beruht auf einem Konzept kollektiver politischer Autorität (vgl. zB. Aristot. pol. 3, 6, 1278b/1279a). Die kollektive Identität der Bürger einer einzelnen Polis, wie Athen, drückte sich in der gemeinschaftlichen Verehrung einer Auswahl von göttlichen Schutzpatronen, Göttern u. Heroen, aus (so zB. V. Ehrenberg, The Greek state[2] [London 1969] 74/7; Burkert 216/75). Dazugehörende soziale u. politische Werte im Sinne von kollektiver Gleichheit schlossen die Vorstellung, einen lebenden Menschen in einem Kult zu verehren, eher aus. Im späten 5. Jh. kündigte sich zB. mit Lysander (s. o. Sp. 1051f) u. Sokrates (Burkert 317) eine Form von Individualismus an, der sowohl Symptom als auch Ursache für das Abnehmen eines Gefühls kollektiver Handlungsfähigkeit in der Polis war. Dem Individuum, das es vorzog, eher der Gottheit als seinen Mitbürgern zu gehorchen, steht der Spartaner gegenüber, der es zuließ, mittels einer Verehrung als Gott über die übrigen Sterblichen hinausgehoben zu werden. Die Hinrichtung des Sokrates u. der Sturz Lysanders stellten Versuche der Polis dar, innenpolitisch den Vorrang des kollektiven Ideals wiederherzustellen. Jedoch hatte gegen Ende des 4. Jh. vC. der einzelne Stadtstaat weitgehend aufgehört, sein politisches Schicksal selbst zu bestimmen. Er hatte sich ständig mit Einzelpersonen, wie Ptolemaios, Seleukos, Lysimachos u. Antigonos, auseinanderzusetzen, die die Macht, die Gelegenheit u. den Willen hatten, sich entscheidend in die inneren u. auswärtigen Angelegenheiten der einzelnen Polis einzumischen (zB. Price, Rituals 27/32). Ptolemaios u. den anderen Diadochen fehlte jedoch jede Verwurzelung in Gesetz u. Tradition. Ihr königlicher Status hatte allein die Machtausübung zur Grundlage (Suda s. v. βασιλεία [1, 1, 457 Adler]; vgl. Fears, Theology 764/73; Walbank). Der H. bot sowohl für die Polis als auch für den König eine Verständigungsbasis innerhalb eines traditionellen Systems. Durch ihn konnte die Polis ihrer Dankbarkeit gegenüber königlicher Wohltätigkeit Ausdruck verleihen, den König als Mitglied unter ihre göttlichen Schutzherren aufnehmen u. mußte sich dennoch nicht in politische Abhängigkeit von ihm begeben (vgl. o. Sp. 1055f). Dem König verliehen städtische Kultehrungen Status u. Anerkennung, während dynastische Kulte bei den Seleukiden, Ptolemäern u. Attaliden ein Mittel waren, königliche Macht, die ihren Herrschaftsanspruch nicht aus einem Nationalgefühl oder einer Rechtsgrundlage herleiten konnte, zu legitimieren (vgl. o. Sp. 1054).

III. Die Einstellung zum Herrscherkult. a. Frühe Zeugnisse. Der Verfall der politischen Macht der Polis fiel zusammen mit einer Veränderung in der Einstellung der Menschen gegenüber der göttlichen Ordnung u. begünstigte die Entwicklung. Anthropomorphismus war in der griech. Religion stark verwurzelt. Indem man den Göttern menschliche Eigenschaften zuerkannte, war man auch eher bereit, göttlicher Macht Grenzen einzuräumen (Burkert 182/9). Im Frühhellenismus kommt aber ein tieferes Gefühl auf für die Unzulänglichkeit traditioneller Götter, wichtige Bereiche des menschlichen Lebens bedeutsam zu beeinflussen. Dies ist nämlich genau der Aspekt, der in unserer frühesten u. ausführlichsten Rechtfertigung für Herrscherverehrung erörtert wird. Es handelt sich um die Hymnen, die die Athener dem Demetrios Poliorketes iJ. 291/290 vC. sangen (Athen. dipnos. 6, 253e): ‚Andere Götter halten sich entweder weit von uns entfernt oder hören uns nicht zu oder existieren nicht oder beachten uns überhaupt nicht. Aber wir sehen dich unter uns, nicht als eine Statue aus Stein oder Holz, sondern als etwas wirklich Existierendes. Deshalb beten wir zu dir. Zuallererst bitten wir dich, gib uns Frieden. Denn du hast die Macht dazu'. Es wird dann im folgenden präzise dargelegt, wie Demetrios den Athenern u. allen Griechen Frieden bringen kann: Indem er die Macht der Ätolier bricht. Die Göttlichkeit des Menschen liegt also in der unmittelbaren Präsenz seiner Macht, durch konkretes politisches u. soziales Handeln der Gemeinschaft Nutzen zu bringen u. sie sogar zu retten. Einer derartigen Vorstellung wurde durch die Verleihung von kultischen Titeln, wie Retter (Σωτήρ), Wohltäter (*Euergetes) u. Erscheinender (Ἐπιφανής; *Epihanie), Ausdruck verliehen. In jedem Fall implizierten diese Titel eine Auffassung von königlicher Wohltätigkeit u. Errettung, die eher wörtlich als übertragen verstanden werden muß (Nilsson, Rel.[3] 2, 183/5; Fishwick, Cult 1, 1, 27f).

b. Epikur u. Euhemeros. Die Zeichen der Vergöttlichung, die Demetrios von den Athenern verliehen bekam (Plut. vit. Demetr. 10), galten in der späteren Antike als Beispiele

dafür, welche Ausmaße Schmeichelei annehmen konnte; sie erhielten diese Bedeutung aber erst in den Nachwirkungen auf Demetrios' Scheitern (ebd. 46). Die Entstehung einer derartigen Beurteilung entspricht den Zweifeln an der traditionellen Religion, die sich in der Philosophie Epikurs widerspiegeln (W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 730/40). Andererseits kennzeichnet dieses Zeitalter, daß man besonders schnell bereit war, politischen Erfolg mit Merkmalen von Göttlichkeit zu schmücken. Neben Epikur lebte Euhemeros zZt. der ersten Hochblüte des griech. H. Seine Theorie über den Ursprung der Götter wird mit Recht als eine Rechtfertigung der kultischen Verehrung Sterblicher gesehen (Fraser 289/98; nach K. Thraede, Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 878/81 ist diese Theorie nicht Euhemeros selbst zuzuschreiben). Er untermauerte die Ansicht, daß Uranos, Kronos u. Zeus ursprünglich Sterbliche u. Könige gewesen seien. Aufgrund von Wohltätigkeitsakten u. Eroberungen seien sie dann als Götter angesehen worden; so sei Zeus, während er noch unter den Sterblichen lebte, aufgrund seiner militärischen Siege öffentlich zu einem Gott ausgerufen worden (Diod. Sic. 6, 1).

c. Stoische Vorstellungen. Während in der Philosophie Epikurs u. in der ,Heiligen Geschichte' des Euhemeros die Göttlichkeit der traditionellen Götter herabgesetzt wurde, findet sich bei Stoikern die Tendenz, Sterbliche in die göttliche Sphäre zu erheben. Die stoische Theologie erkannte eine ganze Kategorie von Gottheiten an, die aus sterblichen Wohltätern bestand. Durch den Besitz u. die Ausübung göttlicher Eigenschaften wie Weisheit, Frömmigkeit, Tugend, guter Glaube u. Gerechtigkeit waren diese Menschen unsterblich geworden u. zum Himmel aufgestiegen, um sich den Göttern anzuschließen (Cic. nat. deor. 2, 60/2; dazu A. S. Pease [Hrsg.], M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum [Cambridge, Mass. 1958] 689/705). Dies war kaum mehr als eine Weiterentwicklung volkstümlicher Vorstellungen, wie sie auch bei Aristoteles überliefert sind (s. o. Sp. 1053). Aber dadurch bekam der griech.-röm. Mensch ein überzeugendes philosophisches u. religiöses Paradigma für eine Rechtfertigung des H. an die Hand. Nach Plato hat ein rechtschaffener Staatsmann das Gute im Auge u. nimmt es als Maßstab, um den Staat zu ordnen. Nachdem er die Erde verlassen hat, wird er auf der Insel der Seligen verweilen u. vom Staat als Gottheit verehrt werden (resp. 7, 540bc). Cicero beschreibt in Scipios Traum den Pfad der Tugend, der den guten Staatsmann zurück zu seiner wahren Heimat, dem Himmel, führt (rep. 6, 25). Plinius d. Ä. sieht im tugendhaften Handeln den wahren Pfad zum Ruhm u. die Rechtfertigung für die Aufnahme des gerechten Staatsmannes unter die Götter, als Lohn für seine Wohltaten (n. h. 2, 18f). Plinius d. J. verweist auf die Unsterblichkeit, die Traian im Gegenzug für seine Tugenden u. Wohltaten erwartet (paneg. 35, 4; 55, 8/11; 89, 2). – In der stoischen Theologie wurden die zu einem Gott erhobenen Wohltäter, wie *Herakles u. *Asklepios, eng mit der Verehrung von wirklichen Eigenschaften oder Tugenden, wie πίστις/*Fides oder ὁμόνοια/Concordia oder νίκη/Victoria, in Verbindung gebracht (Cic. nat. deor. 2, 60/2; leg. 2, 19. 28). Daß ein Staatsmann besondere Tugenden aufwies, wurde als Folge eines göttlichen Geschenks gesehen; der wohltätige Staatsmann wird so zum Instrument, mit dem der göttliche Wille ausgeführt wird (Fears, Cult of virtues; A. Wallace-Hadrill, The emperor and his virtues: Historia 30 [1981] 298/322). – Die Vorstellung von einem Herrscher als dem mit göttlichen Gaben versehenen Statthalter der Götter war gerade zu Beginn der Herrscherverehrung in Griechenland verbreitet: So war Lysander in einem figurenreichen Denkmal in Delphi wiedergegeben, wie er von Poseidon mit einem Siegeskranz ausgezeichnet wurde (Paus. 10, 9, 7; zum Denkmal C. Habicht, Pausanias u. seine ,Beschreibung Griechenlands' [1985] 72/7; zu Münzdarstellungen Alexanders s. o. Sp. 1053). Die Rhodier beschrieben den von ihnen zum Gott erhobenen Ptolemaios als Werkzeug Athenas, mittels dessen die Göttin ihrer belagerten Stadt Hilfe brachte (Habicht, Gottmenschentum 233).

d. Kaiserzeit. In der röm. Kaiserzeit war eine solche Vorstellung vom Herrscher grundlegend für das charismatische Bild des Kaisers. Kulte zu Ehren des Genius Augusti, Numen Augusti u. der kaiserlichen Tugenden (s. o. Sp. 1059/62) waren offizielle Manifestationen des Glaubens, daß göttliche Kräfte in der Person u. in den Taten des Kaisers wirkten. Unter diesem Blickwinkel gesehen ist der Kaiser als Mittler tätig. Indem er zwischen den Göttern des Olymp u. gewöhnlichen Sterblichen steht, hat er eine vermittelnde Position inne; er besitzt aber auch göttliche

Macht. Seine Person ist nicht profan wie die eines Sterblichen, sondern sakrosankt; seine Bilder u. Statuen werden sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich verehrt, u. zuweilen glaubt man, daß sie wunderwirkende Kräfte besitzen (Price, Rituals 170/206; Pekáry). Der Titel Augustus, im Griechischen durch Σεβαστός wiedergegeben, macht klar, daß der Kaiser ein geheiligtes Wesen ist, das die gleiche Verehrung verdient, die auch den Dingen entgegengebracht wird, die den Göttern geweiht sind (Suet. vit. Aug. 7; Dio Cass. 53, 16; Nicol. Damasc.: FGrHist 90 F 125; Flor. epit. 2, 34). Gleichzeitig können die Menschen aber zwischen dem göttlichen Wesen des Herrschers u. der Göttlichkeit des Zeus unterscheiden. Die kultischen Ehrungen, die einem Herrscher erwiesen werden, können ἰσόθεοι genannt werden; sie entsprechen denen, die einem Gott erwiesen werden, aber gerade die Benutzung dieses Ausdrucks legt einen Unterschied zwischen Herrschern u. traditionellen Gottheiten nahe (Nilsson, Rel. 2³, 140). Ebenso wurde ein zum Gott erhobener röm. Kaiser zum Divus, nicht aber zum Deus (o. Sp. 1058f). Eine ähnliche Unterscheidung liegt darin, daß sowohl Griechen als auch Römer keinen Widerspruch darin sahen, im Namen des göttlichen Herrschers zu den Göttern zu beten (Nilsson, Rel. 2³, 182; Price, Rituals 207/20; Fishwick, Cult 1, 1, 21/45). Im Gegensatz dazu wäre es widersinnig gewesen, im Namen Apollons zu Zeus zu beten. Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum der als Gott verehrte Herrscher seine engste Parallele in Herakles sah (Beispiele bei A. J. Malherbe, Art. Herakles: o. Sp. 566f; Jaczynowska, Culte 631/60; R. Hoistad, Cynic hero and Cynic king [Uppsala 1948]). Dieser lebte ebenfalls unter Sterblichen, vollbrachte auf Geheiß der Götter große Taten zum Wohle der Menschen, u. seine höchste Belohnung war Unsterblichkeit u. Erhebung in den Olymp. So wurde Herakles in Dio Chrysostomus' erster Rede auf das Königtum als Vorbild für alle guten Könige gefeiert (or. 1, 49/84). Bezeichnenderweise ist in Herculaneum das Versammlungshaus der Priester des Kaiserkultes, der Augustales, mit zwei großen Darstellungen von Taten des Herakles ausgemalt (Fears, Theology 820/2; S. Ostrow, Augustales along the bay of Naples: Historia 34 [1985] 76/81). Die Verbindung des Kaisers mit Herakles entsprach der tiefgreifendsten Sehnsucht in der griech.-röm. Welt, durch die Ausübung von ἀρετή/virtus Unsterblichkeit zu erlangen.

1. Volksfrömmigkeit. Die Vorstellung vom Kaiser als Träger göttlicher Macht erschloß im Westen einen neuen Bereich der Volksfrömmigkeit. Ex-votos sind mit Recht ‚Prüfsteine der Volksfrömmigkeit im Altertum' genannt worden (Nock aO. [o. Sp. 1059] 481). So legen zahlreiche Ex-votos Zeugnis für den weitverbreiteten Glauben an die wirkungsvolle übernatürliche Macht von Numen Augusti, Victoria Augusti, Virtus Augusti u. Concordia Augusti ab (Fears, Cult of virtues 924/39). Im griech. Osten ist die Feier von kaiserlichen Mysterien in Pergamon ein beachtenswertes Beispiel für die Fähigkeit der Herrscherverehrung, eine tiefe religiöse Frömmigkeit auszulösen (Pleket; Ziegler). Solche Ausdrucksformen von persönlicher Frömmigkeit sind aber die Ausnahme (den Boer, Heersercultus; Santero; Price, Rituals 119f). Die Funktion des Herrschers als Gott war nicht dergestalt, private Ex-votos hervorzurufen. Die Wohltaten, die er verlieh, galten mehr der Allgemeinheit; dementsprechend nahmen die Dankbarkeitsbezeugungen den Charakter von Gemeinschaftsäußerungen an (ebd. 101/32; Kienast, Senat).

2. Der Herrscherkult als religiöses Phänomen. Die rituelle Anerkennung kaiserlicher Wohltätigkeit war eine Triebkraft zur Erreichung der sozialen u. politischen Integration innerhalb des ausgedehnten, nicht an Volkszugehörigkeit gebundenen röm. Staatsgebildes. Provinzielle H. waren im Ost- u. Westteil des Reiches ein Mittel, unter den nationalen u. lokalen Gruppierungen mit ihren grundverschiedenen, oft sogar in Konflikt zueinander stehenden Lebensumständen u. Zielen Loyalität u. ein gemeinsames Gefühl von Romanitas zu fördern (Latte, Röm. Rel. 312/26; J. Liebeschuetz, Continuity and change in Roman religion [Oxford 1979] 65/82; Hopkins 197/242). Patriotismus u. echte religiöse Gefühle müssen sich keinesfalls widersprechen; der praktische Zweck, den die provinziellen Kaiserkulte (o. Sp. 1061/4) erfüllen, legt lediglich Zeugnis vom weitverbreiteten Volksempfinden ab, das Herrscherverehrung gutheißt. Nirgendwo ist diese Verschmelzung von Patriotismus u. religiösem Gefühl deutlicher sichtbar als im Dekret des Städtebundes von Asia (κοινὸν τῶν ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἑλλήνων); hierin wird ein Vorschlag des röm. Statthalters akzeptiert, daß der Geburtstag

des Augustus den Beginn des Kalenderjahres markieren soll. In diesem Dekret wird Augustus als Gott begrüßt, der von der göttlichen Vorsehung als Retter der Menschheit geschickt wurde. Diese Vorsehung machte ihn tugendhaft zum Wohle des Menschengeschlechts. Der Geburtstag dieses Gottes markierte den Beginn guter Zeiten für die ganze Welt; Augustus übertraf alle Retter, die schon existierten oder noch kommen konnten (Ditt. Or. 2 nr. 458; U. Laffi, Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a. C. del nuovo calendario della provincia d'Asia: StudClass-Or 16 [1967] 5/98; Fears, Princeps 215f; Price, Rituals 54/6).

IV. Heidnische Kritik am Herrscherkult. Sowohl in der philosophischen Begriffswelt als auch in volkstümlichen Vorstellungen der griech.-röm. Welt besitzt die Idee vom göttlichen Menschen eine lange u. bedeutsame Geschichte. Der θεῖος ἀνήρ wurde als von Gott gesegnetes Individuum angesehen, das wundertätige Kräfte besitzt u. in der Lage ist, durch seine Wohltaten Unsterblichkeit zu erreichen. Von der kultischen Verehrung verschiedener Individuen wie Lykurgos u. Euripides (Plut. vit. Lycurg. 31, 1) bis zu Personen wie Jesus v. Nazareth, *Apollonius v. Tyana u. hl. Menschen der Spätantike bietet die Vorstellung vom θεῖος ἀνήρ ein Maß an geistiger Kontinuität u. ein möglicherweise direktes Verbindungsglied zwischen dem Heroenkult, dem H. u. dem Heiligenkult (*Gottmensch; Pease aO. [o. Sp. 1069] 288/97; P. Boyancé, Le culte des Muses chez les philosophes grecs [Paris 1937] 229/347; Holladay; Ziegler 219/34; Corrington; Brown, Society 103/5; für etwaige Verbindungen zwischen dem Heroenkult u. dem Heiligenkult vgl. Burkert 207 mit Brown, Cult 5f u. Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Sp. 102/5). Trotz ihrer Fähigkeit, solche Aussagen von tiefer religiöser Bedeutung hervorzurufen, fehlte es in der antiken Welt nicht an Kritikern der kultischen Verehrung noch lebender Menschen (Cerfaux/Tondriau 72f; Taeger 1, 397/415; 2, 474/694; Dvornik 1, 273/7. 525/57; Bowersock, Intellectuals). Heidnische Kritik an der Herrscherverehrung konzentrierte sich auf zwei Aspekte. Einerseits verletzte eine derartige kultische Verehrung grundlegende Anstandsregeln im Umgang der Menschen untereinander. Eine solche Lobhudelei anzubieten, war ein Akt von Schmeichelei, der nur eines Sklaven würdig war. Wer diese Art von Verehrung annahm oder sogar forderte, wurde zum Tyrannen. Deshalb war sie verabscheuungswürdig für freie Menschen u. für einen Monarchen, der danach strebte, innerhalb der Grenzen gerechter Gesetze u. annehmbarer Traditionen zu regieren. Andererseits verletzte eine derartige Verehrung die Anstandsregeln im Umgang der Menschen mit den Göttern, denn solch ein Kult verlieh einem Sterblichen Ehrungen, die allein den Göttern zukamen. Es war ein Zeichen von Hybris, wenn man glaubte, daß Menschen die Macht hätten, Götter zu schaffen. – Beide Bedenken wurden von Vertretern der Generation geäußert, die Zeuge der Institutionalisierung der Herrscherverehrung in der hellenist. Welt war. Im J. 322 vC. verdammte Hypereides (epitaph. 21), Sterblichen Opfer (θυσία) darzubringen. Sterbliche zu verehren, war nämlich eine Verletzung des göttlichen Gesetzes u. darüber hinaus das Ende einer allein den Göttern gebührenden Verehrung. Die Ehrungen, welche die Athener dem Demetrios Poliorketes erwiesen, sahen die Kommentatoren als Verletzung menschlicher Anstandsregeln an. Demetrios selbst soll aber durch die Vergöttlichung seiner Mätressen u. bestimmter Günstlinge beleidigt gewesen sein. Dies waren nämlich Akte unerlaubter Schmeichelei, die den Adressaten wie auch den Verursacher erniedrigten (Athen. dipnos. 6, 253). Die beiden genannten Hauptaspekte verschmolzen mit der Zeit, u. die Debatte über den H. wurde zum Topos in der rhetorischen Tradition der Kaiserzeit. Keine Geschichte Alexanders kam aus ohne die Einfügung einer fiktiven Debatte darüber, ob es richtig war, daß er bereits zu Lebzeiten als Gott verehrt wurde. Diejenigen, die sich für solch eine Verehrung mit aller Kraft einsetzten, wurden als Schmeichler hingestellt. Sie konnten aber auf die Parallelbeispiele von Dionysos u. Herakles verweisen (o. Sp. 1050), die aufgrund ihrer Taten in den Kreis der Unsterblichen erhoben worden waren. Alexander hatte noch mehr als sie erreicht. Da man sicher war, daß er nach seinem Tode verehrt würde, warum sollte man nicht bereits zu seinen Lebzeiten so weit gehen u. ihm göttliche Ehren erweisen? Als Gegner solcher Vorstellungen wurde Kallisthenes angeführt, der jedoch zu seinen Lebzeiten gerade zu den Hauptschmeichlern Alexanders gezählt hatte (Polyb. 12, 12b); in der rhetorischen Tradition erscheint Kalli-

sthenes sogar unter den Verfechtern der öffentlichen Freiheit. Einen Sterblichen bereits zu Lebzeiten zu verehren, bedeutet eine Verletzung der genau abgesteckten Grenzen zwischen solchen Ehrungen, die einem Menschen gebühren, u. jenen, die für die Götter bestimmt sind. Bei Herakles u. Dionysos waren diese Grenzen nicht verletzt worden, da sie göttliche Huldigungen erst nach ihrem Tode erfuhren. Gerade die Vorstellung, einem Sterblichen göttliche Ehrungen anzubieten, ist widersinnig, denn sie legt nahe, daß Menschen einen Gott schaffen können. Es ist eine Vorstellung, die den Griechen mit ihrer Tradition von politischer Freiheit völlig fremd ist, die aber zum barbarischen Gebaren der unmännlichen Sklaven eines Despoten paßt. Eine derartige Handlung demütigt diejenigen, die die Verehrung durchführen, u. entwürdigt den Monarchen, der zu solch einer Form von Schmeichelei ermutigt bzw. sie zuläßt. Derartige Verehrung anzunehmen, ist ein Zeichen von Arroganz, u. ein solcher Akt wird göttliche Vergeltung nach sich ziehen (Arrian. anab. 4, 10f; Curt. 8, 5, 5/20). – Ein angemessenes Verhältnis zum H. war für das in der Rhetorik zu findende Bild vom ‚guten Kaiser' wesentlich. So wird bei Dio Cassius (52, 35) der gute Kaiser ermutigt, die Annahme göttlicher Ehrungen zu vermeiden, denn die Menschen könnten ihn nicht zu einem Gott machen, u. die Annahme solcher falscher Ehrungen könne nur das Image eines guten Herrschers trüben (D. M. Pippidi, Dion Cassius et la religion des empereurs: RevHistSudEstEurop 19 [1942] 407/18; Bowersock, Intellectuals 202/6; M. Reinhold, From Republic to Principate. An historical commentary on Cassius Dio's Roman history books 49/52 [36/29 B.C.] [Atlanta 1988] 207f). Der Tyrann mache sich lächerlich, wenn er diese Ehrungen annehme; indem er göttliche Huldigung fordere, unterstreiche er die Minderwertigkeit seiner Herrschaft. So verurteilt Plinius d. J. (paneg. 2, 3; 33f; 45, 3; 52; 54) den Eifer, mit dem Domitian seine Untertanen dazu ermunterte, ihm mit göttlichen Ehren zu schmeicheln; zB. finden sich deutliche Spuren davon in der Dichtung Martials u. Statius' (Scott, Pliny 156/65; ders., Cult; Sauter; in ähnlicher Weise kritisiert Plutarch die Hybris von Herrschern wie Klearchos u. Dionysios, deren schändliche Taten offenkundig im Gegensatz zu ihrem offiziell verbreiteten Bild als Retter u. Wohltäter standen [adul. et am. 12, 56E; Alex. fort. 5, 338B; vit. Rom. 28, 8; Scott, Plutarch]): Der wahre König bedarf solcher Schmeichelei nicht, denn gerade durch eine vorzügliche Leistung u. Tugend, die sich in einer gerechten *Herrschaft widerspiegeln, wird ihm wahre Unsterblichkeit zuteil werden. – Gelegentlich beschworen die Kaiser selbst diese Tradition des Widerstandes gegen Herrscherverehrung herauf. Tacitus schreibt jedenfalls solche Regungen Tiberius zu (ann. 4, 37f). Claudius verdeutlicht seine Ansicht dazu in einem Brief an die Bürger von Alexandria: ‚Ich lehne es ab, daß mir ein Oberpriester bestellt wird u. Tempel errichtet werden. Ich möchte nicht dadurch bei den Mitmenschen als vulgär u. gewöhnlich angesehen werden, daß ich solche Ehrungen annehme. Weiterhin glaube ich, daß Opfer u. andere göttliche Ehrungen stets allein den Göttern vorbehalten sind' (E. M. Smallwood [Hrsg.], Documents illustrating the principates of Gaius, Claudius, and Nero [Cambridge 1967] nr. 370, 47/51). – Der Hauptwiderstand richtete sich gegen die Vorstellung, Herrscher zu Lebzeiten zu verehren. Unter Heiden wurde die postume Vergöttlichung dagegen kaum in Frage gestellt. So lobte Plinius Traian dafür, Nerva divinisiert zu haben, ‚weil du glaubtest, daß er ein Gott sei' (paneg. 11, 2). Einen verstorbenen Kaiser zum Gott zu erheben, war nur dann nicht rechtens, wenn dies als unverdient angesehen wurde. Der springende Punkt an Senecas bissiger Satire in der Apocolocyntosis ist, daß Claudius keine der Tugenden gezeigt hatte, durch welche Unsterblichkeit erreicht wird. In demselben Werk ist Seneca ganz u. gar bereit, die Göttlichkeit des Augustus zu akzeptieren, der der ganzen Welt Frieden brachte, den Bürgerkrieg beendete, Gesetz u. Ordnung wiederherstellte u. Rom mit prächtigen Gebäuden verschönerte (Sen. apocol. 10). – Gemäß der religiösen Gesinnung der Römer beruhte der Widerstand gegen die Vergöttlichung lebender Menschen auf dem Glauben, daß Menschen keine Götter schaffen könnten (Arrian. anab. 4, 11). Sterbliche konnten Göttlichkeit nur anerkennen; da Göttlichkeit Unsterblichkeit voraussetzt, mußte man mit einer solchen Anerkennung so lange warten, bis der Herrscher durch Aufstieg in den Himmel seine Unsterblichkeit bewiesen hatte (vgl. o. Sp. 1058f). Damit einher ging ein starkes Gespür für ein behutsames Vorgehen in sakralen Belangen. In der Antike unterschied

man zwar nicht so sehr zwischen Religion u. Politik (vgl. o. Sp. 1066), aber doch sorgfältig zwischen geheiligten u. profanen Bereichen (R. Otto, Das Heilige [1917]; Burkert 269/71). Die Götter gehörten wie die Toten zu einer Welt, die durch die magische Kraft des Rituals sorgfältig vom hiesigen Leben abgetrennt ist. Nur in äußerster Gefahr versuchten die Lebenden, jene ferne Welt zu betreten (ebd. 190/203; Latte, Röm. Rel. 98/103). Darin lag der Sinn der Warnung, daß ‚Göttlichkeit manchmal einem Menschen (nach dem Leben) folgt, sie begleitet ihn nie' (Curt. 8, 5, 16).

V. Das Verhältnis des Judentums zum Herrscherkult. Das Gebot des Dekalogs: ‚Du sollst keine anderen Götter neben mir haben' (Ex. 20, 3), u. das Verbot der Anfertigung von Götzenbildern (ebd. 20, 4f; Dtn. 4, 16; 27, 15) bestimmten zu allen Zeiten in der Antike die Einstellung des Judentums zum H. (Schürer 2, 81_1). – Die kultische Verehrung von Herrschern stellte im Alten Orient ein nur vereinzelt u. vorübergehend auftretendes Phänomen dar (s. o. Sp. 1048). Ähnlich den Herrschern von Sumer, Babylon, Assyrien u. später auch Persien wurden die Könige Israels als Auserwählte Gottes angesehen. Beeinflußt von den im Nahen Osten u. in Ägypten bestehenden Traditionen im *Hofzeremoniell, in der Sprache u. in den Vorstellungen vom Königtum, konnte das AT den Herrscher von Gottes Gnaden mit überschwenglichen Worten preisen: ‚Dein Thron, o Göttlicher, bleibt immer u. ewig' (Ps. 45, 7; H. J. Kraus, Psalmen = BiblKomm AT 15, 1^5 [1978] 486f). Jedoch ist solch eine Erhöhung immer in einen Zusammenhang mit dem Status des Königs als Auserwählter u. Gesalbter Gottes gestellt; es gibt bisher keinen Hinweis darauf, daß den Königen Israels jemals kultische Ehrungen zuteil wurden (Fears, Gottesgnadentum 1112/4). – In Jesaja u. Hesekiel wird die Forderung nach Göttlichkeit Kennzeichen eines überheblichen Tyrannen, der zum Untergang verurteilt ist: Der babyl. König, der sich selbst mit dem höchsten Wesen gleichstellen wollte, wird ins Totenreich gestürzt (Jes. 14, 14f). Der König von Tyros ließ verlauten, daß er ein Gott sei u. auf einem Göttersitz throne. Daraufhin wird er gefragt: ‚Wirst Du auch noch im Angesicht Deiner Mörder sagen: 'Ein Gott bin ich', wo Du doch nur ein Mensch bist u. kein Gott' (Hes. 28, 1f. 9f). Derartige Anmaßungen bilden ein Standardthema in der Literatur des nachexilischen, hellenist. Judentums. Der tyrannische Herrscher versucht, die Juden zu zwingen, von ihrem Gott abzufallen u. anstelle von dessen Gesetzen sich fremde Sitten u. Verehrungsformen gegenüber anderen Gottheiten zu eigen zu machen (Hartman/di Lella 55/61; Hadas 5/16). So verlangt man von Mordechai die Proskynese vor dem höfischen Würdenträger Haman (Esth. 3, 1/5; C. A. Moore, Esther [New York 1971] 36f). Nebukadnezar fordert von all seinen Amtsträgern u. Untergebenen, das von ihm errichtete goldene Standbild anzubeten (Dan. 3, 1/7). Darius erläßt ein Dekret, wonach verboten ist, außer an ihn an einen anderen Menschen oder an einen Gott eine Bitte zu richten (ebd. 6, 8/10). In Judt. 3, 8 geht Nebukadnezar noch weiter, indem er von allen Völkern als Gott angesehen werden wollte. Trotz der Schmähungen u. Angriffe blieben die Juden standfest u. weigerten sich, eine andere Gottheit als die eigene anzubeten. Letztlich triumphierten sie über ihre Feinde, die entweder wie Haman vernichtet (Esth. 7, 10) oder wie Nebukadnezar u. Darius von der Macht des jüd. Gottes überzeugt wurden (Dan. 3, 24/31; 6, 26/8). Zum gleichen literarischen Genre gehörten die jüd. Legende vom Tempelbesuch *Alexanders d. Gr. (Joseph. ant. Iud. 11, 298/336) u. die Geschichte um Ptolemaios IV u. die Juden in 3 Macc. (Schürer 1, 138_1; Hadas 6/15; A. Paul, Le troisième livre des Macchabées: ANRW 2, 20, 1 [1987] 298/336; N. Walter, Jüd.-hellenist. Literatur vor Philon v. Alex.: ANRW 2, 20, 1 [1987] 298/336; N. Walter, Jüd.-mus kamen die Juden mit der Form eines als politische u. religiöse Institution etablierten H. (s. o. Sp. 1056) in Berührung; dem gegenüber verhielten sie sich ablehnend, da sie ihre eigene Identität grundsätzlich bedroht sahen (Joseph. ant. Iud. 15, 268. 298. 328; 16, 158). Für einen Juden konnte es zB. keine wirkungsvollere Anklage gegen die Samaritaner geben als den Vorwurf, daß diese den Titel ϑεός als Ergebenheitsbezeugung gegenüber Antiochos IV Epiphanes gebrauchten (ebd. 12, 258). Das Buch Daniel wurde unter dem Eindruck der Judenverfolgung des Antiochos geschrieben (O. Eißfeldt, Einleitung in das AT^3 [1964] 705/8). Er ist der König, ‚der sich gegen jeden Gott stellen u. über diesem stehen will' (Dan. 11, 36; Hartman/di Lella 301/3). Es gibt nun in der Forschungsliteratur die Ansicht, daß Antiochos den Juden den H. aufzuzwingen versuchte, indem er eine Vereh-

rung seiner Person in der Gestalt des olympischen Zeus im Jerusalemer Tempel verlangte (I. Bevan, A note on Antiochos Epiphanes: JournHellStud 20 [1900] 26/30; W. W. Tarn, The Hellenistic ruler-cult and the daemon: JournHellStud 48 [1928] 216; Taeger 1, 318/20. 435f). Dies wird heute bezweifelt (O. Mørkholm, Antiochos IV of Syria [København 1966] 130f), da kein Beweis dafür vorliegt. Die hasmonäische Rebellion war weniger eine Reaktion auf den hellenist. H. als eine Revolte gegen einen König, der die wichtigsten Gebräuche der Juden zu verbieten u. den Jahwe-Kult durch die Einführung fremder Kultpraktiken sowie die Umbenennung des Tempels in ein Heiligtum des olympischen Zeus zu verdrängen suchte (1 Macc. 1, 41/64; 2 Macc. 6, 1f; Joseph. ant. Iud. 12, 248/56; V. Tcherikover, Hellenistic civilization and the Jews [New York 1970] 175/234; Schürer 1, 137/63). Weder in Judäa noch bei den Juden der Diaspora gibt es zweifelsfreie Indizien für einen Versuch seleukidischer oder ptolemäischer Könige, den Herrscher als gottgleich verehren zu lassen. 3 Macc. 2, 26/33 mag zwar nahelegen, daß Ptolemaios IV seine jüd. Untertanen zur Aufgabe ihres strengen Eingottglaubens zu bewegen versuchte, aber es läßt sich kein Hinweis finden für eine Forderung nach einer Verehrung Ptolemaios IV in der Gestalt des Dionysos (Paul aO. 315). Die Maßnahmen unter Antiochos IV bildeten faktisch die große Ausnahme von der fast konstanten Politik der Toleranz gegenüber der jüd. Religion sowohl bei den Ptolemäern als auch bei den Seleukiden (Schürer 3, 114). – Diese Politik der Toleranz wurde von den Römern fortgeführt (Schürer 1, 378/81). Unter Julius Caesar u. Augustus wurde der Status des Judentums als sog. religio licita planmäßig anerkannt (Joseph. ant. Iud. 14, 185/267; 16, 160/79; Philo leg. ad Gai. 155/61; Smallwood, Jews 120/48). Augustus nahm in besonderer Weise Rücksicht auf die Empfindlichkeit der Juden gegenüber Formen von H. So machte er keinen Versuch, irgendwelche Teilbereiche des H. den Juden aufzuoktroyieren, obwohl in anderen Provinzen (s. o. Sp. 1061f) der H. ein grundlegendes Element augusteischer Politik darstellte (Smallwood, Jews 20f) u. sich zu einem wichtigen Zeichen der Loyalitätsbekundung entwickelte. Herodes d. Gr. weihte aus diesem Grunde dem Augustus Tempel in Caesarea, Samaria-Sebaste u. Paneion (Joseph. ant. Iud. 15, 363f; b. Iud. 1, 403f; Philo leg. ad Gai. 305; vgl. H. Merkel/D. Korol, Art. Herodes d. Gr.: o. Sp. 821. 825f. 833). Augustus selbst wählte eine weniger konfliktgeladene Strategie, indem er der Tatsache Rechnung trug, daß das jüd. Gesetz Opfer an Jahwe für das Wohlergehen eines heidn. Herrschers erlaubte (Esr. 6, 10; Jer. 29, 7; Bar. 1, 10/2; 'Abot 3, 2; 1 Macc. 7, 33; vgl. Smallwood, Legatio 240). Er ließ dem Tempel Geschenke zukommen u. ordnete an, daß täglich auf seine Kosten Brandopfer für Jahwe dargebracht wurden (Philo leg. ad Gai. 157; vgl. Joseph. c. Ap. 2, 77 mit Smallwood, Legatio 241). Während Augustus so den jüd. Nationalstolz nicht verletzte, erreichte er dennoch eine Loyalitätsbekundung seiner jüd. Untertanen, indem diese für sein Wohlergehen beteten. Dadurch, daß die mit dem kaiserlichen Bild geschmückten *Feldzeichen der in Jerusalem stationierten röm. Truppen nicht zur Schau gestellt wurden, trug man in ähnlicher Weise dem jüd. Religionsempfinden Rechnung (M. Clauss, Art. Heerwesen: o. Bd. 13, 1094). Die Wertschätzung u. Verehrung des *Herrscherbildes spielten eine sehr bedeutende Rolle bei der Institutionalisierung des kaiserlichen Herrschaftssystems in den Provinzen (Price, Rituals 170/206); die Bilderverehrung war außerdem ein wesentlicher Ausdruck von militärischer Loyalität (vgl. Tac. hist. 4, 62). Indem man vermied, römische Feldzeichen in Jerusalem zu zeigen, kam man dem jüd. Verbot von Götzenbildern entgegen (Schürer 2, 81_1; Smith 473/512). Nach Philo leg. ad Gai. 159/61 führte Tiberius die Politik seines Vorgängers gegenüber den Juden fort; Pilatus' mißlungener Versuch, Feldzeichen (Joseph. b. Iud. 2, 169/74) u. anikonische Weiheschilde (Philo leg. ad Gai. 300/5) nach Jerusalem hereinzubringen, geschah ohne Billigung des Kaisers (P. Maier, The episode of the golden Roman shields at Jerusalem: HarvTheolRev 62 [1969] 109/21; Smallwood, Jews 165/7). – Gaius brach radikal mit der Judenpolitik seiner Vorgänger im Kaiseramt (ebd. 174/80; R. Barraclough, Philo's politics. Roman rule and Hellenistic Judaism: ANRW 2, 21, 1 [1984] 456/61; C. Kraus Reggiani, I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la ‚Legatio ad Gaium' di Filone Alessandrino: ebd. 554/86). In den maßgeblichen Quellen mag Gaius' Trachten nach Göttlichkeit übertrieben u. verzerrt wiedergegeben sein, klar ist jedoch, daß er in enge

Verbindung mit Jupiter gebracht werden wollte (Suet. vit. Cal. 22; Dio Cass. 59, 26. 28; Fears, Cult of Jupiter 71f). Somit besitzt die für die Kaiserideologie des Nero, des Domitian u. der Antoninen wichtige Funktion Jupiters ein Vorbild; der König von Göttern u. Menschen entwickelte sich demnach zum höchsten Symbol kaiserlicher Einheit (ebd. 66/122). Aufgrund dieses Aspektes kann man den Berichten von Josephus (ant. Iud. 18, 261/75) u. Philo (leg. ad Gai. 188. 346) Glauben schenken, daß Gaius im Jerusalemer Tempel eine Statue von sich selbst als Zeus Epiphanes Neos Gaios zu errichten beabsichtigte u. die Aufstellung von Statuen seiner Person in den Synagogen des ganzen Reiches anordnete. Philo führt dies auf Gaius' Geisteskrankheit zurück (ebd. 72). Wie dem auch sei, das Resultat wäre ein Schritt zur Vereinheitlichung der H.praxis im röm. Reich gewesen, da die Juden gezwungen gewesen wären, sich dem bei anderen ethnischen Gruppen bereits geläufigen Brauch der Aufstellung von Statuen des Kaisers als σύνναος θεός (Nock 1, 202/51) in Tempeln lokaler Gottheiten anzuschließen. Nach Joseph. b. Iud. 2, 194 versuchte Petronius, der Legat der Provinz Syrien, die Juden immerhin mit dem Argument zu überzeugen, daß alle anderen unterworfenen Völker in ihren Städten Kaiserstatuen neben ihren Göttern aufgestellt hätten. Philos' Bericht (leg. ad Gai. 132/66) legt nahe, daß die Freistellung der Juden von dieser Praxis einer der Kernpunkte für den *Antisemitismus in *Alexandria war. – Die Verzögerungen von seiten des Petronius, die Intervention Agrippas I in Rom u. Gaius' Tod vereitelten die beabsichtigte Schändung des Tempels (ebd. 261/334; Joseph. ant. Iud. 18, 289/301; b. Iud. 2, 184/204; Tac. hist. 5, 9, 2; bSoṭah 33a; jSoṭah 9, 12, 23d; Tos. Soṭah 13, 6; Midrash Cant. r. 8, 9, 3). Claudius ließ dann die ererbten Gesetze der Juden unangetastet (Joseph. b. Iud. 2, 220), was wohl auch eine Befreiung von Formen des H. bedeutete. Faktisch konnte der Status des Judentums als religio licita die Wirren des großen jüd. Aufstandes u. die darauf folgende Zerstörung des Tempels überdauern (Smallwood, Jews 344f). Die Einstellung des Opfers für das Wohlergehen des Kaisers galt bei den Juden zwar als Zeichen für den Beginn dieses Aufstandes (Joseph. b. Iud. 2, 409f), aber zu dessen unmittelbaren Ursachen zählte der H. damit nicht. Der röm. Sieg über die Juden hob die Sonderregelungen hinsichtlich der Teilnahme am H. zwar nicht völlig auf, schränkte sie aber beträchtlich ein. So kamen nun die zwei Drachmen, die die Juden bisher an den Jerusalemer Tempel entrichtet hatten, dem Tempel des Iuppiter Optimus Maximus in Rom zugute (ebd. 7, 218; Dio Cass. 66, 7). Hadrian ließ eine röm. Kolonie mit den Namen Aelia Capitolina auf dem Boden der Stadt Jerusalem errichten u. an der Stelle des jüd. Tempels ein Heiligtum für Iuppiter Capitolinus erbauen (ebd. 69, 12; Hist. Aug. vit. Hadr. 14, 2; Schürer 1, 534/7). Seine Unternehmungen riefen einen zweiten großen Aufstand hervor; aE. blieb das Judentum dennoch eine religio licita u. in mancher Hinsicht exemt vom H. (Dig. 27, 1, 15, 6; 50, 2, 3, 3; Bowersock, Cult 174; Smallwood, Jews 428/66). Bestimmte Aspekte des H., besonders die Verehrung der Kaiserbildnisse, drückten dem jüd. Volkstum im Verlauf der röm. Kaiserzeit ihren Stempel auf (I. Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die röm. Kaiserzeit [1903] 1/60; Smith 475/80). Die Befreiung von speziellen Bereichen des H. (J. Juster, Les juifs dans l'empire romain 1 [Paris 1914] 339/54; Urbach; Hadas-Lebel 422/6. 433/6) blieb aber trotz allem ein jüd. Privileg bis ins 4. Jh.; eine Passage im Talmud weist jedenfalls darauf hin, daß allein die Juden von den weitreichenden Opfererlassen *Diokletians (J. Vogt, Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1195f) ausgenommen waren (jAvoda Zara 5, 4, 44d, 51/3 [Übers. 160 Wewers]; Smallwood, Jews 540). – Die Juden weigerten sich, den irdischen Herrschern göttliche Ehren zuteil werden zu lassen; die höfische Sprache u. Bilderwelt u. die Vorstellungen vom Gottkönigtum durchdrangen aber das gesamte politische Denken in der griech.-röm. Welt u. beeinflußten so auch hellenisierte Denker wie Philo. Ehrentitel wie Soter u. Euergetes, die er Gott verlieh, bezog er aus dem H. (Philo plant. 90/2). Die vorgegebene Konzeption, daß ein Herrscher der von Gott auserwählte Stellvertreter sei, ermöglichte es ihm, die traditionellen jüd. Vorstellungen vom Königtum mit der hellenist. politischen Theorie in Einklang zu bringen; Philos' Schriften an sich sind wichtige Zeugnisse für die antike Entwicklung der Vorstellungen von Gottesgnadentum (Fears, Gottesgnadentum 1132f; G. F. Chesnut, The ruler and the logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic political philosophy: ANRW 2, 16, 2 [1978]

1326/9). Was dabei den H. anbetrifft, gibt Philos' Bericht von der Begegnung der jüd. Gesandtschaft aus Alexandria mit Gaius in Rom Aufschluß darüber, wie ein gelehrter, hellenisierter Jude dieses Phänomen bei allem Wohlwollen gegenüber dem röm. Herrschaftssystem sah: Philo macht deutlich, daß für die Juden die Anordnung, den Kaiser zu verehren, einer Forderung nach Zerstörung der ureigensten Struktur der jüd. Religion gleichkam. Für einen Juden war die größte Blasphemie zu glauben, daß das erschaffene, vergängliche Wesen eines Menschen in die ewige, unzerstörbare Natur Gottes verwandelt werden könnte; Gott mochte zwar Menschengestalt annehmen, ein Mensch konnte aber nie ein Gott werden (Philo leg. ad Gai. 118). Als Jude ist Philo bereit, dem Kaiser jede innerhalb der durch die jüd. Gesetze abgesteckten Grenzen mögliche Ehrerbietung zu erweisen. Dies schließt Gebete u. Dedikationen für den Herrscher mit ein. Damit bringen die Juden ihre Ehrerbietung sowohl innerlich wie äußerlich zum Ausdruck (ebd. 280). Philos' Erläuterung der jüd. Sicht des H. ist keine Streitschrift gegen die heidn. Praxis der Herrscherverehrung. Nach ihm gilt das religiöse Verbot des H. nur für Juden, während der H. für Heiden ein ganz natürlicher u. sogar lobenswerter Brauch ist. Im Falle des Augustus war es für ihn angemessen, wenn die Heiden ihm für seine Wohltaten gegenüber der Menschheit göttliche Ehren verliehen (143/51). Wenn für einen Herrscher Ehrungen beschlossen werden, die sonst Herakles, Dionysos oder den Dioskuren gebühren, sollte er sich derartige göttliche Ehren so verdienen, wie es die Halbgötter getan hatten, u. zwar durch Wohltaten gegenüber den Menschen. Wenn ein Herrscher gar die Attribute der olympischen Götter tragen wollte, sollte man ihn sich die Ehre, solche die Wohltaten eines spezifischen Gottes andeutende Embleme zu verwenden, erst verdienen lassen (74/118). Aus der Sicht der heidn. Religion muß sich ein Sterblicher demnach die Göttlichkeit durch ein tugendhaftes Leben verdienen (91). Für Philo ist es nicht verkehrt oder gar töricht, wenn Heiden einem guten Herrscher u. wahren Wohltäter göttliche Ehren zuteil werden lassen. Es ist nur falsch, wenn schlechte, lasterhafte Herrscher, wie Gaius, für sich selbst göttliche Ehren verlangen, obwohl sie dessen nicht würdig sind; dies ist jedenfalls ein Zeichen von maßloser Überheblichkeit u. Ehrsucht (114).

VI. Das Verhältnis des Christentums zum Herrscherkult. Das Christentum erbte die jüd. Abneigung gegen die Herrscherverehrung, aber nicht den Status als sog. religio licita. Dieser Sachverhalt bestimmte maßgeblich das Verhältnis der Christen zum röm. H. – Die Terminologie des griech.-röm. H. fand auch Eingang in das Lukasevangelium, u. zwar in den Bericht vom letzten Abendmahl: ‚Die Könige der Völker üben die Herrschaft über sie aus u. die Gewalthaber lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber (soll es) nicht so (sein), sondern der Größte unter euch soll werden wie der Jüngste, u. der Führer wie der Diener' (Lc. 22, 24). Εὐεργέτης ist eines der geläufigsten u. bezeichnendsten Epitheta hellenistischen H. Es bezeichnet gerade den elementarsten Bestandteil eines Kultes, der göttliche Ehren dem Menschen verleiht, der seine Verehrer zuvor mit Wohltaten überhäuft hat (s. o. Sp. 1068). Allzu wörtlich ausgelegt, mögen die Worte Jesu als subtile Verurteilung der Überheblichkeit des Menschen gedeutet werden, der solche Ehren akzeptiert (O. Cullmann, Der Staat im NT[2] [1961] 13; Aland 168). – Noch bezeichnender für die Einstellung des Christentums zum Herrscher u. dem kaiserlichen System war Jesu Belehrung: ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, u. Gott, was Gottes ist' (Mt. 22, 17/21; Mc. 12, 14/7; Lc. 20, 22/5; W. Schrage, Die Christen u. der Staat nach dem NT [1971] 29/40). Diese Worte bieten keinen Hinweis auf den H. Sie verurteilen nicht einmal ausdrücklich die Tatsache, daß eine Münze mit einem Kaiserbild in Jerusalem im Umlauf u. sogar in den Händen eines Pharisäers ist. Dagegen liefern diese Worte eine Vorgabe, nach der die Christen sich selbst mit dem röm. Herrschaftssystem arrangieren konnten. Paulus bestärkte diesen Anpassungsprozeß noch weiter, indem er schrieb: ‚Jedermann sei den vorgesetzten Obrigkeiten untertan, denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott; die bestehenden sind nämlich von Gott eingesetzt'. Herrscher sind die Diener Gottes, die das Gute belohnen u. das Böse bestrafen. ‚Gebt allen, was ihr schuldig seid, die Steuer, wem die Steuer, den Zoll, wem der Zoll, die Ehrerbietung, wem die Ehre gebührt' (Rom. 13, 1/7; Aland 174/86). 1 Petr. 2, 11/7 spricht ebenso deutlich von der christl. Pflicht, dem Kaiser u. seinen Statthaltern zu gehorchen:

,Fürchtet Gott, ehret den Kaiser' (2, 17). – Der Umfang solcher Ehren wird 1 Tim. 2, 1/6 erörtert: ,So ermahne ich nun zuallererst, Bitten, Gebete, Fürbitten u. Danksagungen darzubringen für alle Menschen, für Könige u. alle Obrigkeiten, damit wir ein ruhiges u. stilles Leben führen können in aller Frömmigkeit u. Ehrbarkeit. Dies ist gut u. wohlgefällig vor Gott, unserem Heiland, der will, daß alle Menschen gerettet werden u. zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Denn es gibt einen Gott, u. es gibt einen Mittler zwischen Gott u. den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst als Lösegeld für alle hingegeben hat, als das Zeugnis für bestimmte Zeiten'. Gemäß diesem Text geziemt es sich für Christen, Gebete u. Opfer an den wahren Gott zu richten zum Wohle des irdischen Herrschers. Darüber hinaus werden hier für den H. grundlegende Voraussetzungen implizit mißbilligt: die Vorstellungen von einem Sterblichen als Retter (σωτήρ) u. von einem göttlichen Herrscher als Mittler (μεσίτης) zwischen Göttern u. Menschen (ebd. 2, 3/5). Für die Christen kann allein Gott jemanden erretten u. Christus Mittler zwischen Gott u. den Menschen sein. Auch wenn Tit. 3, 1/8 Gehorsam gegenüber irdischen Herrschern gefordert wird, so liegt doch der Nachdruck auf der einzigartigen Stellung Gottes u. Christi als Retter der Christen. In ähnlicher Weise sagt Paulus 1 Cor. 8, 4/6, daß die Christen, obwohl sie den irdischen, zuweilen als Götter u. Herren bezeichneten Herrschern gehorchen, doch nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge stammen, u. nur einen Herrn, Jesus Christus, anerkennen. Ebenso deutlich ordnet der Autor von 1 Petr. 2, 13 den Kaiser als βασιλεύς Gott als κύριος unter. Gerade die Sprache von Paulus u. den Autoren des 1. Timotheusbriefs, des Titusbriefs u. des 1. Petrusbriefs zeigt die weite Verbreitung des H. in der Ursprungszeit des Christentums u. läßt außerdem darauf schließen, daß die ntl. Christologie von einer bewußten Auseinandersetzung mit der Bilderwelt u. den Ideen von H. bestimmt war (maßgeblich dazu A. Deissmann, Licht vom Osten[4] [1923] 287/324 u. Lohmeyer; s. auch Dvornik 1, 447/52; Cuss; Aland 195/210; Jones 1030/2). Auch wenn die Christen manches aus der Terminologie des H. übernahmen, so lehnten sie doch, wie die Juden, sowohl die äußeren Formen als auch das Wesen des H. ab. Bei den Kirchenvätern finden sich Angriffe auf den H. häufig im Kontext einer breiteren Kritik an den heidn. Religionen (Hanson 932/4). Min. Fel. Oct. 21, 1/10 u. Clem. Alex. protr. 4, 47/9 bieten Listen zweifelhafter Personen, von Romulus bis Alexander d. Gr., Ptolemaios IV, Mithridates v. Pontos u. Juba, die von den Heiden ,törichterweise' als Götter bezeichnet wurden. Antinoos, der vergöttlichte Liebhaber Hadrians, wird häufig als Beispiel für die Ungereimtheiten bei der Vergabe göttlicher Ehren u. Titel an Sterbliche angeführt (Orig. c. Cels. 3, 36/8; Tat. or. 10; Clem. Alex. protr. 4, 43; Athan. c. gent. 9). Athanasius (ebd.) u. Laktanz (inst. 1, 15) mißbilligen mit gleicher Verachtung die Vergöttlichung römischer Herrscher. Die Kirchenväter machten den H. demnach nicht nur lächerlich; sie führten ihn auch als Beweisgrund auf im Zusammenhang mit der Wiederaufnahme von Vorstellungen des Euhemeros (s. o. Sp. 1069), daß alle heidnischen Götter ursprünglich Sterbliche waren, die der Mensch, aus verschiedenerlei Gründen, vergöttlicht hat (Min. Fel. Oct. 20, 5f; 21, 1/10; Tert. nat. 2, 8; Clem. Alex. protr. 2, 24/7; Arnob. nat. 4, 29; Lact. inst. 1, 8/11; Athenag. leg. 28/30; Hanson 934/8). – Wie Philo es für die Juden tat (s. o. Sp. 1082f), so mußten die christl. Apologeten erweisen, daß sie durch ihre Ablehnung des H. nicht weniger nützliche oder weniger loyale Bürger würden, u. daß damit ihre Gebete für den Kaiser nicht weniger wertvoll bzw. intensiv seien (Dvornik 2, 580/9; Beaujeu, Apologètes; Aland 226/46). So schreibt Tertullian (ad Scap. 2), daß die Christen keine Gegner des Kaisers bzw. des röm. Herrschaftssystems seien, sondern den Kaiser lieben, respektieren u. ehren als einen Menschen, der an erster Stelle hinter Gott stehe, von dem er seine Macht erhalten habe. Deshalb bringen die Christen ihr Opfer für das Wohlergehen des Kaisers dar in der ihnen einzig erlaubten Form, dem Gebet. An anderer Stelle betont Tertullian (apol. 30), daß die Christen für den Kaiser beten, wobei sie von der einzigen Macht, die es garantieren kann, nämlich von Gott, ein langes Leben für den Kaiser u. Stabilität bzw. Frieden für das Reich erbitten (vgl. R. Klein, Tertullian u. das röm. Reich [1968] 54/80). Indem Irenaeus die Bibelstellen Prov. 8, 15; 21, 1 u. Rom. 13, 1/7 zitiert, wird der christl. Glaube bestätigt, daß alle Macht von Gott kommt u. der Christ ein loyaler Untertan des Kaisers sein muß, der als Auserwählter Gottes herrsche; selbst

diejenigen, die Steuern einziehen, sind Diener Gottes, da sie nach dessen Willen handeln (Iren. haer. 5, 24, 1 [SC 153, 294/8]). – Melito v. Sardes brachte das Wohlergehen des röm. Reiches noch enger mit den Segnungen des Christentums in Verbindung; die Geburt Christi fiel immerhin in die Regierungszeit des Augustus, so daß der vom Kaiser geschaffene Friede die Ausbreitung des Wortes Gottes fördern konnte (apol. frg. 1, 3 [9, 411/3 Otto]). Tatian verurteilt diejenigen, die Christen wegen ihres Glaubens angreifen; denn es ist nicht strafbar, eine andere religiöse Überzeugung zu haben. Der Christ ist ein loyaler Untertan, der dem Kaiser dienen will; jedoch schließt dies nicht den H. ein. Der Kaiser ist zu ehren im Rahmen dessen, was einem Menschen gebührt, nur Gott allein darf angebetet werden (Tat. or. 4). Das gleiche Thema findet sich bei Theophilos v. Ant.: Gott, der den König erschaffen hat, soll angebetet werden. Der König ist hingegen nur zu ehren u. nicht zu verehren; denn er ist eben kein Gott, sondern er wurde nur von Gott auserwählt, um über die Menschen zu herrschen (ad Autol. 1, 11). *Athenagoras wirbt bei Marc Aurel u. *Commodus um Verständnis, daß die Christen für den Kaiser u. das Reich beten (leg. 37). Justinus versichert wiederum, daß die Christen ihre Steuern zahlen u. dem Kaiser gerne dienen; eine Verehrung sei aber allein Gott vorbehalten (apol. 1, 17). – Im Gegensatz zu einer solchen Sicht des röm. Reichs als eines nach Gottes Plan für die Menschen geschaffenen Staatswesens existierte für eine andere geistige Strömung im Christentum eine deutliche Zweiteilung zwischen dem Bereich Gottes u. der Welt Roms. Für den Autor von Apc. 13, 1/18 war die gesamte röm. Herrschaftsstruktur ein Werk des Satans. Der H. war Teil dieser negativen Struktur, u. weil sich die Heiligen weigerten, das Bild eines ‚Tieres‘ anzubeten, wurden sie verfolgt (ebd. 13, 15; S. Giet, L'Apocalypse et l'histoire [Paris 1957] 113/45; Prigent 215/35. 341/63; Price, Rituals 196/8; S. Scherrer, Signs and wonders in the imperial cult: JournBiblLit 103 [1984] 594/610; Keresztes, Government 1, 271 f; Jones 1034 f; Sordi 173). – Zur Zeit der Abfassung der Joh.-Apokalypse (allgemein datiert in die Regierungszeit *Domitians) war bereits die erste Verfolgung von Christen auf Veranlassung der kaiserlichen Zentralgewalt erfolgt. Die Weigerung der Christen, den Kaiser anzubeten, war jedoch nicht der Grund für ihre Verfolgung durch Nero bzw. durch dessen Nachfolger (für Einzelheiten s. Vogt aO. [o. Sp. 1082] 1164/83; W. H. C. Frend, Martyrdom and persecution in the Early Church [Oxford 1965]; Keresztes, Government 1; Jones; Le Glay; L. Janssen, Superstitio and the persecution of Christians: VigChr 33 [1979] 131/59; Sordi 3/132). – Plin. ep. 10, 96 ist unser erstes Zeugnis für ein planmäßiges Verhör von Christen (Keresztes, Government 1, 273/87). Um von der Anklage, ein Christ zu sein, freigesprochen zu werden, mußte der Angeklagte ein Gebet zu den Göttern nachsprechen, ein Wein- u. Weihrauchopfer dem Bild (imago) des Kaisers sowie den Kultstatuen (simulacra) der Götter darbringen u. den Namen Christi schmähen. Demnach stellte für Plinius die Verehrung des Kaisers nur einen Teil der Forderung an den Angeklagten dar, die Götter generell zu verehren. In gleicher Weise legt das Studium echter Märtyrerakten nahe, daß wir die Rolle, die der H. im Rahmen der von den röm. Regierungsbeamten geleiteten Verfahren gegen mögliche Christen spielte, nicht überbewerten dürfen. Im Vergleich zur Forderung nach dem Opfer an die Götter findet sich das Bestehen auf einem besonderen Opfer an den Kaiser sehr viel seltener in den Märtyrerakten (Price, Rituals 123/6. 220/3). Die Ablehnung des H. durch die Christen stellt nur einen Teilaspekt der umfassenderen Verweigerung dar, an einem alles umspannenden Kultleben teilzunehmen, das als eigentlicher Kern des Bürgerbewußtseins im röm. Reich u. bei den einzelnen Städten, die derartiges ins Leben gerufen haben, gelten kann (Millar 145/65). Diese umfassende Verweigerung trug wesentlich zur Antipathie u. sogar zur Feindschaft der heidn. Bürger gegenüber den Christen bei u. gab so der kaiserlichen Regierung ein Motiv u. eine rechtliche Handhabe für eine Verfolgung von Christen (A. Schäfke, Frühchristl. Widerstand: ANRW 2, 23, 1 [1979] 460/659). – Der Konflikt zwischen Römertum u. Christentum wurde letztlich erst durch den Übertritt des Kaisers zum christl. Glauben u. die darauf folgende Christianisierung des Reiches gelöst. Hauptelemente der röm. Kaiserideologie konnten nun in die christl. Vorstellung von Königtum eindringen (Fears, Cult of Jupiter 120/2; ders., Theology 737/52; ders., Gottesgnadentum 1132/55). Das traf besonders für die Idee vom Kaiser als dem von Gott auserwählten Stellvertreter zu

(ders., Princeps). In gleichem Maße konnte das siegreiche Christentum den schon früh eingeleiteten Prozeß fortsetzen, für Christus u. den Herrscher Titulaturen u. sichtbare Zeichen der Macht zu verwenden, die aus dem H. stammen (Heiler; Cuss; Fears, Gottesgnadentum 1150/5; Aland 99/104). Was jedoch nicht übernommen werden konnte, war die Vorstellung, daß ein christl. König ein Gott sei u. es daher verdiene, Opfer zu empfangen (ebd. 104f). Das *Gottesgnadentum eignete sich eher für eine monotheistische Religion. Der griech.-röm. H. war hingegen nur in einem polytheistischen Rahmen möglich. In dem Moment, in dem göttliche Ehren für außergewöhnliche menschliche Wohltäter unerwünscht waren, mußte der H. ein Ende finden (s. o. Sp. 1065f). – Nichtsdestoweniger hatte der H. weitgehende Auswirkungen. Der Triumph des Christentums unter Konstantin (Vogt aO. 1198/203) erfolgte in einer Welt, die sich schon lange an die Verehrung Sterblicher gewöhnt hatte. In einem Zeitalter tiefer Religiosität besaßen die wesentlichen Themen der Herrscherverehrung ihre Wurzeln in der Volksfrömmigkeit (vgl. o. Sp. 1072). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß das Christentum mehr tat, als nur vereinzelte Erscheinungsformen u. Bezeichnungen aus dem H. zu übernehmen. Es mag zweifelhaft sein, ob der weitverbreitete Heiligenkult eine direkte Weiterführung der Vorstellungen u. sogar der Formen von Heroenverehrung sowie der damit verbundenen Kulte, wie die zu Ehren vergöttlichter Kaiser, war (*Heros; Brown, Cult 5f; Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Sp. 103/5). Um einiges mehr gesichert u. sehr viel stärker ausgeprägt ist aber der Vorbildcharakter des H. für die Vorstellung vom Kaiser als universellem Retter. Zum Beispiel erweckten Münzen, die Traian als salus generis humani kennzeichnen (BritMusCat, Coins Rom. Emp. 3, 87 nr. 410), die Vorstellung von einem von Gott gesandten Herrscher, der von sterblichen Eltern abstammte, unter den Menschen lebte, in deren Auftrag Taten von außergewöhnlicher Wohltätigkeit vollbrachte, den die Götter mit Tugend erfüllt hatten u. der letztlich über den Tod triumphieren u. in den Himmel aufsteigen werde (Fears, Cult of virtues 910/24). Zwischen der Propagierung einer kaiserlichen Soteriologie u. fundamentalen Glaubensvorstellungen im Christentum bestehen enge Verbindungen. Herrscherverehrung lehrte die Menschen, einen Retter zu akzeptieren, der sowohl göttliche als auch menschliche Elemente aufwies. In der Vermittlung einer solchen Vorstellung liegt das für das christl. Europa am längsten andauernde Vermächtnis der Herrscherverehrung (ders., Rome).

K. ALAND, Das Verhältnis von Kirche u. Staat in der Frühzeit: ANRW 2, 23, 1 (1979) 60/246. – A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche (1970). – E. BADIAN, The deification of Alexander the Great: Ancient Macedonian studies, Festschr. Ch. F. Edson (Thessaloniki 1981) 27/71. – J. BEAUJEU, Les apologètes et le culte du souverain: EntrFondHardt 19 (1973) 101/42; La religion romaine à l'apogée de l'empire (Paris 1955). – J. BÉRANGER, L'expression de la divinité dans les panégyriques latins: MusHelv 27 (1970) 242/54. – H. D. BETZ, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 234/312. – E. BICKERMANN, Consecratio: EntrFondHardt 19 (1973) 1/37; Les institutions des Séleucides (Paris 1938). – O. BÖCHER, Die Johannesapokalypse = ErtrForsch 41 (1975). – W. DEN BOER (Hrsg.), Le culte des souverains dans l'empire romain = EntrFondHardt 19 (1973); Heersercultus en ex-voto's in het Romeinse kaizerrijk: MededelAmsterdam 36 (1973) 97/116. – G. W. BOWERSOCK, Augustus and the Greek world (Oxford 1965); The imperial cult: B. Meyer/E. Sanders (Hrsg.), Jewish and Christian self-definition 3 (London 1983) 171/82; Greek intellectuals and the imperial cult in the 2nd cent. A. D.: EntrFondHardt 19 (1973) 177/212. – P. BROWN, The cult of the saints (Chicago 1981); Society and the holy in Late Antiquity (Berkeley 1982). – W. BURKERT, Greek religion. Archaic and classical (Oxford 1985). – L. CERFAUX/J. TONDRIAU, Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine (Tournai 1957), mit Lit. – M. P. CHARLESWORTH, Some observations on ruler-cult, especially in Rome: HarvTheolRev 28 (1935) 5/44. – C. J. CLASSEN, Gottmenschentum in der röm. Republik: Gymn 70 (1963) 312/38. – F. M. CLOVER, Emperor worship in Vandal Africa: Romanitas – Christianitas, Festschr. J. Straub (1982) 663/74. – G. CORRINGTON, The divine man (New York 1986). – D. CUSS, Imperial cult and honorary terms in the NT (Freiburg 1974). – R. DUTHOY, Les *Augustales: ANRW 2, 16, 2 (1979) 1254/309. – F. DVORNIK, Early Christian and Byzantine political philosophy 1/2 = DumbOStud 9 (Washington 1966). – R. ÉTIENNE, Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien (Paris 1958). – L. R. FARNELL, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921). – J. R. FEARS, The cult of Jupiter and Roman imperial ideology: ANRW 2, 17, 1 (1981) 3/141;

The cult of virtues and Roman imperial ideology: ebd. 2, 17, 2 (1981) 827/948; Ho Demos ho Romaion – Genius populi Romani. A note on the origins of Dea Roma: Mnemos 31 (1978) 274/86; Art. Gottesgnadentum (Gottkönigtum): o. Bd. 11, 1103/59; Princeps a diis electus. The divine election of the emperor as a political concept at Rome = PapMonAmAcadRome 26 (Roma 1977); Response: Protocol of the 21st colloquy of the Center for hermeneutical studies in Hellenistic and modern culture (Berkeley 1976) 23/31; Rez. R. Mellor: Gnomon 50 (1978) 457/61; Rome. The ideology of imperial power: Thought 55 (1980) 98/109; The theology of victory at Rome: ANRW 2, 17, 2 (1981) 736/826. – D. FISHWICK, The imperial cult in the Latin west 1/2 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 108 (Leiden 1987); The development of provincial ruler worship in the western Roman empire: ANRW 2, 16, 2 (1979) 1201/53; Genius and Numen: HarvTheolRev 62 (1969) 356/67; Studies in Roman imperial history (Leiden 1977). – P. FRASER, Ptolemaic Alexandria 1/3 (Oxford 1972). – E. A. FREDRICKSMEYER, On the background of the ruler cult: Festschr. Ch. F. Edson aO. 145/56; Divine honors for Philip II: TransProcAmPhilolAss 109 (1979) 39/61. – CH. HABICHT, Gottmenschentum u. griech. Städte[2] = Zetemata 14 (1970); Die augusteische Zeit u. das 1. Jh. nC.: EntrFondHardt 19 (1973) 39/99. – M. HADAS, The 3rd and 4th book of Maccabees (New York 1953). – M. HADAS-LEBEL, Le paganisme à travers les sources rabbiniques des 2e et 3e siècles: ANRW 2, 19, 2 (1979) 397/485. – H. HÄNLEIN-SCHÄFER, Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten röm. Kaisers (Rom 1985). – I. HAHN, Augustus u. das politische Vermächtnis Caesars: Klio 67 (1985) 12/28; Die augusteischen Interpretationen des sidus Julium: Acta Class. Univ. Scient. Debrec. 19 (1983) 57/66. – J. HAMILTON, The origins of the ruler cult: Prudentia 16 (1984) 3/15. – R. P. C. HANSON, The Christian attitude to pagan religions up to the time of Constantine the Great: ANRW 2, 23, 2 (1980) 910/73. – L. F. HARTMAN/A. A. DI LELLA, The Book of Daniel (New York 1978). – F. HEILER, Fortleben u. Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum: La regalità sacra. The Sacral Kingship = Numen Suppl. 4 (Leiden 1959) 543/80. – P. HENZEN, Bibliographie zum röm. Kaiserkult: ANRW 2, 16, 2 (1979) 833/910. – G. HERZOG-HAUSER, Art. Kaiserkult: PW Suppl. 4 (1924) 806/53. – H. v. HESBERG, Archäologische Denkmäler zum röm. Kaiserkult: ANRW 2, 16, 2 (1979) 911/95. – C. H. HOLLADAY, Θεῖος ἀνήρ in Hellenistic Judaism = SocBiblLitDissSer 40 (Missoula 1977). – K. HOPKINS, Conquerors and slaves (Cambridge 1978). – M. JACZYNOWSKA, Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut-Empire: ANRW 2, 17, 2 (1981) 631/61: La genesi repubblicana del culto imperiale. Da Scipione l'Africano a Giulio Cesare: Athenaeum 73 (1985) 285/95. – D. JONES, Christianity and the Roman imperial cult: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1023/51. – P. KERESZTES, The imperial Roman government and the Christian church: ebd. 2, 23, 1 (1979) 247/315. 375/86; Nero, the Christians, and the Jews in Tacitus and Clement of Rome: Latom 43 (1984) 404/13. – D. KIENAST, Augustus (1982); Der heilige Senat: Chiron 15 (1985) 253/82. – L. KOEP, Art. Consecratio II: o. Bd. 3, 284/94; Art. Divus: ebd. 1251/7; Antikes Kaisertum u. Christusbekenntnis im Widerspruch: JbAC 4 (1961) 58/76. – E. KORNEMANN, Zur Geschichte der antiken H.: Klio 1 (1901) 51/146. – M. LE GLAY, Le culte impérial à Lyon au 2e s. ap. J. C.: Les martyrs de Lyon = Coll. Intern. Centr. Nat. Rech. Scient. 575 (Paris 1978) 19/31. – E. LOHMEYER, Christuskult u. Kaiserkult (1919). – S. G. MACCORMACK, Art and ceremony in late antiquity (Berkeley 1981). – J.-P. MARTIN, Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain (Paris 1982). – F. MILLAR, The imperial cult and the persecutions: EntrFondHardt 19 (1973) 143/75. – A. MILLWARD, The ruler cult and the Seleucids, Diss. Toronto (1973). – A. D. NOCK, Essays on religion and the ancient world 1/2 (Cambridge, Mass. 1972). – TH. PEKÁRY, Das röm. Kaiserbildnis in Staat, Kult u. Gesellschaft, dargestellt anhand der Schriftquellen = Das röm. Herrscherbild 3, 5 (1985). – H. W. PLEKET, An aspect of the emperor cult. Imperial mysteries: HarvTheolRev 58 (1965) 331/47. – S. PRICE, From noble funerals to divine cult. The consecration of Roman emperors: D. Cannadine/S. Price (Hrsg.), Rituals of royalty, power, and ceremonial in traditional societies (Cambridge 1987) 56/105; Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia minor (ebd. 1984). – P. PRIGENT, Au temps de l'Apocalypse: RevHistPhilosRel 54 (1974) 455/83; 55 (1975) 215/35. 341/63. – G. RADKE, Augustus u. das Göttliche: Antike u. Universalgeschichte, Festschr. H. E. Stier (1972) 257/79. – J. SANTERO, The cultores Augusti and the private worship of the Roman emperor: Athenaeum 61 (1983) 111/25. – F. SAUTER, Der röm. Kaiserkult bei Martial u. Statius (1934). – R. SCHILLING, La déification à Rome: RevÉtLat 58 (1980) 137/52; Art. Genius: o. Bd. 10, 52/83. – E. SCHÜRER, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135) 1/3, 2 (Edinburgh 1973/87). – K. SCOTT, The imperial cult under the Flavians (Stuttgart/Berlin 1936); The Elder and Younger Pliny on emperor worship: TransProcAmPhilolAss 63 (1932) 156/65; Plutarch and the ruler cult: ebd. 60 (1929) 117/35. – C. SIMPSON, The cult of the emperor Gaius: Latom 40 (1981) 489/511. – E. M. SMALLWOOD, The Jews under Roman rule from Pompey to Diocletian[2]

(Leiden 1981); Philonis Alexandrini legatio ad Gaium (ebd. 1961). – M. SMITH, The image of God: BullRylLibr 40 (1957/58) 473/512. – M. SORDI, The Christians and the Roman empire (Norman/London 1986). – A. V. STRÖM/W. PÖHLMANN/A. CAMERON, Art. H. I/III: TRE 15 (1986) 244/55. – F. TAEGER, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken H. 1/2 (1957/60). – L. R. TAYLOR, The divinity of the Roman emperor (Middletown 1931). – K. THRAEDE, Die Poesie u. der Kaiserkult: EntrFondHardt 19 (1973) 271/308. – R. TRUMMER, Die Denkmäler des Kaiserkultes in der röm. Provinz Achaia, Diss. Graz (1980). – R. TURCAN, Le culte impérial au 3e s.: ANRW 2, 16, 2 (1979) 996/1084. – E. URBACH, The rabbinical laws of idolatry in the second and third centuries in the light of archaeological and historical facts: IsraelExplJourn 9 (1959) 148/65. 228/45. – H. S. VERSNEL, Heersercultus in Griekenland: Lampas 7 (1974) 129/63. – F. WALBANK, Könige als Götter. Überlegungen zum H. von Alexander bis Augustus: Chiron 17 (1987) 365/82. – O. WEINREICH, Antikes Gottmenschentum: NJbb 2 (1926) 633/51. – S. WEINSTOCK, Divus Julius (Oxford 1971). – A. WLOSOK (Hrsg.), Röm. Kaiserkult = WdF 372 (1978). – H. WREDE, Consecratio in formam deorum; vergöttlichte Privatpersonen in der röm. Kaiserzeit (1981). – R. ZIEGLER, Die Historia Apollonii regis Tyri u. der Kaiserkult in Tarsos: Chiron 14 (1984) 219/34.

J. Rufus Fears (Übers. Dieter Korol).

Herrscherzeremoniell s. Hofzeremoniell.

Herz.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Mesopotamien. Das akkadische Wort libbu (gemeinsemitisch) bezeichnet das H. wie das Leibesinnere überhaupt. Aus dem Zustand des H. urteilt der Wahrsager. Das H. des Menschen kann zu schlagen aufhören (Gilgameš 8, 2, 16 [Pritchard, T.[2] 88]), das H.blut ‚vertrocknen' (ebd. 11, 294 [96]). Als Ersatz für den Kranken kann ein Tier-H. den Unterweltsgottheiten geopfert werden (CuneifTexts 17, 11, 78/80). In H. u. Leber sitzt das Gefühl, das Gemütsleben, Freude, Zorn, Gedanken, Überlegung; in der Leber eher die blinden Leidenschaften, im H. eher Verlangen, Liebe, Freundschaft, Erbarmen, Treue sowie die Äußerungen des moralischen u. intellektuellen Lebens. – Das H. ist Sitz des Bewußtseins. Das H. des Kranken ist hell, wenn er bei Bewußtsein ist; das H. kann klopfen, jagen (Krankheitszeichen); mit einem Schlag kann plötzlich der H.tod eintreten (E. Dhorme, L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien: RevBibl 32 [1932] 109/30; W. v. Soden: AkkadHdWb 1 [1965] 549/51; Labat).

b. Ägypten. Die beiden ägypt. Wörter für H. sind das alte ib u. das jüngere ḥ3tj, deren Bedeutungsunterschied noch nicht geklärt ist. Im physischen H. werden verschiedene Krankheiten lokalisiert; das H. selbst kann erkranken. Zum H. als der Körpermitte führen die Blutgefäße, in denen das H. ‚spricht' (‚Puls'; H. Schäfer: ZsÄgSpr 30 [1892] 108f). H. von Opfertieren werden dargebracht, im Neuen Reich zahlreiche Rinder-H. Tabu ist das H. des schwarzen Rindes im Gau von Athribis. – Das H. ist Sitz des Gefühlslebens. Gottesliebe, Nächstenliebe, Geschlechtsliebe wohnen im H. Für Sinuhe ‚brennen' die H. seiner Untertanen. Mitmenschliche Gefühle, wie Sorge, Mitleid, sitzen im H. H.weite oder H.enge sind Ausdrücke für Freude u. Zufriedenheit oder Angst u. Sorge. Häufige Briefformel ist ‚das H. erfreuen'. – Charaktereigenschaften: H.geradheit (Gegensatz Dunkelheit im H.), geschlossenes H. (erliegt nicht bösen Einflüsterungen), dauerndes H. (meint Beharrlichkeit [Gegensatz: Schwanken des H.]). Der Selbstbeherrschte hat sein H. in der Hand; in Gefahr u. Krieg bedarf er eines

dicken (standhaften) H. Aber auch Stolz, Geiz u. Habsucht (eine Krankheit, die zum Tode führt) sitzen im H. Das H. bedeutet sogar soviel wie Wunsch. Das H. weilt in der Ferne beim Heimweh. ‚Dem H. folgen' heißt seinem Wunsch nachgeben, aber auch sich in Gottes Willen fügen. Durch H.wäsche können Gefühle ausgeglichen werden, indem man sich eine Freude bereitet (Jäger mit Beute) oder seinen Zorn abreagiert wie die Gottheit, die nach der H.wäsche wieder gnädig ist. – Denken, Verstand, Erkennen, Einsicht sitzen im H. Ein H.loser ist ein Dummkopf. ‚In sein H. geben' heißt auswendig lernen, ‚das H. pakken' meint genau im Gedächtnis behalten. Auch planen u. vergessen geschieht mit dem H. Dämonen können das H. verwirren. – Im H. vernimmt der Mensch den Willen Gottes. Gott kann einem Menschen auch Böses ins H. geben (G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris 2 [Le Caire 1923] Inschr. 127, 6; vgl. Iudc. 9, 23; 1 Sam. 16, 14); Gott kann nicht nur zum Menschen-H. sprechen, sondern geradezu darin sein. Das H. wird zum *Gewissen des Menschen, das führt oder verführt. Das H. beurteilt, die Zunge führt das Urteil aus. Das H. ist geradezu der Ka (Schutzgeist) des Menschen, der in seinem Leibe ist. Die Aussage des H. ist wertvoller als die zweier oder dreier Zeugen. – Wichtig ist das H. für die postmortale Existenz des Menschen. Besonders das H. mußte bewahrt werden, wenigstens in Form eines Ersatz-H., wegen der für das Weiterleben notwendigen Vollzähligkeit der Körperteile. Wurde das H. in früherer Zeit entfernt u. in einer der vier Kanopen konserviert, so konnte es bei der später verbesserten Mumifizierungsmethode im Leibe verbleiben. Dann band man aber einen H.skarabäus dem Toten auf die Brust. Seit dem Mittleren Reich verantwortet sich der Verstorbene in der Unterwelt beim Totengericht des Osiris; sein H. wird auf die Waage gelegt. Jetzt hat der H.skarabäus die Aufgabe, als steinerner Zeuge festzubleiben u. nicht gegen den Toten zu zeugen, auch wenn sein fleischliches H. dies tut. – Im Mythus werden den Feinden die H. herausgeschnitten (G. Roeder, Mythen u. Legenden um ägypt. Gottheiten u. Pharaonen [Zürich 1960] 115). Eingeweide u. H. galten als mit Zauberkräften gefüllt (Pyramidentexte 397b. 409b/c. 410b/c [R. O. Faulkner (Übers.), The ancient Egyptian Pyramid Texts (Oxford 1969) 80. 82]; W. Barta: ZsÄgSpr 106 [1979] 93), spielen daher auch eine Rolle in der Magie: Habichts-H. (PGM² XII 438), H. von Hyäne u. Hasen (Hopfner, OZ 2 §§ 264. 266). Weissagekräfte verleiht der Genuß von Raben-, Maulwurf-, Falken-H. (ebd. 1 § 457). H. von einer Schlange umwunden ist Zaubername (PGM² V 158f). H.amulette aus grünem oder rotem Stein finden sich viele. – Vom H. Gottes ist die Rede bei der Weltschöpfung u. Welterhaltung. Im H. plant Gott die Ordnung u. erkennt die Lage der Welt. Gottes H. kommt im Weihrauch in den Tempel, oder Weihrauch kommt aus dem H. Gottes (Bonnet, RL 296f; Art. H.skarabäus: ebd. 297f; J. B. Breasted, Die Geburt des Gewissens [Zürich 1950] Reg.; Brunner 1158/68; ders., Das H. im ägypt. Glauben: Das H. im Umkreis des Glaubens [1965] 81/106; E. Feucht, Art. H.skarabäus: LexÄgypt 2 [1977] 1168/70; Hermann 101/7). Indirekte Belege (vgl. Th. Hopfner, Fontes historiae religionis Aegyptiacae [1922/25] Reg. s. v. cordi): Nach Plin. n. h. 11, 184 (vgl. Cens. 17, 14) glauben die Ägypter, daß das H. im Menschen bis zum 50. Jahr bis zum Gewicht von zwei Drachmen anwächst, um dann wieder ebenso abzunehmen, weswegen der Mensch (defectu cordis) nicht länger als 100 Jahre leben kann. Ägypten wird mit dem H. verglichen (Plut. Is. et Os. 33). Der linke Ringfinger ist vollkommen u. göttlich, weil zu ihm ein Nerv vom H. führt (Macrob. Sat. 7, 13, 8/10). Das H. eines *Hahnes soll beim Opfern besonderen Wert gehabt haben (Iambl. myst. 5, 8).

II. Altes Testament u. Judentum. a. Altes Testament. Hebr. leb, gleichbedeutend lebāb (L. Koehler: JournSemStud 1 [1956] 15; Wurzel: pulsieren?, der zuckende, pumpende Körperteil), ist Lebensprinzip. Nahrung stärkt das H. (Gen. 18, 5; Iudc. 19, 8; Ps. 104 [103], 15), es kann leben (Ps. 22 [21], 27), krank sein (Jes. 1, 5), schlafen (Koh. 2, 23), wach sein (Cant. 5, 2), vom Schlag getroffen sterben (1 Sam. 25, 37). Das H. ist Sitz der Gefühle u. Empfindungen, wie Liebe (Dtn. 4, 29 [‚aus ganzem H.' auch akkadisch in kul libbišu, griechisch Theocr. id. 29, 4]; Iudc. 16, 15), Zuneigung (2 Sam. 15, 13; Mal. 3, 24), Mitleid (Hos. 11, 8), Freude (Dtn. 28, 47; Ps. 104 [103], 15), Trauer (Prov. 13, 12), Schmerz (ebd. 14, 13), Furcht (Ps. 23 [22], 3), das H. ‚zerfließt' (Jes. 13, 7), ‚bebt' (ebd. 7, 1), aber in ihm sind auch Furchtlosigkeit, Mut (Ps. 57 [56], 8; 1 Sam. 17, 32; 2 Sam. 17, 10), Erregung (Prov. 23, 17), sexuelle Begierde (Job

31, 7.9; Prov. 6, 25; Hes. 16, 30; Hos. 4, 11). – Wissen u. Verstand sitzen im H. (1 Reg. 10, 2; Jes. 10, 7; Job 9, 4); Mann des H. (Vulg.: cordatus) ist der Verständige (ebd. 34, 10); ohne H. heißt ohne Verstand (Prov. 6, 32; 17, 16). Das H., d. h. das Gewissen, ‚schlägt' jemandem (1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 24, 10), scrupulus cordis (1 Sam. 25, 31, vgl. Job 27, 6). Planen u. Wollen vollziehen sich im H. (Jes. 10, 7; 63, 4; Jer. 23, 20), aus eigenem H., d. h. aus eigenem Antrieb (Ex. 36, 2; Num. 16, 28). Über das bewußte Wollen des Menschen hinaus kann sein Lebensgeheimnis, seine Bestimmung bezeichnet werden (Iudc. 16, 17; 1 Sam. 9, 19; Dan. 2, 30; vgl. H. Brunner, Das H. als Sitz des Lebensgeheimnisses: ArchOrForsch 17 [1954/55] 140f). Saul wird ein anderer Mensch, indem ihm Gott ein anderes H. gibt (1 Sam. 10, 6. 9). – Das H. hat mit der Gottesbeziehung des Menschen zu tun. Es vertraut auf Gott (Ps. 7, 10), nimmt seine Lehre an (Prov. 7, 3), fällt von Gott ab (Ps. 44 [43], 19; Jes. 29, 13), ist verstockt (Ex. 9, 7; Jes. 46, 12; Hes. 2, 4), steinern (ebd. 36, 26), unbeschnitten (Dtn. 10, 16; Jer. 9, 25; Hes. 44, 7. 9). Jahwe wird das H. der Israeliten beschneiden (Jer. 30, 6), ihnen ein neues H. geben u. das H. von Stein durch eines von Fleisch ersetzen (Hes. 36, 26). Gott kann aber auch als Urheber der Verstockung erscheinen (das H. Pharaos ‚verhärten' [Ex. 4, 21; 7, 3]; das H. Israels ‚verfetten' [Jes. 6, 9f; vgl. pingue ingenium: Ovid. met. 11, 148]). – Während der Fromme ein reines H. hat (Gen. 20, 5; Dtn. 9, 5; Ps. 24 [23], 4; 51 [50], 12; Prov. 22, 1), ein ungeteiltes H. (‚nicht H. u. H.': 1 Chron. 12, 34), haben die Bösen ein böses (Jer. 3, 15), verkehrtes H. (Prov. 11, 20) u. reden mit zwiespältigem H. (‚mit H. u. H.' [Ps. 12 (11), 3]; ἐν καρδίᾳ δισσῇ [Sir. 1, 28]; *Heuchelei). – Anthropomorphistisch kann vom H. Jahwes mit analogen Funktionen gesprochen werden (Gen. 6, 6; 8, 21; Jer. 3, 15; 7, 31; 12, 3; 19, 5; 44, 21; Hos. 11, 8). Metaphorisch ist das H. die Mitte, das Innere, die Tiefe des Meeres (Ex. 15, 8; Ps. 46 [45], 3 u. ö.), des Himmels (Dtn. 4, 11). – Verbranntes Fisch-H. dient apotropäisch zur Abwehr von Dämonen (Tob. 6, 4/8. 17; 8, 2). – Baumgärtel/Behm 609/11; L. Koehler/W. Baumgartner, Lex. in Vet. Test. libros[3] (1974) 488/91 s. v. lēb; F. Stolz, Art. lēb: TheolHdWbAT 1 (1971) 861/7; H. J. Fabry, Art. leb: ThWbAT 4 (1984) 413/51; weitere Lit.: ThWbNT 10, 2 (1979) 1134f s. v. καρδία.

b. Judentum. 1. Septuaginta. Die Wiedergaben des hebr. Terminus in der LXX sind neben καρδία 30mal ψυχή (Ps. 69 [68], 21. 33; Prov. 16, 3; Sir. 4, 17 usw.), 20mal διάνοια (Gen. 17, 17 usw.), ἐπιθυμία (Prov. 6, 25), νοῦς (Ex. 7, 23; Jos. 14, 7; Job 7, 17; Jes. 10, 7. 12; 41, 22), ὁμόνοια (Ps. 83 [82], 6), στῆθος (Ex. 28, 23. 26), φρόνησις (Prov. 19, 8) u. andere Wortverbindungen. Umgekehrt kann καρδία für hebräische Ausdrücke für ‚Inneres' eintreten (Ps. 5, 10; Lament. 2, 11; Prov. 22, 18).

2. Hellenistisches Judentum. Die Patriarchentestamente, der **Aristeasbrief, auch Philon bleiben mit der LXX auf der Linie des AT. Josephus Flavius dagegen gebraucht καρδία nur vom menschlichen oder tierischen Körperorgan, aber διάνοια oder ψυχή für atl. H.

3. Qumran. Auch in den Qumrantexten lebt der atl. Gebrauch weiter. Gefühle sitzen im H., der Mut (1 QM 1, 14); die Freude am Gesetz macht das H. stark u. den Weltkindern überlegen (CD 20, 33). – Der Fromme ist durch Geradheit des H. (1 QS 11, 2) gekennzeichnet, die Frevler durch den Zwiespalt des H. (‚mit H. u. H.', 1 QH 4, 14), Verstocktheit (1 QS 1, 6), Verkehrtheit des H. (ebd. 11, 9). Ihr H. ist steinern (1 QpHab 11, 13), töricht (1 QH 1, 37), unbeschnitten (1 QpHab 11, 3). Darin wohnen die Götzen (CD 20, 9; 1 QS 2, 11), Belial berät in ihren H. (1 QH 6, 21), während Gott das H. seines Knechtes öffnet (1 QS 11, 15f), sein Gesetz hineinlegt (1 QH 4, 10), darin eine Weite auftut (ebd. 5, 33), es festmacht in seiner Lehre u. Wahrheit (7, 13), Einsicht hineingibt (14, 8). Von Gottes H. als von seinem Plan u. Willen ist die Rede (10, 2); der Fromme wandelt auf dem Weg des H. Gottes (4, 17f; 6, 20f; CD 1, 11) u. wird ewig bestehen, weil im H. Gottes kein Trug ist (1 QH 4, 21f; Bauer 713f).

4. Rabbinisches Judentum. Es ändert am atl. Gebrauch so gut wie nichts. Das H., d. h. das Gewissen, ‚schlägt' (beunruhigt) jemanden (bMegillah 6b; bNiddah 3b; vgl. 1 Sam. 24, 6). Wer unter Zwang seines H. (Gewissens) handelt, wird nicht straffällig (bŠebu'ot 26a), wenn hier nicht das irrige Gedächtnis gemeint ist. H. ist auch die Ansicht, Meinung der Gelehrten (ebd. 11a), der Sadduzäer (bJoma 2a), der Verdacht (Gen. r. 87 [zu Gen. 39, 20]). Die ‚Geschiedene des H.' (bNedarim 20b) ist die in Gedanken, in der Absicht des Mannes Geschiedene, die noch mit ihm zu-

sammenlebt (vgl. Mt. 5, 28). ʿAbodah Zarah 2, 3 mit bʿAbodah Zarah 32b/33a werden ‚ausgeherzte' Felle verboten, an denen durch Blutkruste am Lochrand ersichtlich ist, daß dem Tier das H. bei lebendigem Leib durch den Götzenpriester entnommen wurde (weitere Stellen: J. Levy, Neuhebr. u. chald. Wb. 2 [1879] 464b). Metaphorisch wird im Sohar zu Numeri das Allerheiligste des Tempels in Jerusalem ‚H. der ganzen Erde u. der Welt' genannt (S. Funk/W. A. Neumann/A. Wünsche [Hrsg.], Monumenta Talmudica 1 [1913] 238, 13).

III. Griechisch-römisch. a. Griechisch. Für das H. stand griechisch ἦτορ (episch/lyrisch; Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 645 s. v.), κῆρ, davon καρδία (episch κραδίη; ebd. 787f s. v. καρδία). Mit ἦτορ benennt Homer (mit Ausnahme von Il. 16, 660; 17, 535; 22, 452) das H. nie anatomisch, sondern als Sitz der Gefühle: Angst (ebd. 3, 31), Trauer (8, 437; Od. 1, 114), Freude (Il. 23, 647), als Sitz der Lebenskraft (ebd. 13, 84: ‚erholt sich'; 11, 115: ‚wird geraubt'), schließlich des Denkvermögens (1, 188). Κραδίη ist im Gegensatz zu ἦτορ das Körperorgan (10, 94; 13, 282 u. ö.), in dem freilich die Gefühle, Begierden u. Leidenschaften sitzen (1, 171. 225. 395; 20, 169; Od. 4, 293). Κῆρ hat nur Il. 16, 481 materielle Bedeutung (vgl. auch ebd. 19, 319 u. Od. 17, 216), sonst erscheint es stets als Ort der Gefühle, des Zorns (Il. 9, 555), der Sorgen (Od. 19, 516), des Mutes (Il. 12, 45), der Freude (ebd. 4, 272), der Trauer (5, 399; Od. 10, 67), der Wünsche (Il. 1, 569; Od. 12, 192), sogar des Verstandes u. der Überlegung (Il. 14, 208; Od. 7, 82; 18, 344; 23, 85). Ἦτορ u. κῆρ standen im Epos den Dichtern gleichbedeutend zur Verfügung, die Wahl konnte aus metrischen Gründen getroffen werden, ähnliches gilt für κραδίη (Bolelli). Weitere Belege (in Prosa selten): Verstand u. Denkkraft sitzen im H. (Hesiod. frg. 69 Merkelbach/West; Aesop. fab. 134 II Hausrath/Hunger; Pind. Ol. 13, 16; Nem. 7, 24; Plat. conv. 218a; ohne H. = stupid, ἀναίσθητος: Diod. Sic. 32, 20), die Affekte, Leidenschaften (Theogn. 366 West), Schmerz (zerreißt das H.: Bacchyl. 17, 18f Snell; das H. schreit in der Brust: Aeschyl. Pers. 991; Eur. Med. 398: das H. schmerzt), Kummer (Hesiod. theog. 623), Liebe (ἐκ τῆς [ἀπὸ] καρδίας: Aristoph. nub. 86; Marc. Aurel. seips. 7, 13, 3; Musae. Epic. 91. 167), Mut (Pind. Nem. 8, 24; Polyb. 36, 14, 5). – Während Alkmaion v. Kroton (VS 24 A 8) u. ihm folgend die Hippokratiker u. Plato (F. W. Bayer: o. Bd. 1, 433) im Gehirn den Sitz des vernunftbegabten Seelenteiles annahmen, finden ihn die sizilische Ärztetradition, Aristoteles u. die Stoiker im H., das sich auch als erstes beim Embryo bilden soll (E. Lesky: o. Bd. 4, 1237; Diels, Dox. 391a 18f; SVF 2 nr. 761. 837. 879). Auf das Mißverständnis durch Bedeutungswechsel von καρδία weist Galen hin: Hippokrates u. Thukydides bezeichnen damit den Magenmund, nicht das H. Chrysipp hatte nämlich seinen Beweis für das H. als Zentralorgan der Seele gerade auf Stellen der älteren Ärzte gestützt (W. Jaeger, Nemesios v. Emesa [1914] 18). Entsprechend stoischer Auffassung bedeutet daher nach Artemidor v. Daldis (onir. 1, 44) das H. im Traum für den Ehemann die Frau, für die Frau den Gatten, weil es die ganze Leitung über den Leib hat (vgl. dazu SVF 2 nr. 761, 9/11), ebenso bedeutet es Lebensmut u. Geist, weil es auch diese enthält. – Im Kosmos/Leib-Vergleich bei Poseidonios ist die Sonne H. der Welt (wie auch Nus der Welt), weil es beim Lebewesen das Zentrum der Lebensenergie (ἐμψυχία) ist (Theo Smyrn. 3, 33 [187 Hiller]; Weiteres bei K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie [1926] 335/7). Bei den Astrologen regiert die Sonne deshalb das H. des Menschen (Porph. in Ptol. tetr. 45 [Cat. Cod. Astr. Gr. 5, 4, 217, 12]; vgl. F. Cumont, Lux perpetua [Paris 1949] 179_6). – Das Tier-H. fällt unter die pythagoreischen Speiseverbote (Porph. vit. Pyth. 42; weitere Belege: F. Boehm, De symbolis Pythagoreis, Diss. Berlin [1905] 23f; J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike = RGVV 24 [1935] 113. 133. 338. 397f); auch in den Dionysosmysterien (SupplEpigrGr 14 [1957] nr. 752, 13). – Zum griech. Opferritus gehört das Herausnehmen des H. des Opfertiers (Suda s. v. καρδιωσάμενος [3, 32, 4f Adler]; Lucian. sacr. 13; Galen. plac. Hippocr. et Plat. 2, 4 [5, 238 Kühn], dazu A. Henrichs, Die Phoinikika des Lollianos [1972] 71f; vgl. das talmudische Zeugnis ʿAbodah Zarah 2, 3 mit bʿAbodah Zarah 32b/33a [o. Sp. 1099]; vgl. u. Sp. 1101f die röm. religio victimae). Analog u. in Anlehnung an den Zagreus-Mythos (vgl. Henrichs aO. 69) umfaßt das Mysterienritual Menschenopfer mit Genuß der inneren Organe, namentlich des H. (ausdrücklich genannt Lollian. Phoenic. frg. B 1 recto 11 [Henrichs aO. 92; vgl. ebd. 31]; vgl. Achill. Tat. 3, 15, 4f). Wirkliche Kindestötung wird man für den helle-

nist.-röm. Bereich ausschließen dürfen u. an Substitution (Puppe) denken (Henrichs aO. 70). So können Tier-H. auch im Zauber durch Pflanzen ersetzt werden (PGM² XII 440; XIII 1068). Zur magischen Verwendung von Tier-H. vgl. u. Sp. 1102; Porph. abst. 2, 48. PGM² IV 2647 begegnet das H. eines jungen Knaben im Räucherwerk, ebd. 2578f das H. eines ἄωρος (*Biothanati), eine herzförmige Zauberzeichnung (409), ein herzförmiger Magnet (2632/4). Mit Eselsherzblut schreibt man (2101f). ,H. des Hermes' ist eine der Anreden der Zauberpflanze (2983). Der Nus erscheint u. hält ein H. (XIII 175.489). Beim Liebeszauber wird das H. versengt (IV 1505), gebrannt (XVI 4f), gestochen (ebd. 64 [?]); es schmilzt (ebd. 30. 40. 48). – Der Mensch ist hart, grausam, sein H. eisern (Il. 24, 205; Od. 4, 293; Hesiod. theog. 764f), steinhart (Od. 23, 103), aus Stahl oder Eisen geschmiedet, ein schwarzes H. (Pind. frg. 123, 4f Snell; Aristoph. ran. 470); der Hinterhältige hält eine Lanze im H. verborgen (Sept. sap. scol.: Suppl. Hellenist. nr. 522, 2); ein H. aus Erz (Theocr. id. 13, 5; I. Mundle: o. Bd. 6, 494); behaart, d. h. männlich (Il. 2, 851; 16, 554; Plat. Theaet. 194e; vgl. Hermann 88/90). – Wer das H. einer Hirschkuh hat, ist feige (Il. 1, 225; Lucian. fug. 30; Tat. orat. 27, 6), wer das von Wespen, ungestüm (Il. 16, 266), wer das von Hähnen, streitsüchtig (Aeschyl. Eum. 861). – Der metaphorische Gebrauch von καρδία nimmt im Laufe der Zeit ab bis zu seinem fast völligen Verschwinden. Ein gutes Beispiel ist Plotin, bei dem die dem Platonismus eigene spiritualistische Tendenz dahin wirkt. Er lehnt die körperliche Lokalisation des Geistes u. der psychischen Tätigkeiten ab. Auch wenn das Aufwallen des Zorns im H. sitzt, kann man den Zorn selbst nicht im H. lokalisieren; der Ausgangspunkt ist vielmehr das Blut, dessen Erhitzung den Zorn erzeugt (enn. 4, 3, 23; 4, 4, 28). Für die Gesamtheit der psychischen Fähigkeiten gebraucht Plotin stattdessen ψυχή, für den Ort des Verstandes νοῦς u. διάνοια (vgl. Guillaumont, Sens 59/61).

b. Römisch. Das H., lateinisch cor (zur Etymologie s. Walde, Wb.⁴ 1, 271; zu pectus s. Steudel/Klauser 649/52), als Körperorgan (Cato agr. 157, 7; Cic. Tusc. 2, 139) von Plinius näher beschrieben (n. h. 11, 181/7), ist Sitz des Lebens u. des Geistes (Cic. Tusc. 1, 18; Manil. 4, 929), seine Verletzung bedeutet den Tod (Quint. inst. 5, 9, 5). Zur religio victimae gehört das H. (so Apul. met. 1, 13, 4. 18, 4; Cic. div. 2, 29; Ovid. fast. 6, 161); Opfertier ohne H. ist schlechtes Vorzeichen (Cic. div. 1, 119; 2, 36; Suet. vit. Iul. 77): pertinere id signum ad vitam et consilium tuum, quod utraque haec corde continerentur (Val. Max. 1, 6, 13). Als magisches Requisit gilt das H. (Apul. met. 1, 13, 4), in Aberglauben u. Volksmedizin bes. das Tier-H.; gegen Drüsenschwellung trägt man Eidechsen-H. in Silberbüchsen (Plin. n. h. 30, 36), Eselhengst-H. (mit Brot genossen gegen Epilepsie, ebd. 28, 225), ein Frosch-H., als Amulett getragen, lindert Schüttelfrost, wie Kröten-H. das Viertagefieber (32, 114); Hunde meiden jeden, der ein Hunde-H. bei sich hat (29, 99); Haubenlerchen-H., im Goldarmband getragen, hat jemanden von Kolik befreit (30, 63). Wer ein frisches, zuckendes Maulwurf-H. ißt, erlangt die Wahrsage- u. Entscheidungsgabe (30, 19). Das H. einer Nachteule auf das Eingangsloch der Ameisen gelegt vertreibt sie (Pallad. op. agr. 1, 35, 2); legt man es einer schlafenden Frau auf die linke Brust, plaudere sie alle ihre Geheimnisse aus, u. wenn man es mit in die Schlacht nimmt, mache es tapferer (29, 81). Nach Hygin (fab. 167) soll Zeus das zerriebene H. des Zagreus der Semele in den Liebestrank gemischt haben, die davon mit Dionysos schwanger geworden sei (vgl. E. Lesky, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1247). Man glaubte, daß besonders listige u. schlaue Menschen wie Aristomenes ein behaartes H. besäßen (Val. Max. 1, 8 ext. 15; Plin. n. h. 11, 184f), offenbar weil Haare übermenschliche, magische Kraft symbolisieren (vgl. B. Kötting, Art. Haar: o. Bd. 13, 177/80; Il. 2, 851; 16, 554; Plat. Theaet. 194e). – Das H. kann hart sein, von Stein (Enn. scaen. frg. 139 Vahlen), von Eisen (ann. frg. 562 V.; Tibull. 1, 1, 64; Ovid. met. 7, 33), kann vor Angst sterben (Plaut. Cas. 622), sich auflösen wie Salz im Wasser (merc. 204), dahinschmelzen (Petron. sat. 42, 2), von Cupidos Pfeil getroffen werden (Plaut. Persa 25; Ovid. am. 1, 2, 7), kann vor Schreck gefrieren (Lucan. 7, 339), unheilbar verwundet sein (Ovid. Pont. 1, 3, 22). – Im H. sitzen die Affekte: Sorge (Plaut. truc. 77, 3; Verg. Aen. 4, 332), Fürsorge (cordi esse: Ter. Andr. 328; Phorm. 800 u. ö.), Schmerz (Plaut. truc. 454; most. 149; Verg. Aen. 1, 209), Furcht (Plaut. Pseud. 576; Catull. 64, 99; Verg. Aen. 1, 562), Zorn (Acc. frg. 133 Diehl; Verg. Aen. 1, 303; georg. 4, 470), Freude (Turpil. 88 Ribbeck), Hoffnung

(Plaut. merc. 363; Lucret. 1, 923), Begierde (ebd. 4, 1138; Sil. Ital. 14, 531), Liebe (Plaut. capt. 420; Verg. Aen. 1, 722; Anth. Lat. 2, 1 nr. 52, 4; 480, 9). – Im H. sitzt der Wille (Verg. Aen. 6, 675; Stat. Theb. 5, 37), das Bewußtsein, der Geist (der sich vom Schlaf löst: Enn. ann. frg. 532 V.; tria corda hat, wer griechisch, oskisch u. lateinisch spricht: Gell. 17, 17, 1), vor allem aber der Verstand (Plaut. cist. 65; Cic. fin. 2, 91; Phil. 3, 16). – Das H. macht den Menschen aus (corcillum est quod homines facit, cetera quisquilia omnia: Petron. sat. 75, 8), deshalb mag cor für die (eigene) Person selbst stehen (Enn. ann. frg. 382 V.; Pers. sat. 6, 10), corda für die Menschen (Verg. Aen. 5, 729; Propert. 4, 1, 12; Ovid. met. 10, 351). Cordatus ist der Verständige. Mit dem H. erkennt man, versteht man (Plaut. Pseud. 760. 769; Cas. 188), erfindet man (Verg. georg. 1, 123; Lucret. 5, 1107. 1456). Das H., der Verstand, kann stumpf (cor hebes, obtusum: ebd. 4, 44; Val. Max. 6, 9, 1) oder schlau sein (sagax: Manil. 2, 898; vgl. Plaut. mil. 783). Gefühl mag sie haben, Verstand (cor) besitzt eine Frau nicht (ebd. 786). Cor bedeutet schließlich das Gedächtnis (Varro ling. 6, 46: recordare rursus in cor revocare; Plaut. Poen. 578; most. 84; Lucil. frg. 190 Marx; Catull. 64, 231; Stat. Ach. 1, 953; silv. 3, 5, 55). – Reisch; J. Ph. Krebs/J. M. Schmalz, Antibarbarus[7] 1 (Basel 1905) 366f; Sperka; Nemeth.

B. Christlich. I. Neues Testament. Der atl. Sprachgebrauch ist ausschlaggebend: Das H. ist Mittelpunkt u. Organ des menschlichen Innenlebens. Nur die Wendungen von Lc. 21, 34, Act. 14, 17 u. Jac. 5, 5 fußen noch auf der aus Iudc. 19, 5 (Vulg.: conforta stomachum); 1 Reg. 21, 7; Ps. 102 (101), 5; 104 (103), 15 geläufigen grob physiologischen Bedeutung (E. Lerle, Καρδία als Bezeichnung für den Mageneingang: ZNW 76 [1985] 292/4). In diesem Organ werden Affekte u. Empfindungen lokalisiert: Angst (Joh. 14, 1. 27), Trauer (Rom. 9, 2; Joh. 16, 6), Leid (2 Cor. 2, 4; Act. 21, 13), Betroffenheit (ebd. 2, 37), Ärger (7, 54), aber auch Mut (Eph. 6, 22; Col. 4, 8), Freude (Joh. 16, 22; Act. 2, 26; 14, 17), Liebe (2 Cor. 7, 3; 6, 11; Phil. 1, 7; Mc. 12, 30. 33; Mt. 22, 37; Lc. 10, 27), Verlangen (Rom. 10, 1; Hebr. 10, 22; Lc. 24, 32; ‚ein Mann nach meinem H.‘, d. h. wie Gott ihn wünscht: Act. 13, 22; vgl. 1 Sam. 13, 14), Begierde (Rom. 1, 24; Mt. 5, 28; 6, 21; Lc. 12, 34). – Im H. sitzt der Verstand (Rom. 1, 21; 1 Cor. 2, 9; 2 Cor. 4, 6; Eph. 1, 18; 2 Petr. 1, 19; Lc. 1, 51; 2, 35; Act. 7, 23; 8, 22). Mit dem H. denkt man, versteht man (Rom. 10, 6; Mc. 2, 6. 8; Lc. 2, 19; 3, 15; 9, 47; Mt. 9, 4; 13, 15; 24, 48; Joh. 12, 40; Act. 28, 27; Apc. 18, 7) oder ist schwer von Begriff (Lc. 24, 25), bes. wenn das H. hartgeschwollen ist, was mit ἄγνοια gleichbedeutend ist (Eph. 4, 18; Mc. 3, 5; 6, 52; 8, 17; Joh. 12, 40). Das H. muß geöffnet werden (Act. 16, 14; vgl. 2 Macc. 1, 4, wofür Lc. 24, 45 der νοῦς genannt wird). Aus dem H. kommen die schlechten Gedanken (Mt. 12, 34; Lc. 6, 45; Mc. 7, 21; Mt. 15, 19). Glaube oder Zweifel befindet sich im H. (Mc. 11, 23; Lc. 24, 38; Act. 8, 37; Hebr. 3, 12) sowie Verstockung (Rom. 1, 21; 2 Cor. 3, 14f; Mt. 13, 15; Joh. 12, 40). – Das H. steht für die Gesinnung: Einfachheit des H. (Eph. 6, 5; Col. 3, 22), Sanftmut (Mt. 11, 29), Einmütigkeit: ein H. u. eine Seele sein (Act. 4, 32); H. meint das *Gewissen, das uns anklagt oder nicht (1 Joh. 3, 19/21; dafür συνείδησις 2 Cor. 1, 12; Hebr. 10, 22; Joh. 8, 9 [varia lectio]). Deshalb hat Gott sein Gesetz in die H. geschrieben (Rom. 2, 15; 2 Cor. 3, 3; Hebr. 8, 10; vgl. W. Kranz, Das Gesetz des H.: RhMus 94 [1951] 222/41). In diesem Sinn ist man reinen H. (Mt. 5, 8; 1 Tim. 1, 5; 2 Tim. 2, 22), ist das H. untadelig (1 Thess. 3, 13) oder an Habgier gewöhnt (2 Petr. 2, 14), nicht aufrichtig (Act. 8, 21) u. muß geläutert werden (Jac. 4, 8). Notwendig ist die *Beschneidung des H. (Rom. 2, 29). – Als Sitz des Willens erscheint das H. (1 Cor. 4, 5; 7, 37; 2 Cor. 9, 7; Lc. 21, 14; Act. 8, 22; 11, 23; Apc. 17, 17), auch in Wendungen wie ‚von H.‘, ‚aus ganzem H.‘ (Rom. 6, 17; 1 Petr. 1, 22; Mt. 18, 35; 22, 37; u. ö.). Hierher gehört auch die σκληροκαρδία (Dtn. 10, 16; Jer. 4, 4; Sir. 16, 10; Mt. 19, 8; Mc. 10, 5; 16, 14; zum späteren Gebrauch s. Lampe, Lex. 1239 s. v.), ein hellenist.-jüd. Neologismus, der die außerbiblische griech. Verwendung von σκληρός aufnimmt: σκληρὸν ἦθος (Plat. conv. 195e), σκληρὰ ψυχή (Sophocl. Ai. 1343f. 1361). Er bedeutet Trotz gegen göttliches Wirken oder Gesetz. Wie Halsstarrigkeit, H.verstockung, meint Hartherzigkeit den Abfall der Erwählten; auch Mc. 10, 5 steht in der Tradition des Motivs von der Hartherzigkeit der Juden, in der ihre Zerstreuung unter die Völker gedeutet wird (Begriffsgeschichte bei K. Berger, Hartherzigkeit u. Gottes Gesetz: ZNW 61 [1970] 1/47). – Insofern das H. das verborgene Innere des Menschen ist (1 Cor. 14, 25; 1 Petr. 3, 4), wird es genannt

im Gegensatz zum Äußeren, zum Gesicht (2 Cor. 5, 12), zu den Augen (1 Thess. 2, 17), zu Mund u. Lippen (Rom. 10, 8/10; Mc. 7, 6 par.). – Dieses Innere, das H., erforscht (Rom. 8, 27), prüft (1 Thess. 2, 4; Apc. 2, 23), kennt Gott (Lc. 16, 15). Als καρδιογνώστης wird er Act. 1, 24 (ähnlich 15, 8) wie auch in den Bischofsweiheliturgien (Hippol. trad. apost. 3 [SC 11 bis, 42/4] u. ö.) aber wohl nicht deshalb angerufen, weil er die moralische Integrität des Kandidaten oder seine künftige Glaubenstreue garantieren, sondern weil er das Lebensgeheimnis (s. o. Sp. 1097) des Amtsbewerbers, seine göttliche Bestimmung u. Erwählung offenbaren soll (J. B. Bauer, Καρδιογνώστης, ein unbeachteter Aspekt: BiblZs 32 [1988] 114/7). Im H. wohnt der Geist Gottes (Gal. 4, 6; 2 Cor. 1, 22; vgl. Rom. 5, 5; 8, 26f) u. auch Christus durch den Glauben (Eph. 3, 17; R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser = EvKathKommNT 10 [Zürich 1982] 151f). Zum H. als Haus s. Ohly, Haus 997/1002. – Im Gegensatz zur Oberfläche, zum Antlitz (πρόσωπον) des Himmels oder der Erde (Mt. 16, 3; Lc. 12, 56; 21, 35; Act. 17, 26), heißt H. das Innere der Erde (Mt. 12, 40; des Meeres: Jon. 2, 4; Ps. 46 [45], 3; dafür ἐν μέσῳ θαλάσσης: Ex. 15, 8. 19; ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης: Mt. 18, 6). – Bauer 714/6; Baumgärtel/Behm 614/6; neuere Lit.: ThWbNT 10, 2 (1979) 1134f s. v. καρδία; Sand.

II. Griechische Tradition. a. Apostolische Väter. Das Dankgebet nach der Eucharistie erwähnt den hl. Namen des Vaters, ‚der in unseren H. Wohnung genommen hat‘ (Did. 10, 2); nach dem Barnabasbrief (6, 5) ist die Wohnung unseres H. ein hl. Tempel für den Herrn, wie die Verkündigung der Apostel die Heiligung des H. bedeutet (ebd. 8, 3). Gefordert ist die Beschneidung des H. (9, 1. 5); ja, der Herr selbst hat unsere Ohren u. H. beschnitten (10, 12); ein reines H. (15, 1. 6), ein einfaches H. (19, 2) wird verlangt. Die Offenbarung des Geistes geschieht in das H. des Moses (12, 2). Christus erlöst unsere zum Tode erschöpften u. der Gottlosigkeit des Irrtums preisgegebenen H. (14, 5). – 1 Clem. 2, 8 erwähnt die Wände des H., auf die die Guten die Satzungen des Herrn eingeschrieben haben, sowie die Knie u. die Augen des H. (s. Sp. 1124f); wer sie verläßt, geht den Leidenschaften seines bösen H. nach (3, 4). Gerechtfertigt aber wird man durch den Glauben, nicht durch die Werke, die man in der Heiligkeit des H. vollbracht hat (32, 4), so sehr auch die Gottesfurcht diejenigen errettet, die reinen H. wandeln (21, 8). Darum muß man beten (60, 2), Buße tun, ohne sein H. zu verhärten (51, 3, 5; vgl. 2 Clem. 8, 2; 9, 8; 17, 1; 19, 1). – Ignatius v. Ant. verlangt gegenseitige Liebe ‚aus ungeteiltem H.‘ (Trall. 13, 2; Philad. 6, 2). Im Pastor Hermae wird immer wieder das H. als sittlicher Entscheidungsfaktor angesprochen; es soll immer auf Gott gerichtet sein (vis. 3, 3, 3). Wer den Herrn in seinem H. trägt, kann Herr werden über Schöpfung u. Gebote (mand. 12, 4, 3; sim. 1, 7). Der Teufel vermag gegen die nichts, die aus ganzem H. auf den Herrn hoffen (mand. 12, 5, 2). Im H. kann die böse Lust aufsteigen (vis. 1, 1, 8; mand. 4, 1, 3; sim. 5, 7, 2), die Sünde hausen (vis. 3, 6, 3); von der Reue im H. hängt Tod oder Leben ab (ebd. 3, 7, 2. 6). Oft kehrt deshalb die Aufforderung zur Reinigung des H. wieder (ebd. 4, 2, 5. 5, 7; mand. 9, 4; sim. 8, 3, 8). Kirchenleitern wird vorgeworfen, tötendes Gift im H. zu haben, verhärtet zu sein u. das H. nicht reinigen zu wollen (vis. 3, 9, 7f). Wer sein H. rein halten will, dem schenkt der Herr Buße (sim. 8, 6, 2), nicht aber dem, der ihn ‚von H. verleugnet hat‘ (ebd. 9, 26, 5).

b. Apokryphen u. Apologeten. Sie bleiben auf der biblischen Linie. Die dreijährige Maria darf sich nicht umwenden, damit ihr H. nicht vom Tempel weg abgelenkt würde (Protoev. Jac. 7, 2 [Subs. hag. 33, 98 de Strykker]). Wiederholt ist davon die Rede, daß der Teufel jemandem ins H. fährt (Asc. Jes. 3, 11 [Hennecke/Schneem. 2³, 457]; Act. Petr. et Andr. 8 [AAA 2, 1, 121, 12]; Act. Andr. et Matthi. 25 [102, 4f]). Beim Anhören der Lästerung werden H. schwach, weichen ab (ebd. 12 [79, 1f]); Zaubertrank verändert H. u. Sinn (ebd. 1f [66, 5. 12f]). Die Lehre des Herrn erfassen nur die H.reinen (Act. Petr. et Paul. 57 [1, 203, 12f]); Satansengel verführen die H. der Ungläubigen (ebd. 77 [211, 5]). Gottesdiener aus ganzem H. sind den Engeln bekannt u. im Himmel aufgeschrieben (Vis. Paul. 19 [Hennecke/Schneem. 2³, 548]). – In den Oden Salomos ist das H. häufig Sitz des Denkens (16, 19; 28, 19; 38, 14; 41, 6. 10). Sein H. hat der Herr seinen Gläubigen gegeben (4, 3), sie erhalten Wasser von der Lebensquelle des Herrn, deren Name vom H. des Herrn ist (30, 15); wie der Tag wird ihr H. sein (7, 23), Gottes Liebe stärkt (16, 2), erhebt (18, 1) das H. Das H. des Beters ist beim Herrn (26, 2),

auf seinem H. liegen die Flügel des Geistes, es ist erfreut u. hüpft wie der Embryo im Schoß der Mutter (28, 1f). Der Herr hat Gewissen (Verstand) u. H. gewollt u. geformt (8, 20). – Nach Justin machen die Gebote die Juden aufmerksam, daß sie in ihren H. nicht an Gottesfurcht denken (dial. 46, 5), während sich die Niniviten wahrhaft von H. bekehrten (ebd. 107, 2). Wir Christen ehren die Propheten ‚in Werken, Erkenntnis u. H. bis zum Tod' (39, 5). Das Wort der Wahrheit, heller als die Sonne, dringt ein in die Tiefen des H. u. des Geistes (121, 2).

c. Clemens v. Alex. Er kennt jene Anthropologie, der zufolge in Leber u. H. die Leidenschaften, Genußsucht u. Zorn (θυμός) sitzen; das Denken (τὸ λογιστικόν) aber sitzt im Kopf (paed. 2, 34, 1f). In diesem Sinn wird auch das pythagoreische Verbot, das H. zu essen (s. o. Sp. 1100), allegorisch auf die Abwehr von Schwermut u. Traurigkeit gedeutet (strom. 5, 30, 5). Andererseits bemächtigt sich die Trunkenheit des menschlichen Verstandes (νοῦς), wenn der Wein das H. überflutet (paed. 2, 28, 3). Der Geist (νοῦς) im Menschen ist nach dem Bild Gottes geschaffen (Gen. 1, 26), der Mensch ist durch das Denken in seinem H. dem göttlichen Logos ähnlich u. dadurch vernünftig (Clem. Alex. protr. 98, 3). Das H. der Frommen wird ewig leben (Ps. 22 [21], 27), weil sie mit Erkenntnis gesättigt werden ‚u. ihre Seele wird leben, denn mit dem Wort H. wird sinnbildlich die Seele bezeichnet, die das Leben gegeben hat' (Clem. Alex. strom. 5, 12, 2). Wer kein festgefügtes H. (‚keine unerschütterliche Überzeugung', Übers. O. Stählin) hat, hat keinen Maßstab zur Unterscheidung der Lehren (strom. 6, 81, 2), denn man kann mit dem H. in die Irre gehen (Hebr. 3, 10; Clem. Alex. protr. 85, 1), aber es gibt vernünftige Gesetze, die in die H. selbst eingeschrieben sind (ebd. 108, 5); die Tafeln der Hartherzigen sind zerschlagen, damit die Glaubensätze der Unmündigen eingeprägt würden in ihre weichen Seelen (διανοίαις) (paed. 3, 94, 1). Das Licht (2 Cor. 4, 6) soll im verborgenen Teil des Menschen aufleuchten, in seinem H., die Strahlen der Erkenntnis den innen verborgenen Menschen ans Licht bringen (Clem. Alex. protr. 115, 4). Das H. ist mehr als Sitz des Verstandes, es steht vielmehr metaphorisch für den inneren Menschen, das Ich, die Seele des Menschen. Nur so kann gesagt werden: ‚Gott allein prüft Mark u. Nieren (!) des H.' (quis div. salv. 41, 7). Im H. fallen die Willensentscheidungen: Wandelbar ist das H. der Liebenden, durch die Sinnesänderung (μετανοίᾳ) verliert auch der Liebeszauber seine Kraft (paed. 97, 3). Man muß sich von den Lastern bekehren ‚durch Mund, H. u. Hand', die die Sinnbilder sind: ‚die Hände für die Tat, das H. für den Willen u. der Mund für das Wort' (strom. 2, 97, 3/98, 1). Man ist auch nur mit reinem H. zum Gebet für Gott tauglich (paed. 3, 79, 3). Die Tugenden sind ein gottgefälliges Opfer, weil die Schrift ein demütiges H. so nennt (Ps. 51 [50], 19; Clem. Alex. strom. 7, 14, 1). Man muß mit ganzem H. Buße tun, um Gott mit ganzem H. aufnehmen zu können (protr. 106, 4).

d. Origenes. H. ist einer der wesentlichen Ausdrücke der trichotomen Anthropologie des Origenes. Das H. des Menschen ist der Ort seiner höheren Tätigkeiten, die Kraft, die diese Tätigkeiten setzt. Das H. (oft durch νοῦς erklärt) ist das Organ der Kontemplation (c. Cels. 6, 69); das reine H. erkennt Gott (ebd. 7, 33), u. weil es rein ist, ist es tief u. kann die Erkenntnis der Mysterien fassen (in Mt. comm. 17, 1 [GCS Orig. 10, 576, 15f]), Jesu Gleichnisdeutung begreifen (ebd. 14, 12 [304, 22/7]); ein solches H. ist durchschauend (διορατικός, ebd. 17, 7 [605, 17]). Das H. ist auch das Organ der fünf geistlichen Sinne (princ. 1, 1, 9). Ebenso ist es das Prinzip der guten Werke (orat. 22, 3), wenn es tugendhaft ist (in Lev. hom. 16, 4 [GCS Orig. 6, 498, 25f]). Aber auch unsere Sünde ist in unsere H. geschrieben (in Jer. hom. 16, 10 [3, 142, 4f. 15]). Gott hat unser H. nicht steinhart geschaffen, es ist durch die Bosheit so geworden (princ. 3, 1, 14 [5, 219, 5]). Manche Sünden, wie der Ehebruch, bleiben im H., ohne sich nach außen zu manifestieren (in Lc. hom. 2 [9^2, 14, 29/5, 4]). Aus unserem H. kommen die schlechten Gedanken. Hier ist der Kampfplatz der zahlreichen Kräfte (princ. 3, 2/4). Hier wohnt Gott mit seinem Logos (in Gen. hom. 13, 3 [6, 118, 13]), sind die guten Engel am Werk (in Num. hom. 11, 3. 5 [7, 81, 7f. 86, 6f]), aber auch die schlechten treten ein, wenn das H. offensteht; von den einen kommen die guten, von den anderen die schlechten Gedanken (in Lc. hom. 12 [9^2, 75, 5/12]; princ. 3, 2, 4). Der Teufel drückt den H. der Sünder sein Siegel auf (in Hes. hom. 13, 2 [8, 445, 16f]). Der Mensch ist aber verantwortlich für die Gedanken seines H. u. hat es zu hüten (in Cant. comm. 4 [8, 236, 13/5]; in Mt.

comm. 11, 15 [10, 58, 26f]; in Hes. hom. 3, 1f [8, 349, 26/8. 350, 2]). Ort u. Instrument der guten oder schlechten Gedanken, der Bekehrung ist das ‚wahre' H. (ebd. 1, 3 [325, 22]). Wer darum betet, dem nimmt Gott das steinerne H., die Bosheit, u. schenkt ihm ein H. von Fleisch, das der Wahrheit nicht widersteht, sondern die Tugenden übt (princ. 3, 1, 15). Selbst das H. Pharaos kann weich werden, wie wenn ein steinernes H. zu einem aus Fleisch würde (ebd. 3, 1, 11). – Das H. (biblisch) wird oft ausdrücklich (platonisch) mit dem νοῦς oder der mens, dem Intellekt, gleichgesetzt (ebd. 1, 1, 9; c. Cels. 6, 69) oder (stoisch) dem ἡγεμονικόν, principale cordis, animae, mentis (orat. 29, 2; in Jer. hom. 5, 15 [3, 44, 30f]). Das sind aber für Origenes nicht drei verschiedene Begriffe, sondern Ausdrücke für ein u. dieselbe psychische, intellektuelle u. spirituelle Realität, die auch noch mit anderen Worten (etwa διάνοια) benannt wird. Innerhalb der trichotomen Anthropologie des Origenes (πνεῦμα, ψυχή, σῶμα; spiritus, anima, corpus; vgl. 1 Thess. 5, 23), die in der Perspektive des geistigen Kampfes steht, verbindet auch diese Realität eine subtile Dialektik mit dem πνεῦμα, dem ‚Geist des Menschen'. Mit der platonischen Trichotomie (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία), die nur für die Seele u. nicht, wie die origenische, für den ganzen Menschen gilt, besteht eine Verwandtschaft nur darin, daß Platon u. Origenes νοῦς für den höheren Seelenteil verwenden, letzterer für den niederen nicht zwischen θυμός u. ἐπιθυμία unterscheidet u. diese Ausdrücke überhaupt selten verwendet. Die origenische Trichotomie verdankt sich nicht der Philosophie, sondern der Bibel, auch wenn sie Wörter wie νοῦς u. ἡγεμονικόν aufnimmt. Πνεῦμα bezeichnet, wie die biblische ruaḥ, das göttliche Handeln im Menschen, ψυχή den Sitz der Persönlichkeit u. des freien Willens u. damit den geistlichen Kampfplatz. Die Intelligenz (νοῦς, καρδία, ἡγεμονικόν), die in der Seele wohnt u. ihr eigentliches Wesen ausmacht, zieht sie zum Geist hin, ihr anderer Teil, das ‚Denken des Fleisches', zum Leib. Deshalb kämpfen Engel u. Dämonen, Christus u. Satan in ihnen (Crouzel).

e. Spätere Theologen. Gregor v. Nyssa weist die Lokalisationen des Geistes in H. oder Hirn zurück, weil man die unkörperliche Wesenheit nicht in Räumen einschließen kann (hom. opif. 12 [PG 44, 156 C/64 D]). Er leugnet nicht Zusammenhänge zwischen psychischen Akten u. Organen wie H. u. Hirn, erklärt sie aber als Einflüsse des Geistigen auf das Körperliche u. nicht umgekehrt. Den Einwand, daß die Schrift den Geist im H. voraussetzt, entkräftet er: Der Geist müßte dann auch in den Nieren sitzen, weil Gott ja H. u. Nieren erforscht (ebd. 160 D). Äquivalente für καρδία sind ihm ψυχή u. διάνοια (in Cant. hom. 8. 10 [6, 257, 6/8. 313, 1/4, 10 Jaeger/Langerbeck]). Der metaphorische Gebrauch von καρδία wird immer mehr verdrängt, spielt bei PsDionysius Areopagita überhaupt keine Rolle mehr (cael. hier. 15, 3 [PG 3, 332 C] werden bloß die einzelnen Körperteile aufgezählt, wie sie symbolisch himmlische Kräfte darstellen; das H. ist Symbol des gottförmigen Lebens). Im Gegensatz zu dieser mehr rationalen Auffassung, die die mystische Theologie des Westens u. selbst Thomas v. Aquin stark beeinflußt hat, hat sich im Osten vom 5. bis zum 7. Jh. eine besondere Vorliebe für eine Mystik des H. entwickelt. Weniger bei *Evagrius Ponticus, der im Anschluß an Origenes der intellektualistischen Tradition u. der spekulativen Mystik verpflichtet bleibt, sowie Joh. Kassian (cor u. mens sind bei ihm immer wieder Äquivalente als Ort der Kontemplation [inst. 5, 14]) u. Palladius, die von Evagrius abhängen; deutlicher bei Markus Eremita, Barsanuphius, Nilus, Joh. Klimakus, Isaak v. Ninive, in den Apophthegmata patrum, besonders auffällig bei Diadochus v. Photike, PsMakarius/Symeon u. Hesychius Sinaita, also Vertretern einer Erfahrungsmystik (im Gegensatz zur spekulativen). Das H. ist der innere Mensch (Hesych. Sin. temp. [ClavisPG 7862] 1, 34 [PG 93, 1492 D]), der äußere ist der Leib. Wie der Leib Glieder u. Sinne hat, so auch das H. (s. Sp. 1125). Mit dem H. erfaßt man, liebt man Gott, das H. ist der verborgene Teil des Menschen, den Gott allein kennt. Bedeutung hat das ‚Gebet des H.' (s. Sp. 1121 f). Das H. ist Haus (ebd. 2, 50 [1528 C]; Ohly, Haus), Palast Christi (Macar./Sym. serm. H 15, 33 [PTS 4, 146, 461f]); es hat sogar Türen (ebd. 11, 15 [106, 250]; Hesych. Sin. temp. 1, 45 [1495 B]). Das H. wird mit der Welt verglichen: es gibt die ‚Erde' des H. (Joh. Clim. scal. 25 [PG 88, 992 B]), ‚Weiden' des H. (Macar./Sym. serm. H 15, 20; 50, 4 [139, 284; 322, 71]), ‚Luft' des H. (Hesych. Sin. temp. 1, 89 [1508 C]), ‚Firmament' des H. (ebd. 2, 64 [1532 D]), ‚Tiefe' des H. (Macar./Sym. serm. H 17, 15; 43, 9 [176, 203; 290, 131f]; Hesych. Sin. temp. 2, 86

[1540 D]). Καρδία u. ψυχή stehen sich sehr nahe: ‚Wer den Willen seiner Seele tut, tut den Willen seines H., denn es ist mit der Seele verflochten u. vermischt' (Macar./Sym. serm. H 15, 35 [147, 490f]); sie werden mitunter synonym gebraucht (ebd. 50, 4 [322, 70f]), doch hat καρδία einen weiteren Bedeutungsumfang als ψυχή. Während ψυχή seine eher profane, aus der griech. Philosophie übernommene Bedeutung bewahrt u. die eigentlich natürlichen, innerlichen Tätigkeiten des Menschen bezeichnet, ist das H. hauptsächlich der Ort des geistlichen Lebens, der Gnade, der Kontemplation. Das eigentliche Instrument der Kontemplation ist allerdings der Geist (νοῦς). Auch er ist beinahe identisch mit dem H., sofern auch er als ‚innerer Mensch' bezeichnet wird (Hesych. Sin. temp. 1, 70 [1504 A]; s. o. Sp. 1110). In Wirklichkeit ist der νοῦς innen im H., was mit den Schrifttexten, in denen das H. Sitz des Verstandes ist, ebenso zusammengeht wie mit der alten, namentlich stoischen Auffassung, daß das ἡγεμονικόν oder die διάνοια im H. sitzt. Das H. leitet (ἡγεμονεύει) den ganzen Organismus, weil es den νοῦς in sich trägt (Macar./Sym. serm. H 15, 20 [139, 283f]), der νοῦς führt das H. (ebd. 15, 33 [146, 469]). Daher ist oft von den Gedanken des H. die Rede (43, 7. 9 [289, 116; 290, 131f]; Hesych. Sin. temp. 2, 75 [1536 D]), ganz in der Sprache der LXX u. des NT (s. Mc. 7, 21). Der νοῦς kann geistliche Gedanken zu fassen beginnen, während die Glieder des H. in der Tiefe noch nicht von der Gnade erhellt sind (Diad. perf. 88 [SC 5bis, 148]; vgl. 33 [103]). Sobald jedoch die Bosheit in den Geist eingedrungen ist, lebt u. entwickelt sie sich auch im H. (Macar./Sym. serm. H 15, 20 [139, 287/90]). – Guillaumont, Sens 67/81; ders., Cœur.

III. Lateinische Tradition. a. Tertullian. Die biblischen Ausdrücke werden der heidn.-philosophischen Tradition eingepaßt (vgl. H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie [1950] 78f). Summus in anima gradus vitalis et sapientialis, quod ἡγεμονικόν appellant, id est principale, hat seinen Sitz in anima et certo in corporis recessu. Wenn Gott nach der Schrift der H.-kenner ist (Sap. 1, 6; Prov. 24, 12), die Gedanken des H. beurteilt (Mt. 9, 4; 5, 28), so geht daraus zweierlei hervor: daß das principale in der Seele ist, an das sich die intentio divina wendet als an eine vis sapientialis atque vitalis (quod enim sapit vividum est), u. daß es sich in jener Schatzkammer des Leibes befindet, auf die Gott Bezug nimmt. An keiner anderen von den antiken Philosophen u. Ärzten in Vorschlag gebrachten Stelle als im H. ist der Ort des principale, was auch die alten Ägypter u. die divinarum commentatores berichteten sowie der Vers (Orphei vel Empedoclis): namque homini sanguis circumcordialis est sensus (an. 15, 1/5). Mit Plato teilt Tertullian die Seele per rationale et inrationale, ersteres Gott zuteilend, letzteres unterteilend in indignativum (θυμικόν) u. concupiscentivum (ἐπιθυμητικόν). Gleichwohl kennt er eine rationale (gute) concupiscentia (zB. 1 Tim. 3, 1) u. eine rationale indignatio (Gal. 5, 12; an. 16), wobei er das H., das als caro gilt (u. totam fidem in carne administrandam credimus, immo et per carnem), ad non indignandum bestimmt weiß (res. 45, 15), also dem indignativum zurechnet. – Das H. ist die Seelenburg (arx animae), die der Herr Mt. 9, 4; 5, 28 tadelt, siquidem in carne et cum carne et per carnem agitur ab anima quod agitur in corde, das eine species carnis ist (res. 15, 3f). – Der homo noster interior (2 Cor. 4, 16) ist nicht die Seele (anima), sondern mens atque animus. Darin wohnt Christus, u. wenn der Apostel hinzufügt ‚per fidem' et ‚in cordibus vestris' et ‚in dilectione' fidem quidem et dilectionem non substantiva animae ponens sed conceptiva, ‚in cordibus' autem dicens, quae substantiva sunt carnis, iam et ipsum interiorem hominem carni deputavit, quem in corde constituit (res. 40, 2. 4f). Bemerkenswert ist die Auffassung, der Leib bestehe aus materiae (fel, sanguis), regiones (cor, iecur), viae (venae, arteriae; an. 53, 2). H. ist also nicht Organ, sondern Raum. Auch der animus (sive mens, νοῦς apud Graecos) ist nichts anderes als suggestus animae, quo agit, quo sapit (ebd. 12, 1), ist mit der Seele verwachsen, nicht an Substanz verschieden, sondern officium substantiae (12, 6), instrumentum animae (13, 3). Deshalb stehen cor u. animus nicht selten nebeneinander: corde et animo (paenit. 5, 10); der verlassene Gatte in corde remanet, u. wenn der andere in (animo) habitabit, hoc erit crimen (monog. 10, 8); cor stupet saliens, nescit animus quod agnoscit (nat. 2, 1, 3). Marcion hat kein H., d. h. keinen Verstand bzw. einen Kürbis an Stelle des H. (adv. Marc. 4, 10, 16. 40, 3). Nüchtern ist man pollentioris mentis, vivacioris cordis (ieiun. 6, 1). Dieser Begrifflichkeit fügen sich die vielen Bibelzitate Tertullians ein (occulta cordis, praeputia cordis, duritia, simplicitas cordis,

purus corde, velata corda, labiis non corde u. a.). Buße kehrt aus, was in corde hominis ignorantia contaminasset, u. schmückt mundam pectoris domum für den ankommenden Hl. Geist (paenit. 2, 6). Getauft werden wir nicht, damit wir zu sündigen aufhören, sondern weil wir schon aufgehört haben u. schon im H. getauft sind (corde loti: ebd. 6, 17). Wie Gott die H. kennt (Lc. 16, 15; adv. Marc. 4, 33, 6), so auch der Prophet (prospiciens haeretica corda: ebd. 2, 2, 4; der echte Prophet occulta cordis traducendo probatur: an. 15, 4) oder die Ekstatikerin (quorundam corda dinoscit: ebd. 9, 4).

b. Cyprian. Er gebraucht cor hauptsächlich in Bibelzitaten u. in biblischem Sinn. Der Ton liegt einmal auf der verstandesmäßigen Komponente: Der intellectus cordis gewinnt bei der Schriftforschung (testim. 1 praef. [CCL 3, 4, 28]). Man muß sollicito corde vigilare, um die Nachstellung des bösen Feindes zu verstehen (intellegere: unit. eccl. 1 [3, 249, 5]). Redeat in cor nostrum, ‚rufen wir uns ins Gedächtnis' (laps. 21 [3, 233, 435]). Zur intelligentia delicti muß man die Augen des H. (s. Sp. 1124f) öffnen (laps. 35 [240, 669f]). Man kann die corda simplicium täuschen (ebd. 6 [223, 102]). Sursum corda heißt nihil aliud se quam Dominum cogitare debere (domin. orat. 31 [3A, 109, 568f]). Parallel stehen corda et mentes (unit. eccl. 10 [3, 256, 244]). Wenn der Schatz im Himmel wäre, esset in caelo cor et animus et sensus (laps. 11 [226, 216f]). Gern werden pectora u. corda zusammengestellt (mort. 20 [3A, 28, 345]; unit. eccl. 10 [3, 257, 258]). Meist ist der innere Mensch, sein religiöses Bewußtsein, sein Gewissen angesprochen: Die Gebote des Evangeliums sind nutrimenta fovendi cordis (domin. orat. 1 [3A, 90, 3]). Gott sah auf die H. u. nicht auf die Opfergaben Abels u. Kains; wie Abel muß man sie cum simplici corde darbringen (ebd. 24 [105, 450/5]). Gott verspricht, denen nahe zu sein, die die Knoten der Ungerechtigkeit vom H. lösen (33 [111, 622/4]). Wer nur auf Gott als seinen Richter achtet, kann conscientiam puram cordis integritate custodire (laps. 3 [3, 222, 55]). In der Paraphrase von 1 Petr. 3, 3f stellt Cyprian dem exterior cultus, d. h. dem Schmuck u. der Mode der Frauen, den cultus cordis gegenüber (hab. virg. 8 [CSEL 3, 1, 193, 25f]; testim. 3, 36 [CCL 3, 130, 14f]). Die mit Perlen behängten Jungfrauen ornamenta cordis ac pectoris perdiderunt (hab. virg. 13 [CSEL 3, 1, 197, 7f]). Tugenden wohnen im H. wie die Geduld (pat. 14. 16 [CCL 3A, 126, 277. 127, 311]). Eine friedliche Wohnung soll im H. sein, damit der Gott des Friedens darin wohne (ebd. 16 [127, 313f]).

c. Laktanz. Aus der Tradition (s. o. Sp. 1100) übernimmt Laktanz, daß das H. des Menschen zuerst gebildet wird, quod in eo sit et vita omnis et sapientia (opif. 12, 6); das H. ist sapientiae domicilium (ebd. 10, 11), pectus plenum rationis a caelo datae (ebd. 10, 26). Vis ac ratio der inneren Organe kennt nur der Schöpfer. Was das H. betrifft, glauben manche (medici: inst. 6, 15, 4), es sei Sitz der Furcht; dann müßten jedoch die scheueren Lebewesen auch mehr H. haben (opif. 14, 4. 6). Laktanz entscheidet aber nicht, ob sensus ille vivus atque caelestis, qui mens vel animus nuncupatur, ... aut in medulla cerebri haereat aut in illo sanguine bipertito, qui est conclusus in corde (ebd. 16, 9. 11; s. zu den Stellen den Komm. von M. Perrin: SC 214). – Animus oder mens regieren den Leib u. seine Glieder (ira 10, 43f). Die Gerechtigkeit in domicilio pectoris collocare ist gleichbedeutend mit omnem malam cogitationem de cordibus deponere (inst. 5, 8, 2f). Non ventris, sed cordis rabies hat die Verfolger zu wilden Tieren gemacht (ebd. 5, 9, 5). Gott sieht die latebras cordis (5, 19, 32). Laktanz nimmt das H. also gleichwohl (gemäß stoischer Anschauung) als Sitz des Verstandes (in corde sapientia est: 3, 13, 5; aliquid Socrates habuit cordis humani, qui cum intellegeret: 3, 20, 9) u. der Entscheidung des Menschen.

d. Ambrosius. Er kennt zwei H.kammern (duo cordis uteri), deshalb ist das H. sanguinis et spiritus nidus (Noe 6, 14 [CSEL 32, 1, 423, 15f] in der allegorischen Deutung der ‚Kammern der Arche' Gen. 6, 14). Durch Trunkenheit wird das H. beeinträchtigt (Hel. 12, 43 [32, 2, 437, 3f]; vgl. paenit. 1, 14, 76 [73, 155, 93f]). Wessen H. rein ist, in dessen Innerem erneuert sich der Geist (apol. Dav. 1, 14, 65 [32, 2, 344, 19f] zu Ps. 50, 12). Auch wenn Gott cordis occulta sieht, ist es gut, ut unusquisque animam suam ei aperiat (in Ps. 118 expos. 21, 24 [62, 487, 26f]). Vor Gott die H. ausschütten (Ps. 61, 9) heißt, sein H. von aller Bosheit freimachen, damit es empfänglich wird für die Gnade; heißt auch, Denken u. Wollen des H. offenbaren (in Ps. 61, 30 [64, 395]). Der innere Mensch des H. (1 Petr. 3, 4) ist nicht nur totus sapientiae, sondern auch plenus gratiae (Ambr. ep. 10 [38], 2 [82, 1, 73, 17f]). Denn Gott in corde tuo seminat (ebd. 55

[8], 14 [PL 16^2, 954 C] zu 1 Cor. 3, 6f). Wenn das H. wacht, klopft Christus an die Tür der Seele (in Ps. 118 expos. 12, 14 [CSEL 62, 259, 16]), in corde amat esse (virginit. 19, 124 [58 Cazzaniga]). Auch der verlorene Sohn hat noch sancti spiritus pignus in corde (in Lc. 7, 220 [CCL 14, 290, 2416f]). Im H. entscheidet man sich zum Heil, deshalb ist es eine große Gefahr, wenn das H., quo credimus ad iustitiam (Rom. 10, 10), in Verwirrung gerät, aber es zeigt salutis signa, wenn es die Gründe dafür erkennt. Qui uritur corde, comburitur corpore (Ambr. apol. Dav. 2, 3, 13 [CSEL 32, 2, 365, 14]). Die Kleider, die die Braut nicht wieder anziehen will (Cant. 5, 3), sunt cupiditatum velamina; deshalb ist es besser, nudum esse corpore quam corde velatum wie die Juden nach 2 Cor. 3, 13f (Ambr. apol. Dav. 2, 9, 45f [389f]). Von den oculi animae muß gleichsam der Arzt den Schleier entfernen (Ambr. in Ps. 118 expos. 3, 22 [62, 53, 21/5]). Bekehre dich zum Herrn u. der Schleier von den Augen deines H. fällt (ebd. 23 [54, 9f]). Deshalb die Bitte, daß Gott ein reines H. ‚schafft' (Ps. 50, 12); grande enim cor est a Domino creatum, ein cor immaculatum, das nicht indecentium cogitationum colluvione maculatur (Ambr. in Ps. 118 expos. 10, 45f [230]). Man muß sui cordis sententia, in corde suo stare (ep. 14 [extr. coll.], 41. 43 [82, 3, 256, 419. 415; 257, 431]), auch im Schlaf mit dem H. wachen (Cant. 5, 2), denn si cor otiosum non sit, non sunt otiosa tempora tua (Ambr. in Ps. 1, 24 [64, 18, 15f]). Auch Ambrosius kennt das ‚Gebet des H.' (s. Sp. 1121f): vox sanguinis (Abels: Gen. 4, 10) ist vox cordis (in Ps. 118 expos. 19, 8 [62, 425, 29f]); unser H. clamat non sono corporis, sed cogitationum sublimitate concentuque virtutum (ebd. [426, 1f]). Mit Hinweis auf Anna, die clamabat in corde suo (1 Sam. 1, 13): cor prius clamet, ut sermo possit audiri (Ambr. in Ps. 118 expos. 19, 12 [428, 8f]). Qui cordis clamorem perdidit, perdidit linguae (in Lc. 1, 41 [CCL 14, 27, 631]).

e. Augustinus. 1. Allgemein. In den Schriften vor der Taufe erscheint cor nur einmal, im Zeitraum zwischen Taufe u. Priesterweihe 45mal (4mal dem klass. Sprachgebrauch entsprechend, 38mal im Zusammenhang mit Bibeltexten, ein Zitat aus der Liturgie u. zwei Vorkommen in den Briefen). Seit der Priesterweihe mehren sich die Vorkommen namentlich im biblischen Kontext. Oft dient das H. zur Erklärung von Schriftstellen, in denen das Wort selbst nicht steht, oder innerhalb anderer Themen. Darüber hinaus bleibt der klass. Sprachgebrauch von cor, u. die Erklärung des liturgischen Sursum corda (*Erhebung des H.) taucht immer wieder auf. – Cor im klass. Gebrauch von Verstand, Klugheit: corda pinguia (mus. 2, 1 [PL 32, 1099]), quisquam mediocriter cordis (mor. Manich. 2, 12, 26 [1356]), oder im Sinn von Sorge: cordi est (beat. vit. 4, 36 [CCL 29, 85, 303]), corde aliquid gerere (mor. eccl. 1, 10, 17 [PL 32, 1318]). Die misericordia heißt deswegen so, quod miserum cor faciat condolentis alieno malo (ebd. 1, 27, 53 [1333]). Bei den Bibelzitaten (15mal das ex toto corde im Liebesgebot Mc. 12, 30 par.) unterscheidet er zu 2 Cor. 3, 3 (epistola scripta non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus) die propria von der figurata locutio (Gen. c. Manich. 2, 12, 17 [PL 34, 205]). Rein ist das H. (Ps. 51 [50], 12), wenn die cogitatio von jeder Begierde frei ist (quant. an. 33, 75 [PL 32, 1076]). Wie der Teufel ins H. des Judas drang (vgl. Lc. 22, 3), genauso verführt er jeden von uns sive per cogitationem sive per sensus corporis (Gen. c. Manich. 2, 14, 20f [PL 34, 207]). – Clauso ostio beten (Mt. 6, 6) ist für Augustinus gleichbedeutend mit in cordibus vestris, in cubilibus vestris (Ps. 4, 5), was wieder erläutert wird durch in templo mentis, in cubilibus cordis (1 Cor. 3, 16; Eph. 3, 16f; Aug. mag. 1, 2 [CCL 29, 159, 55]) u. mit dem inneren Menschen. Der Mensch ist nach Gottes Bild geschaffen secundum interiorem hominem, ubi est ratio et intellectus (Gen. c. Manich. 1, 17, 28 [PL 34, 186]). Die Parallele von cor u. cogitatio unterstreicht diese dem Menschen eigene innere Aktivität, die sich auf den Gegenstand konzentriert, mit dem sie sich beschäftigt, den sie begehrt: Delectatio quasi pondus est animae ... ordinat animam. Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum (Mt. 6, 21), ubi delectatio, ibi thesaurus, ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria (mus. 6, 11, 29 [PL 32, 1179]). Das ‚wahre Licht' (Joh. 1, 9) erleuchtet nicht die Augen des Leibes, sondern pura corda eorum qui Deo credunt et ab amore visibilium rerum et temporalium se ad eius praecepta implenda convertunt (Gen. c. Manich. 1, 3, 6 [PL 34, 176]). Die Unverständigen mögen, was sie nicht verstehen, simplici corde suchen (ebd. 1, 5, 8 [177]). Später unterscheidet Augustinus zwischen dem rectus corde u. dem mundus corde: der rectus corde streckt sich aus nach dem, was vor ihm

liegt, u. vergißt, was hinter ihm ist (vgl. Phil. 3, 13), um dorthin zu gelangen, ubi habitet mundus corde (perf. iust. 15, 36 [CSEL 42, 36f]). – An den Stellen, in denen Augustinus cor im biblischen Kontext gebraucht, findet es sich wie im klass. Latein als Anstrengung, etwas zu tun, wobei der Ton sowohl auf der Orientierung des Verlangens, als auch auf der geistigen Innerlichkeit liegt, aus der sie hervorgeht. Die Komplexität der Aspekte der innerlichen Tätigkeit, Erkenntnis, Begehren, bewußtes u. verantwortetes Suchen, Glück u. Elend, die sich gegenseitig durchdringen u. bedingen, bleiben wie im klass. Gebrauch bestehen. Auch in der liturgischen Formel Sursum corda liegt diese zugleich komplexe wie synthetische Einheit des Menschen: a terrenis aversio et in unum Deum verumque conversio wird vom ganzen Menschengeschlecht einstimmig bekannt: sursum cor habere se ad Dominum (vera relig. 3, 5 [CCL 32, 191, 94/7]). Diese Tätigkeit des inneren Menschen kommt besonders in den Ausdrücken vom os cordis (ep. 19 [CSEL 34, 1, 46, 25]; contin. 1, 2; 2, 4 [41, 142, 11. 144, 2]) u. vom sinus cordis (ep. 20, 2 [48, 14]) zum Ausdruck. – In den Schriften seit Augustins Priesterweihe bis zu seiner Bischofsweihe kommt cor mehr als 500mal vor (in den Confessiones 185mal), Sondierungen im Rest der Schriften erhöhen die Zahl der Vorkommen um mehr als weitere 300. Das in oder ex toto corde (Ps. 9, 2 u. ö.; Mc. 12, 30 par.) versteht Augustinus übertragen a corpore ad animum (trin. 10, 7, 9 [CCL 50, 322, 5/8]). Das Bild vom steinernen u. fleischlichen H. (Hes. 36, 26) erläutert er so: Cor carneum ... a corde lapideo voluit (propheta) vita sentiente discerni et per vitam sentientem significavit intellegentem (doctr. christ. 3, 34, 89 [CCL 32, 109, 66/71]). Augustins Verwendung von cor im übertragenen Sinn bewegt sich in der Sphäre des animus, der mens, sogar der anima, sei es der individuellen menschlichen Seele oder der anima rationalis schlechthin (s. de la Peza; M. Pellegrino, ‚Sursum cor‘ nelle opere di sant' Agostino: RechAug 3 [1965] 179/206 bzw. ders., Ricerche patristiche 1 [Torino 1982] 261/88). – Das H. interessiert bei Augustinus also nicht unter seinem physiologischen Aspekt: (Das ex toto corde) non hoc dici de illa particula carnis nostrae, quae sub costis latet, sed de illa vi, qua cogitationes fiunt (an. 4, 6, 7 [CSEL 60, 388, 3f]) bzw. ist nicht lokalisierbar: nescimus in qua parte corporis (cor) habeamus (ebd. [388, 1]), sondern erscheint als ‚Schlüsselbegriff seines gesamten anthropologischen u. theologischen Denkens‘ (Hermann 77).

2. *Anthropologisch.* Ontologisch stellt das H. die verbindende Mitte von Leib u. Seele dar. Als solche ist es Zentralorgan aller seelischen u. geistigen Lebensäußerungen des Menschen. Im H. liegt die Persönlichkeit verborgen, sie entfaltet u. verwirklicht sich aus dem H., der Mensch existiert wahrhaftig aus ihm (cor meum, ubi ego sum quicumque sum [conf. 10, 3, 4]; daher die Frage: Quo enim cor meum fugeret a corde meo? [ebd. 4, 7, 12]). Insofern Gott das H. im einzelnen bildete (manu mitissima et misericordissima pertractans et componens cor meum [6, 5, 7]), wird es zum Organ individueller Prägung. Die Aufforderung: Nolite corda vestra retinere intra corda vestra (en. in Ps. 61, 14 [CCL 39, 783, 14f]) bedeutet daher Entfaltung der je eigenen Persönlichkeit u. der spezifischen Begabungen aus der Personmitte (cardo cordis: serm. 288, 3 [PL 38, 1305]), die im ‚effundere corda‘ (en. in Ps. 61, 14 [783, 15f]) im Sinne einer Person-Öffnung (Maxsein 156) u. des Wirksammachens wesenseigener Grundkräfte sich ereignet. – Cor steht für die Abgründigkeit u. Unergründlichkeit menschlichen Wesens, für das Unbewußte, das menschliche Geheimnis u. die Verborgenheit menschlicher Absicht (en. in Ps. 39, 23; 41, 13; 106, 12 [CCL 38, 441. 470, 19f; 40, 1577, 10f]). Ausdrücke wie cor occultum, secretum u. abditum bringen die personale Tiefe, die der Mensch selbst nicht durchschaut, zum Ausdruck. Gott allein kennt die occulta cordis (ebd. 43, 21 [38, 490, 15f]), es ist nackt vor ihm (ebd. 41, 13 [471, 44]), er hebt den Abgrund der Verderbnis aus dem H. (a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis: conf. 9, 1, 1). Damit verbindet sich der Aufruf zur Rückkehr zum Antlitz des H. (serm. 53, 11, 12 [PL 38, 369]) mit dem Ziel, zu sich zu finden u. Bewußtsein von sich zu haben (redi ad conscientiam tuam ... aedificetur in hoc cor vestrum, cor christianum, cor fidele: en. in Ps. 85, 9 [CCL 39, 1183, 1/5]). Eine Steigerung erfährt die abyssus cordis im cor clausum, dem bewußten Verschließen gegen sich u. andere (ebd. 48, 2, 5 [38, 569, 38]; 55, 9 [39, 684, 9]: omne cor omni cordi clausum est). – Seelisches Leben ist im H. geborgen als seinem Zentralorgan, dem cor animae. Hier erlebt die Seele ihr geistiges Reifen (119, 8 [40, 1785, 12/5]; 122, 3 [1816,

12]: Quid est adscendere in corde? Proficere in Deum). Es ist die seelischen Kräfte sammelndes Organ u. Sitz der Affekte im positiven u. negativen Sinn (cor titillatum: conf. 2, 9, 17), der Antriebskräfte, die den menschlichen Auftrieb bewirken u. in der personalen Mitte wirksam sind (ebd. 6, 11, 20: alternabant hi venti et impellebant huc atque illuc cor meum), daher die Bezeichnung affectus cordis (zB. en. in Ps. 141, 2 [CCL 40, 2047, 6; vgl. Maxsein 380f$_1$). – Im H. ereignet sich der Denkakt u. die Begriffsbildung, indem der Verstand aus dem H.grund den Gedanken als ‚Sohn des H.' aufkeimen läßt (in Joh. tract. 1, 9 [CCL 36, 5, 4]; vgl. 1, 8 [5, 33f]: quando ista cogitas, hoc est verbum de Deo in corde tuo); zum Zusammenhang von cor u. cogitare vgl. en. in Ps. 48, 2, 2; 7, 9 (CCL 38, 566, 30/6. 42, 20f). Das im H. virtuell angelegte Wort wird im Denkakt zum Begriff entfaltet (serm. 288, 3 [PL 38, 1304f]), so daß ‚Gedanken des H.' das ursprüngliche Verhältnis von cor u. mens zum Ausdruck bringen. – Ebenso ist das H. Sitz des Intellekts (en. in Ps. 93, 4 [CCL 39, 1304, 23f]) u. Organ der Willensentscheidung, wofür der Wille Gottes Richtschnur ist; an ihm soll Geradheit des H. erzielt werden. Der Mensch soll recto corde sein (Gegensätze: pravus, perversus, distortus, stultus corde; Maxsein 99), d. h. alles Krumme in ihm soll auf Gott gerichtet werden (en. in Ps. 32, 2, 1, 2; 31, 2, 26 [38, 248, 20/2. 244, 35/46]; 93, 7. 18f [39, 1307, 24. 1319, 28. 1320, 46]). Durch das H. werden die Dinge in ihrer Gesamtordnung u. Wertung wahrgenommen u. die Ganzhingabe des in sich geordneten Menschen an Gott vollzogen (vgl. Maxsein 75. 103). Notwendigerweise muß das H. hierfür Erneuerung u. Wandlung erfahren (obtritio cordis: en. in Ps. 31, 2, 11 [38, 233, 19/23]; compungi cor: ebd. 73, 22 [39, 1019, 13]). Da das H. den ganzen Menschen repräsentiert, besitzt es auch seine wichtigsten Organe: oculi, mit denen Gott gesehen wird (26, 2, 15 [38, 162]; 57, 18; 84, 1; 96, 19 [39, 724, 44. 1162, 7f. 1371, 40]; 121, 5 [40, 1805, 5]; quaest. hept. 5, 50 [33, 305]; in Joh. tract. 2, 16; 7, 6; 14, 12; 18, 6 [36, 19, 3. 70, 24. 149, 27f. 184, 39]), wobei das ‚mit dem H. Sehen' nicht ein comprehendere, ‚erfassen', sondern ein contingere, ‚berühren', meint (serm. 117, 10, 15 [PL 38, 670]; vgl. ebd. 3, 5 [664]); os cordis (en. in Ps. 36, 1, 3; 106, 1 [CCL 38, 340, 17; 40, 1570, 12]; contin. 1, 2 [CSEL 41, 142, 11]; conf. 9, 10, 23); aures cordis (ebd. 1, 5, 5; 4, 5, 10. 11, 16; en. in Ps. 41, 9 [CCL 38, 467, 59]); manus cordis (conf. 10, 8, 12); Augen, Ohren u. Nase des H. (in Joh. tract. 18, 10 [CCL 36, 186, 28f]).

3. Krankheitszustände des Herzens. Mit dem Werden u. Reifen des Menschen ergeben sich Charakterisierungen von Krankheit: incrassatus corde, sich selbst nicht erkennbar sein (conf. 7, 1, 2; vgl. die Erklärung zu Ps. 39, 14 en. in Ps. 39, 23 [CCL 38, 441]); cor obduratum (quaest. hept. 5, 2 [33, 276, 17]); als cor sordidum u. tenebrosum kann es das Licht der Weisheit nicht sehen (en. in Ps. 16, 14 [38, 94, 2f]); es ist verwundet u. kann so nicht zu Gott erhoben werden (cor saucium: ebd. 39, 21 [440, 6f]); cor aegrotum, das der Heilung Gottes als Arzt bedarf (39, 23 [441]); das H. gebiert manchmal Böses (conf. 7, 7, 11; en. in Ps. 36, 3, 19 [38, 380, 30]; 137, 4 [40, 1980, 3]); es siecht dahin (contabescit; ebd. 39, 1 [38, 425, 86f]).

4. Religiös. Als Grundkategorie menschlicher Existenz erscheint das cor inquietum (conf. 1, 1, 1). Es handelt sich dabei um die Unruhe des Reifens u. der Bewegung des Menschen auf Gott als Erreger u. Ziel dieser Unruhe hin, bis es in ihm Ruhe findet. Diese Unruhe kommt im ad te u. in der intentio cordis als Grundneigung der Person zu Gott zum Ausdruck (en. in Ps. 33, 1, 1 [CCL 38, 273, 11f]); die ratio cordis (serm. 126, 2, 3 [PL 38, 699]) strebt zum absoluten Sein hin u. macht die ins H. geschriebene lex (ep. 157, 15 [CSEL 44, 463, 4f]; conf. 2, 4, 9; en. in Ps. 57, 1 [CCL 39, 708, 19/23]) wirksam, so daß das cor simplex (im Gegensatz zum cor duplex) das personale Geöffnetsein vor Gott umfaßt u. ‚excedere cor' ein Darüber-hinaus-Schreiten auf das höchste Gut bedeutet (ebd. 26, 2, 8 [38, 158, 24/33]). – Im H. findet sich das Bild Gottes (in Joh. tract. 18, 10 [36, 186, 15/32]). Bildsein u. Bildwerden ereignen sich von der Wesensmitte aus als Erhebung des H. nicht zu sich selbst, sondern zu Gott (civ. D. 14, 13 [CCL 48, 435, 31/3]; in Joh. tract. 1, 7 [36, 4, 20/5]; en. in Ps. 90, 2, 13 [39, 1278, 42f]: sursum cor ..., ne putrescat in terra; vgl. ebd. 85, 6 [1180, 9]). Cor sursum u. deorsum sind Entscheidungen zur göttlichen Fülle oder zur menschlichen Leere durch humilitas bzw. elatio. Das H. soll Gottes voll werden, es ist Sitz des Gewissens, Gott thront in ihm (Maxsein 61). Der Mensch bzw. sein H. muß sich am cor Dei ausrichten (en. in Ps. 63, 18 [39, 821, 34/49]). Es ist Ort der Begegnung

von Gott u. Mensch (ebd. 65, 22 [854, 9]: in ipsa vena intima cordis), Durchgangsort zu Gott (55, 10 [685, 13f]; vgl. conf. 4, 12, 19), der noch innerlicher ist als das H. (en. in Ps. 74, 9 [CCL 39, 1031, 47]; vgl. conf. 4, 12, 18), Sitz, Wohnung Gottes (en. in Ps. 45, 9; 46, 10; 63, 11 [38, 523, 8. 535, 17; 39, 814, 25f]), ein cubile, wo wir Unruhe oder Ruhe finden u. wo Gott seine Gaben mitteilt (35, 5 [38, 324, 4/20]; vgl. serm. 187, 3, 3; 270, 5 [PL 38, 1002. 1242]), das gereinigt werden muß, damit wir uns darin wohlfühlen (en. in Ps. 35, 5 [CCL 38, 324, 39f]). Das H. ist Haus (ebd. 30, 2, 3, 8 [218, 10/4]; vgl. 73, 23; 100, 4 [39, 1020, 15. 1409, 41f]), in welches Gott geladen werden soll, u. Tempel Gottes (fid. et symb. 7, 14 [CSEL 41, 16, 20]; Ohly, Haus). Als Ort göttlicher Wirksamkeit erscheint das H. als ager dei (conf. 2, 3, 5), in welchen Gott seinen Samen senkt, auf den er regnen läßt u. worin er Früchte sucht (en. in Ps. 84, 15 [CCL 39, 1175, 34f. 44]; conf. 12, 25, 34; 9, 11, 28). Das H. bedarf gründlicher Pflege, um Einsicht u. Erkenntnis zu erlangen (en. in Ps. 48, 1, 5 [38, 554, 29f]), u. der Bereitung (ebd. 92, 6 [39, 1295, 3f]). Dem H. ist Gott eingegossen (4, 2 [38, 14, 18]: cordi habere infusum Deum als Erklärung der dilatatio cordis). – Als cor credens ist es befähigt, Glaubensinhalte aufzunehmen (36, 3, 8; 39, 16; 109, 4 [374, 22f. 437, 3f; 40, 1604, 35]) u. damit eine neue Seinsweise des Menschen zu erzielen, dessen durch den Glauben gereinigtes H. den Anblick Gottes findet (84, 9 [39, 1169, 81]). Gott wohnt im H. durch den Glauben (22, 4 [38, 134, 4]); im H. ereignet sich das Sprechen mit Gott (4, 2 [14, 18f]); es ist Opfer für Gott (137, 2 [40, 1979, 24/32]; vgl. 50, 21 [38, 614]). Ad deum fugere corde (30, 2, 3, 8 [218, 19]) u. das cor sursum habere, das zur Bildung zweier Menschengruppen führt (51, 6 [39, 627, 13. 26f]), verdichten u. erfüllen sich im ictus cordis (Maxsein 249/55).

IV. Verschiedenes. a. Gebet des Herzens. Das stille Gebet Annas ‚im H.‘ (1 Sam. 1, 13; ähnlich Judt. 13, 4 LXX: ἐν τῇ καρδίᾳ; Vet. Lat.: in corde; Vulg. [13, 6]: orans ... labiorum motu in silentio in Angleichung an 1 Sam. 1, 13) wurde Vorbild u. Topos: Andreas ‚betete in seinem H.‘ (Act. Andr. et Matthi. 8 [AAA 2, 1, 75, 10]). Bei der Bischofsweihe omnes silentium habeant orantes in corde (Hippol. trad. apost. 2 [SC 11bis, 42]). Namentlich in der Einleitung zur Vaterunser-Auslegung (vgl. Mt. 6, 6) prägt wohl Tertullian (vielleicht in Anlehnung an 1 Sam. 16, 7, jedenfalls mit Bezug auf Sap. 1, 6) das Wort: Deus non vocis, sed cordis auditor est (orat. 17, 3), das von Cyprian (domin. orat. 4f [CCL 3A, 91, 56f. 92, 62f]), Hieronymus (in Mt. 1 [CCL 77, 36, 742f]) u. dem Op. imperf. in Mt. (13 [PG 56, 710]) wiederholt wird. Das Gebet ‚im H.‘ wird immer wieder erwähnt u. gefordert, oft mit dem Hinweis, daß Gott diese Art zu beten erhört, zB. Ambr. sacr. 6, 3, 13 (CSEL 73, 77, 27f); Aug. de serm. dom. 2, 3, 11 (CCL 35, 102, 244f); Chromat. serm. 40, 1 (9A, 172, 13f); in Mt. 27, 1, 4 (ebd. 325, 21f); Quodv. (?) de dom. orat. 1 (PL Suppl. 3, 299); Caes. Arel. serm. 72, 2 (CCL 103, 304) mit Zit. von Ps. 38 (37), 9. – S. Sudhaus, Lautes u. leises Beten: ArchRelWiss 9 (1906) 185/200; Dieterich, Mithr.[3] 42f. 229 zu S. 42; zum Nachwirken Guillaumont, Cœur 2287f; M. Dupuy, Art. Oraison: DictSpir 11 (1982) 839/41.

b. Geistliche Wachsamkeit. Prov. 4, 23: ‚Hüte dein H.‘, ist die von u. seit Origenes (nicht vor ihm, nicht von Tertullian, Cyprian, Augustinus) immer wieder herangezogene Grundstelle, deren Mahnung berechtigt ist, weil Satan dem Judas den Verratsgedanken ins H. gegeben hat (Joh. 13, 2; Orig. princ. 3, 2, 4 [GCS Orig. 5, 252, 1/3]). Unsaubere Gedanken u. vieles sonst kann Verwirrung bringen, wenn man nicht das H. bewahrt (Orig. orat. 29, 7 [2, 384, 25/8]). Man braucht die spiritalium fructuum diligentia (in Iudc. hom. 7, 2 [7, 506, 4]), sonst treffen einen die feurigen Geschosse des Bösen (Eph. 6, 16; Orig. in Jer. frg. 2 [3, 199, 18f]), wird man vom Satan vernichtet (in Jer. hom. 50, 1, 2 [SC 238, 312, 33/5]). Die Dirnen (Hes. 16, 33) rapiunt ad se virtutes miserae animae, daher die Mahnung, das H. mit aller Vorsicht zu hüten (in Hes. hom. 8, 3 [GCS Orig. 8, 404, 26f. 405, 5]; vgl. ebd. 13, 2. 4 [445, 1. 449, 20]). Allseitige Wachsamkeit wird nach Mc. 14, 38 par. u. Prov. 6, 4 zu Lc. 12, 36 verlangt (in Lc. frg. 196 [9, 311, 10]), ‚damit nicht ein Dämon über unseren Willen Gewalt erlange, oder ein feindlicher Geist unsere Einbildungskraft lenke, wohin ihm beliebt‘ (c. Cels. 4, 95 [Übers. P. Koetschau]). – Das Rezept, die schlechten Gedanken abzuwehren, solange sie klein, im Anfang sind, heißt, diese Kinder Babels zerschmettern am Fels (Ps. 137 [136], 9), der Christus ist (1 Cor. 10, 4). – Die Belege von Origenes über Hieronymus, Benedikt bis ins MA bei J. B. Bauer, Benedikt u. Origenes:

WienStud NF 8 (1974) 182/7 (vgl. B. Steidle, Vom Mut zum ganzen Ps 137 [136]: ErbeAuftr 50 [1974] 21/36). Seither reißt die Verwendung des Motivs in der mönchisch-asketischen Literatur nicht ab. Rufin erzählt die Vision des Makarius von den Aethiopes pueruli, d. h. häßlichen schwarzen kindgestaltigen Wesen, die den betenden Mönchen Frauengestalten vorgaukeln u. sie ablenken, von den Mönchen aber abgewiesen wurden, die ihr H. mit aller Vorsicht hüteten (hist. mon. 29 [PL 21, 454 B/D]; vgl. Greg. M. dial. 2, 4, 2f [SC 260, 152]; F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze² [1971] 49/64, bes. 57). Einige weitere Belege für die vielfältige Verwendung des Motivs von der Wachsamkeit des H.: Athan. vit. Anton. 21 (PG 26, 873 C); Apophth. patr. Geront.: PG 65, 153 B; Evagr. Pont. cent. 6, 52 (PO 28, 238f); Macar./Sym. serm. H 37, 1 (PTS 4, 265, 2f); Marc. Erem. opusc. 4 (PG 65, 1005 D. 1016 B/D); Hieron. ep. 22, 25 (CSEL 54, 180, 15f); Paul. Nol. ep. 40, 11 (CSEL 29, 354, 6); Joh. Cassian. inst. 6, 2. 12. 13, 1 (SC 109, 264. 276. 278); conl. 13, 10, 1 (CSEL 13, 2, 374, 12); Faust. Rei. grat. 1, 13 (21, 45, 1); ep. 2, 13 (391, 27); PsFaust. Rei. serm. 24 (321, 2f); Fulg. Rusp. praedest. 2, 16, 28 (CCL 91 A, 508, 666); Caes. Arel. serm. 41, 5; 97, 5; 234, 4; 235, 4 (103, 184. 399; 104, 935. 938); Greg. M. moral. 1, 35, 50; 19, 21, 33; 25, 8, 20. – Man muß der Pförtner seines H. sein u. jeden ankommenden Gedanken fragen: Gehörst du zu uns oder zu unsern Feinden? (nach Jos. 5, 13): Joh. Mosch. prat. 110 (PG 87, 3, 2975 A); Apophth. patr. Nau 99 (F. Nau: RevOrChr 12 [1907] 402); A. Wilmart: RevBén 34 (1922) 197 nr. 13. Hierher gehören auch die Homilien über ‚Gib acht auf dich' (Dtn. 15, 9), zB. Basil. hom. 3 (PG 31, 197/217). Die Wachsamkeit (φυλακή) steht praktisch synonym neben Beobachtung (τήρησις) u. Nüchternheit (νῆψις) (Joh. Clim. scal. 4 [PG 88, 712 D]). Wer nicht über sein H. nüchtern u. besonnen wacht, wie kann der die acht Seligkeiten verwirklichen? (Philoth. Mon. mand. [ClavisPG 7865] 12 [PG 154, 740 A]). Weiteres bei Adnès. – Ego dormio, et cor meum vigilat (Cant. 5, 2) wird verstanden vom Schlaf des Herrn im Boot beim Seesturm, von seinem Schlaf (seiner Menschheit nach) am Kreuz, während die Gottheit wacht, aber auch von der Kontemplation (Cypr. domin. orat. 31 [CCL 3 A, 109]; Ambr. in Lc. 4, 68 [14, 131]; Zeno 1, 37, 1, 1 [22, 101]; Greg. Nyss. in Cant. hom. 10 [6, 311, 18/4, 10 Jaeger/Langerbeck]; Aug. in Joh. tract. 57, 3 [CCL 36, 471]; Theodrt. comm. in Cant. 3, 5 [PG 81, 149 B/52 B]; Apon. 7 [PL Suppl. 1, 925]; Greg. M. in Hes. 2, 2, 13 [CCL 142, 234]; Taio in Cant. comm. 30 [PL Suppl. 4, 1701 f]; Anon. Hibern. frg.: ebd. 1624). Physiol. 1 (5f. 151f Sbordone): Wie der Löwe mit offenen Augen schläft, so schläft der Leib des Herrn am Kreuz, während seine Gottheit wacht. Weitere Belege: A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz (1956) 84/91. – Hieronymus zitiert Cant. 5, 2 im Zusammenhang mit den Hirten (Lc. 2, 8): non inveniunt Christum nisi vigilantes (hom. de nat. Dom. [CCL 78, 525, 41]), in Bezug auf die Parusie (in Mich. 6, 8 [76, 500]). Cant. 5, 2 dient auch als asketische Aufforderung (Prud. cath. 1, 84 [126, 5]; vgl. Ambr. hymn. 5, 21 [A. S. Walpole, Early latin hymns (Cambridge 1922) 48]), noch im Abendgebet (Prud. cath. 6, 149/52 [CCL 126, 34]; vgl. Anon. hymn. 61, 9/14 [Walpole aO. 259]). – Von der Ekstase sagt Montanus (Epiph. haer. 48, 4, 1 [GCS Epiph. 2, 224, 23/5, 2]): ‚Der Mensch schläft u. ich wache. Siehe der Herr ist es, der in Ekstase versetzt die H. der Menschen, der auch das H. den Menschen gibt'; vgl. Cicero vom Traum: Cum est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus (div. 1, 63).

c. Augen des Herzens. Sie werden erleuchtet (Eph. 1, 18), geöffnet (1 Clem. 36, 2; 59, 3 durch Kontamination mit Jes. 42, 7a; Act. 26, 18); mit ihnen blickt man auf die himmlischen Heilsgüter (Mart. Polyc. 2, 3). Die Metapher ist jüdischer Herkunft (vgl. 1 QS 11, 3: ‚mein Auge' im Parallelismus mit ‚Licht meines H.') u. hat von daher wohl auch in die hermetischen Schriften Eingang gefunden, zB. Corp. Herm. 4, 11; 7, 1 (mit Anm. zSt. 1, 82_5 Nock/Festugière); doch gibt es analoge Formulierungen schon seit Platons ‚Augen der Seele' (resp. 7, 519b. 533d), zB. Ovid. met. 10, 351: das ‚sehende H.' (vgl. ebd. 15, 64 mit Komm. von F. Bömer zu den St.). Weitere Analogien bei H. Schlier, Der Brief an die Epheser⁷ (1971) 80_1; *Auge. Die Metapher wird in der christl. Lit. immer wieder verwendet, zB. Act. Thom. 166 (AAA 2, 2, 280); Orig. princ. 1, 1, 9; Greg. Nyss. virg. 10, 1 (SC 119, 370; vgl. ebd. 4, 1; 11, 1 [302. 382]); Macar./Sym. serm. H 14, 1. 6; 45, 1 (PTS 4, 122. 125. 297);

Tert. adv. Marc. 5, 17, 5 (CCL 1, 713); Cypr. laps. 35 (3, 240); zahlreiche lat. Belege bei H. J. Frede, Epistula ad Ephesios = VetLat 24, 1 (1962) 33/5 zu Eph. 1, 18; dazu noch Didasc. apost. 3, 7, 1 als varia lectio der Versio Lat. (1, 192, 19 Funk; TU 75, 54, 26 Tidner); Lact. inst. 4, 26, 4; 6, 9, 15 (CSEL 19, 378, 4. 512, 13f); Zeno 1, 14, 6 (CCL 22, 58); Hilarian. curs. temp. 1 (C. Frick, Chronica minora 1 [1892] 155, 5); Chromat. serm. 41, 6 (CCL 9A, 178); in Mt. 23, 2, 1 (305); Max. Taur. serm. 29, 1 (23, 112, 22); Aug. doctr. christ. 4, 5, 7 (32, 121); en. in Ps. 84, 1 (39, 1162); quaest. hept. 5, 50 (33, 305); Ruric. ep. 2, 17 (CSEL 21, 402, 17); vgl. ebd. 1, 1; 2, 34 (351, 8. 420, 1). – Im Gegenzug sind ‚H.blinde' die Ungläubigen (Ev. Thom. de puerit. Jesu rec. gr. A 8, 1 [Tischendorf, EvAp 148; Hennecke/Schneem. 1[5], 356]). Statt des H. sind in den Testamenta XII Patr. der νοῦς (Verstand; Sim. 2, 7), die διάνοια (‚Verstand'; Juda 11, 1, wo mehrere Hs. καρδία, ‚H.', haben) oder die ψυχή (‚Seele'; ebd. 18, 6) blind; ebenso in der Gnosis (Belege bei W. Schrage, Art. τυφλός κτλ.: ThWbNT 8 [1969] 277f mit Anm. 47. 52f). Vgl. noch E. Lesky, Art. Blindheit: o. Bd. 2, 442. 445f; Gewehr, Topos; A. Solignac, Art. Oculus (Animae, Cordis, Mentis etc.): DictSpir 11 (1982) 591/6.

d. Glieder des Herzens. Aug. in Joh. tract. 18, 10 (CCL 36, 186, 18/30): Vide quemadmodum omnes corporis sensus cordi intro nuntient quid senserint foris; ... Ostende mihi oculos, aures, nares cordis tui. Im einzelnen werden genannt ‚Ohren des H.': ders. conf. 1, 5, 5; 4, 11, 16; quaest. hept. 5, 50 (CCL 33, 305) u. ö.; Bened. reg. prol. 1 (SC 181, 412); Didasc. apost. 3, 7, 1 (1, 192, 19 Funk); Phot. in Mt. frg. 60, 4f (TU 61, 301 Reuss); Tert. adv. Marc. 4, 19, 3 (CCL 1, 592, 14f) unterscheidet zu Lc. 8, 18 non corde audientes, sed aure. – ‚Nacken des H.': Const. apost. 8, 37, 6 (1, 546, 9 F.); Greg. M. moral. 15, 53, 60 (CCL 143A, 788, 34); vgl. Lit. Marc.: 137, 6 Brightman: Nacken der Seele. – ‚Hand des H.': Chromat. in Mt. 23, 2, 1 (CCL 9A, 305, 49); Verec. in cant. 9, 29 (93, 201, 2); Greg. M. moral. 4, 32, 65. – ‚Knie des H.': Or. Man. 11, zit. Didasc. apost. 2, 22, 14 (1, 86, 22 F.); 1 Clem. 57, 1; Apon. 1 (PL Suppl. 1, 815); Eucher. form. 6 (CSEL 31, 37, 23); Verec. in cant. 7, 14 (CCL 93, 157). – ‚Füße', zwar nicht des H., sondern pedes animi (ebd. 6, 22 [147, 12]), mentis (4, 30 [115, 21]), animae (Caes. Arel. serm. 97, 5 [CCL 103, 399).

e. Das Herz in messianischer Deutung. Ps. 16 (15), 9: ‚Es freut sich mein H.' gilt vom Jubel des Auferstandenen (Act. 2, 26; Iren. haer. 3, 12, 2 [SC 211, 180]; Clem. Alex. strom. 6, 49, 3; Hieron. in Ps. 15 [CCL 72, 194, 30]: propter resurrectionem laetatus sum, quia per eam liberatus est mundus; Aug. en. in Ps. 15, 9 [38, 91]: in cogitationibus meis iucunditas; vgl. H. Auf der Maur, Zur Deutung von Ps. 15 [16] in der Alten Kirche: BijdrPhilosTheol 41 [1980] 401/18). Ps. 22 (21), 15 nennt das H. des Herrn ‚wie schmelzendes Wachs' in der Passion (Iustin. dial. 103, 7; Iren. demonstr. 79 [SC 62, 146]). Nach Aug. en. in Ps. 21, 15 (CCL 38, 119) deutet der Herr: sapientia mea, die in den hl. Schriften verschlossen war, wurde im Feuer der Passion geschmolzen u. der Kirche geoffenbart. Didymus sieht im H. des Leibes, der durch die Versammlung der Gläubigen gebildet wird, die ‚Noematiker'; wenn der Mensch schmilzt, fällt das Stoffliche von seinem Denken u. H. ab (in Ps. 21, 5 [PTA 7, 137/43]). Ps. 55 (54), 22 weichen LXX u. Vulg. vom hebr. Text ab: Divisi sunt ab ira vultus eius et appropinquavit cor illius, was die patristische Exegese von den Bösen (Häretikern) versteht, die Gott in seinem Zorn zerstört, von den Gläubigen absondert u. diesen sein eigenes H. nähert, indem er zu den Menschen herabsteigt u. erlösende Worte spricht (vgl. Didym. Caec. in Ps. frg. 581 [E. Mühlenberg, Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung 2 = PTS 16 (1977) 16, 1/6]), oder indem Christus admixtus apostolis et curam pauperum agens, maximum scilicet ministerii opus curans sein H. nähert (Hilar. in Ps. 54, 16f [CSEL 22, 159, 13/24]). Nach Aug. en. in Ps. 54, 22 (CCL 39, 672), Cassiod. in Ps. 54, 22 (97, 495f), Greg. M. ep. 8, 2 (140A, 515, 42/6, 8) wird das H. des Herrn, d. h. voluntas eius, offenbar, wenn alle erkennen, was durch die Propheten u. Apostel verkündet wurde, u. wenn die Häretiker entfernt sind. Zu Jer. 30, 21 (37, 21 LXX): quis est qui applicet cor suum, ut appropinquet mihi? Hieron. in Jer. 9, 5 (CCL 74, 297, 12f): nullus potest sic suum cor applicare domino nec ita ut filius patri esse coniunctus. (Vgl. G. E. Closen, Das H. des Erlösers in den hl. Schriften des Alten Bundes: ZsAszMyst 18 [1943] 17/30; ders., Wege in die Hl. Schrift [1955] 309/18; H. Rahner, Einige Thesen zur biblischen Begründung der

H.-Jesu-Verehrung: Gloria Dei 7 [1952] 88/95.) Hierher gehört auch die reiche Exegesegeschichte von Joh. 7, 37f: Aus dem Inneren des Messias fließen Ströme lebendigen Wassers. Nach Od. Sal. 30, 5 ist ‚der Name der Quelle vom H. des Herrn'. Κοιλία (‚Bauch') u. καρδία (‚H.') können wechseln (Ps. 39, 9 LXX var. lect.; dazu meint Hieron. ep. 106, 23 [CSEL 55, 258, 10/4]: propter euphoniam apud Latinos ‚in corde' translatum est statt ‚in medio ventris', was dem Hebräischen entspricht). Wie aus dem Inneren des Herrn strömt die Lehre auch weiter ab alvo cordis der Gläubigen (PsProsp. carm. de prov. 971f [PL 51, 638 D]); vgl. flumina de tuo corde procedant (Apon. 8 [PL Suppl. 1, 927]). Venter interioris hominis conscientia cordis est (Aug. in Joh. tract. 32, 4 [CCL 36, 301f]). Umfassend H. Rahner, Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37–38: Biblica 22 (1941) 269/302. 367/403 bzw. ders., Symbole der Kirche (Salzburg 1964) 177/235; ferner J. Ménard, L'interprétation patristique de Jean 7, 38: RevUnivOttawa 25 (1955) 5/25; D. M. Stanley, From his heart will flow rivers of living waters: Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii XII ‚Haurietis Aquas' 1 (Rom 1959) 509/42. – Joh. 7, 38 wird im übrigen auf Prov. 18, 4 zurückgehen, s. J. B. Bauer: BiblZs NF 9 (1965) 84f bzw. ders., Scholia biblica et patristica (Graz 1972) 82f.

f. Die Geburt des Logos aus dem Herzen des Vaters. Diesen Gedanken entnahm man Ps. 45 (44), 2: Der ewige Vater spricht: eructavit cor meum verbum bonum, daher ist nach Tertullian der Sohn vor aller Zeit geboren de vulva cordis des Vaters (adv. Prax. 7, 1 [CCL 2, 1165]; vgl. ebd. 11, 2 [1171]; adv. Hermog. 18, 6 [1, 412]; adv. Marc. 2, 4, 1; 4, 14, 1 [478. 574]). Auch Ps. 2, 7 (‚heute habe ich dich gezeugt') u. vor allem Ps. 110 (109), 3 (LXX u. Vulg.: ‚vor dem Morgenstern habe ich dich gezeugt') wurden verwendet (Theophil. Ant. ad Autol. 2, 10), um die seit Justin (dial. 38, 3) bekannte u. bis ins MA vielverwendete Exegese auszubauen, die in den antiarianischen Spekulationen erneut Bedeutung gewann: Ex utero generavit (Pater) ut filium, ex corde eructavit ut Verbum (Ambr. virg. 3, 1, 3). Zahlreiche Belege bei Rahner, Symbole aO. 16/8. – Eine weitere, durch Einwirkung von Cant. 2, 8 (saliens in montibus) u. wahrscheinlich auch von Sap. 18, 15 (omnipotens sermo tuus de coelo ... in ... terram prosilivit; vgl. auch Ps. 19 [18] 6f) angeregte Metapher ist das Theologumenon vom Verbum de corde Patris saliens (Ambr. in Ps. 118 expos. 6, 6 [CSEL 62, 111f]; vgl. virgin. 5, 28 [PL 16^2, 359 C]). Die ‚Sprünge' im einzelnen dargestellt: Hippol. in Cant. frg. 11 (GCS Hippol. 1, 1, 347, 14/8) u. nach ihm Ambr. Isaac 4, 31 (CSEL 32, 1, 661); PsCassiod. in Cant. 2, 8 (PL 70, 1064 B); Greg. M. in ev. 29, 10 (76, 1219 AB). – Auch die Kirche gebiert aus ihrem H. immerdar den Logos, in dem sie alle Völker lehrt (Hippol. antichr. 61 [GCS Hippol. 1, 2, 41, 18f]). Wie der Mund des Vaters ein reines Wort hervorgehen ließ, so erscheint das Wort auch wieder geboren aus den Heiligen; die Heiligen gebärend u. von den Heiligen geboren (Hippol. in Dan. comm. 1, 10, 8 [1, 1, 17, 16/20]). Der Logos wird immerdar neu in den H. der Gläubigen geboren (Ep. ad Diogn. 11, 4): Die Logosgeburt ist Anfang des neuen Lebens u. Entfaltung der Taufgnade, findet stets von neuem statt in seinem mystischen Leib, die Seelen erhalten die schöne Gestalt des ewigen Logos (Orig. in Lc. hom. 22, 3 [GCS Orig. 9, 134, 10/5]; in Iudc. hom. 2, 2 [7, 473, 16/24]; in Ex. hom. 10, 3 [6, 248, 9f]). Durch die Predigt Christus nascitur in corde auditorum (in Lev. hom. 12, 7 [6, 466, 24]). In den Würdigen erzeugt der Geist ein gutes Wort, so daß auch eine solche Seele sagen darf: Hervorgebracht hat mein H. ein gutes Wort (Ps. 45 [44], 2; Method. Ol. sanguis. 1, 4/6 [GCS Method. 478]). Die Gebärerin aber, die den männlichen Logos in dem H. der Gläubigen gebiert, ist die Mutter Kirche (conv. 8, 11 [ebd. 93, 9/12]). Nicht nur im griech. Raum (Gregor v. Nyssa, Maximus Conf.), auch im lat. Bereich wird diese Lehre vom mystischen Geborenwerden u. Wachsen oder Abnehmen u. Sterben (Sünde = Fehlgeburt) des Logos im H. der Gläubigen weiter ausgeformt, zB. Ambr. in Ps. 47, 10 (CSEL 64, 353); Cain et Ab. 2, 1, 2 (32, 1, 378); in Lc. 10, 24 (32, 4, 464); Aug. serm. 189, 3; 191, 4; 370, 4 (PL 38, 1006. 1011; 39, 1659); ausführlich Rahner, Symbole aO. (o. Sp. 1127) 19/65; A. Solignac, Art. Naissance divine: DictSpir 11 (1982) 24/34; E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand (1965) 184/8.

g. Figürliche Darstellungen. In Ägypten kannte man H.amulette (E. A. W. Budge, Amulets and superstitions [Oxford 1930] 138/40; Bonnet, H.skarabäus aO. [o. Sp. 1096]; Brunner 1165; Feucht aO. [o. Sp. 1096]). Es

gab herzförmige etruskisch-römische bullae, Amulettbehälter (A. Mau, Art. Bulla nr. 2: PW 3, 1 [1897] 1051, 25/36; *Bulla), ausdrücklich erwähnt Macrob. Sat. 1, 6, 17: ut cordis figuram in bulla ante pectus adnecterent. Die *Efeu-Blätter auf Inschriften, die man gelegentlich als von einem Pfeil durchbohrte H. (Schmerzsymbol) deuten wollte, sind lediglich Abteilungszeichen, inschriftlich als hederae distinguentes bezeugt (H. Leclercq, Art. Feuilles de lierre: DACL 5, 1, 1464/6; vgl. E. Simon: o. Bd. 4, 617). Auf Tonlämpchen findet sich auch herzblattförmiger Dekor (vgl. zB. J. W. Hayes, Late Roman pottery [London 1972] 248f; H. Menzel, Antike Lampen im Röm.-Germ. Zentralmuseum zu Mainz [1954] nr. 598. 602 [Abb. 77, 3. 7], beide spätantik nordafrikanisch; nr. 653 [Abb. 82, 5], syrisch-palästinisch, Fundort Sakkara; nr. 646 [Abb. 81, 4], byzantinisch, Fundort Milet: auf dem flachen Boden ein herzförmiges Zeichen, aus dem nach oben drei Striche herausgehen), wie H.ornamentik auch sonst vorkommt (R. Bianchi-Bandinelli, Forma artistica tardo antica e apporti parthici e sassanidi nella scultura e nella pittura: Atti del Convegno sul tema la Persia e il mondo greco-romano = Accad. Naz. Lincei Quadern. 76 [1966] 330f). Tonlampen u. -teller des 5. Jh. aus Karthago u. Tunesien zeigen ein Kreuz in einem H. (H. Leclercq, Art. Sacré-Cœur: DACL 15, 1, 343/5: le cœur renferme une croix ou bien un chrisme tracés en creux; vgl. auch Dölger, Ichth. 5, 122. 126; Hayes aO. 271 nr. 281/5). Herzförmige Kompositionen romanischer Kunst erwähnt O. Beigbeder, Lexique des symboles (Paris 1969) 290f. 407/13, bildliche Exegese von Joh. 7, 37 K. Hoffmann, Taufsymbolik im mittelalterl. Herrscherbild (1968) 31f.

P. Adnès, Art. Garde du cœur: DictSpir 6 (1967) 100/17. – J. Agulles, Bienaventurados los puros de corazón. Mt. 5, 8 en la literatura greco-cristiana hasta Orígenes, Diss. Roma (1962). – G. Bauer, Claustrum animae. Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom H. als Kloster 1. Entstehungsgeschichte (1973). – J. B. Bauer, Art. H.: ders., Bibeltheol. Wb. 1[3] (1967) 711/6. – F. Baumgärtel/J. Behm, Art. καρδία, καρδιογνώστης, σκληροκαρδία: ThWbNT 3 (1938) 609/16. – W. Biesterfeld, Art. H.: HistWbPhilos 3 (1974) 1100/12. – A. Böhlig, ‚H.' in der Übersetzung des kopt. NT: Festgabe H. Brunner = Ägypten u. AT 5 (1983) 47/61. – T. Bolelli, Il valore semasiologico delle voci ἦτορ, κῆρ e κραδίη nell'epos omerico: AnnScNormPisa Ser. 2, 17 (1948) 65/75. – W. J. P. Boyd, Origen on Pharaoh's hardened heart. A study of justification and election in St. Paul and Origen = StudPatr 7 = TU 92 (1966) 434/42. – N. P. Bratsiotis, næfæš – ΨΥΧΗ. Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache u. der Theologie der LXX: Volume du Congrès Genève 1965 = VetTest Suppl. 15 (1966) 58/89. – H. Brunner, Art. H.: LexÄgypt 2 (1977) 1158/70. – J. Campos, ‚Anima' y ‚animus' en el NT su desarrollo semántico: Salmanticensis 4 (1957) 585/601. – H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1025/107. – H. Crouzel, Le cœur selon Origène: BullLittEccl 85 (1984) 5/16. 99/110. – S. M. Darcus, A person's relation to ψυχή in Homer, Hesiod, and the Greek lyric poets: Glotta 57 (1979) 30/9; A person's relation to φρήν in Homer, Hesiod, and the Greek lyric poets: ebd. 159/73. – A. Dihle u. a., Art. ψυχή κτλ.: ThWbNT 9 (1973) 604/61. – A. Ernout, Cor et c(h)orda: RevPhilol 26 (1952) 157/61. – X. v. Ertzdorff, Das ‚H.' in der lat.-theologischen u. frühen volkssprachigen religiösen Literatur: BeitrGeschDtSprLit 84 (1962) 249/301. – H. Flasche, El concepto de ‚cor' en la Vulgata: EstudBibl 10 (1951) 5/49. – D. J. Furley, The early history of the concept of soul: BullInstClassStudLond 3 (1965) 1/18. – J. L. García-Rúa, Sobre animus/anima (a proposito de un texto de Séneca): Emerita 24 (1956) 154/8. – W. Gewehr, Der Topos ‚Augen des H.'. Versuch einer Deutung durch die scholastische Erkenntnistheorie: DtVierteljahrsschrLitWissGeistesgesch 46 (1972) 626/49; Zu den Begriffen anima u. cor im frühmittelalterlichen Denken: ZsRelGeistesgesch 27 (1975) 40/55. – J. H. Greenlee, Psuchê in the NT: Bible Translator 2 (1951) 73/5. – A. Guillaumont, Art. Le ‚cœur' chez les spirituels grecs à l'époque ancienne: DictSpir 2 (1953) 2281/8; Les sens des noms du cœur dans l'antiquité: ÉtCarmélit 29 (1950) 41/81. – M. Harl, La mort salutaire du Pharaon selon Origène: StudMatStorRel 38 (1967) 260/8. – J. Haussleiter, Art. Deus internus: o. Bd. 3, 794/842; Art. Erhebung des H.: ebd. 6, 1/22. – W. Havers, Zur Lehre vom Genius: Sprache 6 (1960) 151/5. – A. Hermann, Das steinharte H. Zur Geschichte einer Metapher: JbAC 4 (1961) 77/107. – H. Hommel, Kosmos u. Menschen-H.: Τιμητικὸν ἀφιέρωμα Κ. Ἰ. Μερεντίτη (Athen 1972) 147/69. – S. Ireland/F. L. D. Steel, Φρένες as an anatomical organ in the works of Homer: Glotta 53 (1975) 183/95. – E. v. Ivánka, Der ‚Apex mentis': ZsKathTheol 72 (1950) 147/67 bzw.: W. Beierwaltes (Hrsg.), Platonismus in der Philosophie des MA = WdF 117 (1969) 121/60. – R. Labat, Art. H.: ReallexAssyr 4 (1972/75) 367f. – A. Lefèvre, Art. Cor et cordis affectus: DictSpir 2 (1953) 2278/81. – M. Lurker, Art. H.: ders., Wb. biblischer Bilder u. Symbole[2] (1978) 138/41. – D. Lys, The israelite soul according to the LXX:

VetTest 16 (1966) 181/228. – J. A. MacCulloch, Art. Heart: ERE 6 (1913) 556/9. – V. Machek, Une douzaine de Graeco-Slavica: Studia in hon. D. Dečev (Sofia 1958) 49/55 (11. φρήν, branica). – A. Maxsein, Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus (Salzburg 1966). – J. Nemeth, Das Wort anima u. sein Verhältnis zu animus, Diss. Wien (1969). – F. Neyt, Précisions sur le vocabulaire de Barsanuphe et de Jean de Gaza: StudPatr 12 = TU 115 (1975) 247/53. – F. Ohly, Cor amantis non angustum. Vom Wohnen im H.: Gedenkschr. W. Foerster (1970) 454/76 bzw. ders., Schriften zur mittelalterl. Bedeutungsforschung (1977) 128/55; Art. Haus III: o. Bd. 13, 977/1007. – R. B. Onians, The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate. New interpretations of Greek, Roman and kindred evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs (Cambridge 1951). – E. de la Peza, El significado de ‚cor‘ en san Agustín: RevÉtAug 7 (1961) 339/68. – J. Raasch, The monastic concept of purity of heart and its sources 3. Philo, Clement of Alexandria and Origen: StudMonast 10 (1968) 7/55; dass. 5. Symeon-Macarius, the School of Evagrius Ponticus, and the Apophthegmata patrum: ebd. 12 (1970) 7/41. – H. Reis, Die Vorstellung von den geistig-seelischen Vorgängen u. ihrer körperlichen Lokalisation im Altlatein. Eine Untersuchung mit besonderer Rücksicht auf den Gebrauch der bezüglichen Substantive (animus, anima, cor, pectus, mens, ingenium, indoles) = MünchStudSprachwiss Beih. E 1/2 (1962). – F. Reisch, Art. cor: ThesLL 4 (1906/09) 929/41. – G. Rudberg, Gedanke u. Gefühl. Prolegomena zu einer hellenischen Stilbetrachtung = SymbOsl Suppl. 14 (1953). – A. Sand, Art. καρδία: ExegetWbNT 2 (1981) 615/9. – G. Schleusener-Eichholz, Das Auge im MA = MünstMASchr 35, 1/2 (1985). – B. Snell, φρένες – φρόνησις: Glotta 55 (1977) 34/64. – E. Sperka, Cor u. pectus. Untersuchungen zum Leib-Seele-Problem bei den Römern, Diss. Tübingen (1952). – J. Steudel/Th. Klauser, Art. Brust I (allgemein): o. Bd. 2, 649/57. – R. Strömberg, Griechische Wortstudien. Untersuchungen zur Benennung von Tieren, Pflanzen, Körperteilen u. Krankheiten (Göteborg 1944). – P. Verbraken, Le sermon LII de s. Augustin sur la trinité et l'analogie des facultés de l'âme: RevBén 74 (1964) 9/35. – P. Vivante, Sulle designazioni omeriche della realtà psichica: ArchGlottItal 41 (1956) 113/38. – F. Vonessen, Das H. in der Naturphilosophie (1969). – N. Zink, Griechische Ausdrucksweisen für warm u. kalt im seelischen Bereich, Diss. Mainz (1961). – Weitere Lit.: ThWbNT 10, 2 (1979) 1134f s. v. καρδία.

Johannes B. Bauer/
B. III. e. 2/4: Anneliese Felber.

Hesekiel.

Person u. Leben des Propheten, die zentralen Anliegen u. Wurzeln seiner Verkündigung sowie vor allem die Entstehung des H.-Buches, der Anteil authentischer H.-Worte sowie Umfang u. Häufigkeit der Überarbeitungen werden in der atl. Forschung so extensiv u. kontrovers behandelt, daß hier auf den Versuch, auch nur einen Überblick über die gegenwärtig diskutierten Fragen u. Lösungen zu geben, verzichtet werden muß. Zusammenfassungen mit bibliographischen Angaben bieten H. Reventlow, Wächter über Israel. Ezechiel u. seine Tradition = ZAW Beih. 82 (1962) 157/69; W. Zimmerli, Art. Ezechiel/Ezechielbuch: TRE 10 (1982) 766/81; Lang. Für die Auslegungs- u. Wirkungsgeschichte sind die in der atl. Forschung diskutierten Einleitungsfragen ohne Belang, da die frühjüd. u. frühchristl. Beschäftigung mit H. von den im H.-Buch enthaltenen Angaben u. dem in der Endredaktion vorliegenden Text des Buches ausgeht.

A. Jüdisch. I. Altes Testament. In welchem Umfang hesekielische Aussagen auf die nachexilischen Schriften des AT eingewirkt haben, ist nur schwer auszumachen. Es gibt prophetische oder apokalyptische Formulie-

rungen, die sich zwangsläufig wiederholen u. keine literarische Abhängigkeit voraussetzen. Eine Zusage wie Hes. 11, 20: ,Sie werden mein Volk sein u. ich werde ihr Gott sein', taucht notwendigerweise in anderen prophetischen Verheißungen wieder auf (vgl. Sach. 8, 8; Jer. 24, 7; 31, 33). Andererseits ist nicht auszuschließen, daß sich ein Prophet wie der etwas jüngere Sacharja, der eigens auf frühere Propheten hinweist (1, 4), von Sprache u. Gedanken H.s hat beeinflussen lassen (vgl. Sach. 2, 5 u. Hes. 40, 3; Sach. 2, 8 u. Hes. 36, 37f; 38, 11; Sach. 14, 4 u. Hes. 11, 23; R. Weber [Hrsg.], Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem[2] 2 [1975] 1424/9 notiert allein in Sach. 10/4 weitere 12 Anklänge an H.). Andere nachexilische Propheten wie Haggai u. Maleachi weisen dagegen keine entsprechende Nähe zu H. auf (vgl. Mal. 2, 5 mit Hes. 37, 26, aber auch mit Num. 25, 12). – Weitergewirkt hat H. vor allem in Apokalyptik u. Angelologie, wenngleich nachweisbare Verbindungen zum Danielbuch nur schwach sind (vgl. Dan. 4, 8 u. Hes. 31, 3; Dan. 4, 18 u. Hes. 17, 23; 31, 6; Dan. 5, 20 u. Hes. 31, 10f; Dan. 10, 5 u. Hes. 9, 2; Dan. 10, 6 u. Hes. 1, 7; Dan. 11, 19 u. Hes. 26, 20f; Dan. 12, 2 u. Hes. 37, 12). – Bereits Sir. 49, 8f weist im Lob der Väter bei H. neben der Erwähnung Hiobs, der die Wege der Gerechtigkeit einhielt (Hes. 14, 14), nur noch darauf hin, daß der Prophet Gesichte schaute u. die Gestalten des göttlichen Thronwagens beschrieb.

II. Frühjudentum. a. Rabbinisches Schrifttum allgemein. Trotz kanonischer Geltung des Buches ist H. von den Rabbinen nicht unangefochten akzeptiert worden. Origenes berichtet, die Juden hielten es für angemessen, den Kindern folgende Texte vorzuenthalten: den Anfang der Genesis, Teile des H.-Buches, ,principia, in quibus de Cherubim refertur, et finem, in quo templi aedificatio continetur', u. das Hohelied (in Cant. comm. praef.: GCS Orig. 8, 62, 22/30). Hieronymus ergänzt diese Mitteilung, insofern er berichtet, daß die entsprechenden H.-Texte nicht vor dem 30. Lebensjahr Juden zum Lesen/Studium freigegeben werden (ep. 53, 8 [CSEL 54, 1, 460f]; vgl. in Hes. prol. [CCL 75, 3f]). Die rabbin. Literatur bestätigt diese Reserve. Im Mischnatraktat Megillah 4, 10 heißt es: ,Man wähle als Haftara nicht den 'Wagen' (-Abschnitt); R. Jehuda jedoch erlaubt es. R. Eli'ezer meint: Man wähle 'Tue Jerusalem kund' (= Hes. 16) nicht als Haftara' (Übers. L. Tetzner; vgl. Ḥagigah 2, 1 u. bḤagigah 131; bQiddušin 71a). Nach bMenaḥot 45a soll Hes. sogar aus dem Kanon ausgeschlossen werden (G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit [1962] 7/47). Die rabbin. Bedenken gegenüber Thronvision u. Schau der Chajot sowie den sich daran anschließenden Spekulationen über Gottes Transzendenz u. die Stufen der Engel sind einleuchtend (ders., Die jüd. Mystik in ihren Hauptströmungen [1957] 45/7.78); ebenso die Verlegenheit gegenüber der Tempelvision des Propheten (Hes. 40, 8): der nachexilische Tempel war nach Maßgabe der Tora aufgebaut worden u. hatte die hesekielischen Angaben völlig ignoriert (M. Greenberg, Art. Ezekiel: EncJud 6 [Jerus. 1972] 1094; vgl. aber O. Holtzmann, Middot = G. Beer/ O. Holtzmann [Hrsg.], Die Mischna 5, 10 [1913] 3f für Punkte, in denen H.s Tempelvision für Middot maßgebend ist). – Schwierigkeiten bereitete H. aber noch in anderer Hinsicht. Da gab es etliche Unterschiede zwischen göttlichen Anweisungen bei H. u. in der Tora (vgl. Hes. 18, 4 u. Ex. 20, 5; 34, 7); bMenaḥot 45a werden alle Differenzen aufgezählt u. besprochen mit dem Hinweis auf die Wiederkunft des Elias, der die Schwierigkeiten auflösen wird (Spiegel, Ezekiel 257). Völlig unerträglich mußten rabbinischen Ohren die Verse Hes. 20, 24f klingen, in denen behauptet wird, Gott habe seinem ungehorsamen Volk ,ungute Satzungen gegeben u. Gebote, durch die sie das Leben nicht haben konnten'. So nimmt es nicht wunder, wenn im Talmud (bŠabbat 13b; vgl. bḤagigah 13a) berichtet wird, Rabbi Ḥananiah ben Ḥezekiah habe 300 Krüge Öl verbrennen müssen, ehe es ihm gelang, H. mit der jüd. Lehrmeinung in Einklang zu bringen (Spiegel, Ezekiel 245; Torrey 15). Sifre 294f zu Dtn. 25, 14 (312/4 Finkelstein) ist ein Beispiel erhalten, wie Ḥananiah die Harmonisierung von Hes. 46, 6/11 mit den Vorschriften Num. 15, 4/12 bzw. 28, 11 zuwege gebracht hat (vgl. Spiegel, Ezekiel 258). Schwieriger war es, die Ankündigung von zwei Sühnetagen im Jahr (Hes. 45, 18/20) mit dem jüd. Gesetz in Übereinstimmung zu bringen. Die Ausflucht in eine neue Ordnung der messianischen Zeit, die der Prophet beschreibt, war den Rabbinen verwehrt; denn für sie konnte das Gesetz der Endzeit kein anderes sein als das vor der Welt geschaffene u. im Augenblick gültige. So wird der Rekurs auf Elias verständlich (Spiegel, Ezekiel 259f). – Torrey 210f hält

dagegen die oben angegebenen Schwierigkeiten für eher vorgetäuscht. Warum wird zB. die Lektüre von Hes. 1 verboten, wenn 8, 2 u. 10, 1/22 in gleicher Deutlichkeit der Gottesthron angesprochen wird? Für Torrey liegt der wahre Anstoß in Hes. 1, 1/3 mit seiner doppelten Zeitangabe, die ihn aufgrund hier nicht wiederzugebender Überlegungen zu einer ps-hesekielischen Entstehung des Buches erst um 230 vC. führt, entsprechend der Auskunft in bBaba Batra 15a, wonach die ‚Männer der Großen Synode H., die 12 Propheten, Daniel u. Esther verfaßt haben‘ (Torrey 19/23). Ob angesichts der exegetischen Schwierigkeiten bei den geringsten Zweifeln an der Authentizität des H. die kanonische Geltung des Buches in rabbinischer Zeit nicht aufgegeben worden wäre (Spiegel, Ezekiel 260), oder ob der eindrucksvolle, originelle u. planvoll überlegt wiedergegebene Inhalt (so Torrey 13) des Buches die Rabbinen dazu bewogen hat, verbunden mit einigen Warnungen vor unbedachtem Benutzen an H. festzuhalten, bleiben offene Fragen. – Neben diesen prinzipiellen Auseinandersetzungen hat H. (wenn auch in eher bescheidenem Umfang) Aufnahme in die rabbin. Literatur gefunden. So wird gelegentlich die hesekielische Tempelweissagung erwähnt u. mit der messianischen Endzeit verbunden (vgl. Hes. 47, 1/12; Tos. Sukka 3, 3/10; bJoma 77b/78a). Mit Berufung auf Hes. 43, 2 wird die Herrlichkeit Gottes mit dem Tempel gleichgesetzt (Gen. Rabbah 3, 4 [1, 21 Mirkin]). Tos. Sanhedrin 13, 5 wird Hes. 32, 23 (24): ‚die, welche Entsetzen im Lande der Lebenden verbreiten‘, in einer Häretikerliste, die die Bestrafung der Frevler Israels fordert, aufgeführt. Im außerkanonischen Traktat Semaḥot 8, 9 (47b) wird Hes. 24, 24 zum Vorbild des getöteten Rabbi Aqiva (vgl. P. Schäfer, Studien zur Geschichte u. Theologie des rabbin. Judentums [1978] 109). Im Talmudtraktat bGiṭṭin 56a ist der Vers Hes. 25, 14, von einem Kind aufgesagt, Anlaß für Nero, sich zum Judentum zu bekehren; bJebamot 63a wird mit Hes. 27, 29 über Nutzen u. Nachteile der Landwirtschaft gehandelt, ebd. 62b mit Hes. 44, 30 ein Mann, der keine Frau hat, als ohne Segen lebend bezeichnet (G. Stemberger, Der Talmud [1982] 166/70. 274/6. 283f). Ausführlicher werden in bSoṭa 11b Hes. 16, 4. 7 u. 19, 2 auf die Befreiung Israels aus Ägypten hin ausgelegt. In jTaanit 2, 1 (65ab) wird der König von Tyrus aus Hes. 28, 2 (u. Jer. 14, 13f) mit der röm. Unterdrückung in Verbindung gebracht; wenig wahrscheinlich ist dagegen eine antichristl. Absicht dieser Talmudstelle (vgl. J. Maier, Jesus v. Naz. in der talmudischen Überlieferung [1978] 81f). Das gilt ebenfalls für einen Ausspruch von Rabbi Ḥanina ben Ḥama (bSanhedrin 98a): ‚Der Sohn Davids kommt erst, wenn man einen Fisch für einen Kranken sucht u. nicht findet; denn es heißt: ‘Dann mache ich die Gewässer tief u. die Flüsse lasse ich dahingleiten wie Öl’‘ (Hes. 32, 14), der dahingehend gedeutet worden ist, daß der Messias erst wiederkommen werde, wenn der ‚Fisch‘ (= das Christentum) verschwunden sein wird (Maier aO. 59f). Im selben Traktat spielt im Abschnitt bSanhedrin 90a/99a über die Auferstehung Hes. 37 eine Rolle. In 92b werden zB. die wiederbelebten Totengebeine auf die irrtümlich zu früh aus Ägypten ausgezogenen Ephraimiten gedeutet; bBaba Batra 3b/4a verwendet Hes. 24, 21 in der Auseinandersetzung der Pharisäer mit *Herodes. – Allen bisher angeführten Stellen ist gemeinsam, daß sie sich nicht um eine Auslegung des H. bemühen, sondern H.-Worte, herausgelöst aus ihrem Zusammenhang, zusammen mit anderen Schriftstellen in den rabbin. Argumentationsgang eingefügt werden. Um eine talmudische Auslegung von Hes. 9, 2/4 handelt es sich dagegen bŠabbat 55a, wo die sechs Männer auf verschiedene Laster gedeutet u. die verschiedenen Auslegungen des Buchstabens Tav angegeben werden. Breiten Eingang in das rabbinisch beeinflußte Schrifttum, nicht dagegen in die atl. Apokryphen, hat vor allem die Prophezeiung über Gog aus dem Land des Magog (Hes. 38f) gefunden (vgl. K. G. Kuhn, Art. Γὼγ καὶ Μαγώγ: ThWbNT 1 [1933] 790/2; H. Bietenhard, Das tausendjährige Reich [Zürich 1955] 43f; B. Heller, Gog u. Magog im jüd. Schrifttum: Jewish studies, Gedenkschr. G. A. Kohut [New York 1935] 350/8; für das Weiterwirken in jüd.-apokalyptischer Literatur s. Erling 107), die apokalyptisch geformt in der Joh.-Apokalypse aufgegriffen wird (vgl. u. Sp. 1150).

b. Apokryphen. Abgesehen von Hes. 1 u. 10 sind die Hinweise auf H. im apokryphen atl. Schrifttum nur gering. 4 Macc. 18, 17 erzählt die Mutter ihren Söhnen von der Schriftkundigkeit ihres Vaters. Unter den vielen Beispielen, die sie anführt, heißt es: ‚Dem H. pflegte er recht zu geben, der da sagt: ‘Werden diese verdorrten Gebeine wie-

der aufleben?". Hen. slav. 20, 1 finden sich Anklänge an Hes. 10, 12, ebenfalls die Aufforderung zur Hilfe für Nackte u. Hungernde von Hes. 18, 7f in Hen. slav. 9, 1; 42, 7f u. 63, 1, die inhaltlich allerdings auch bei anderen Propheten anzutreffen sind (vgl. Jes. 58, 7; Jer. 22, 3; Sach. 7, 9); zu mystischen Elementen in der Apokalyptik, die an H. anknüpfen, s. I. Gruenwald, Apocalyptic and merkavah mysticism (Leiden 1980) 29/72.

c. *Hekalot-Literatur.* (Einleitendes bei P. Schäfer [Hrsg.], Übersetzung der Hekhalot-Literatur 2 [1987] VII/XXXVI.) In Hen. hebr. spielt entsprechend dem Thema des Werkes, der Himmelsreise des Rabbi Ischmael, die H.-Vision die größte Rolle. Bei der Beschreibung der göttlichen Merkabah wird dabei ausdrücklich auf H. verwiesen. Hen. hebr. 24, 15 heißt es: ‚Er hat die 'Wagen der Chajjoth', weil gesagt ist (Hes. 1, 14): 'u. die Chajjoth liefen hin u. her'' (vgl. auch Hen. hebr. 22C, 5); ebd. 24, 18 beruft sich auf Hes. 10, 12: ‚Er hat die 'Wagen der Ophanim', weil gesagt ist: 'u. die Ophanim waren voller (Augen) rundum''. Bei der Beschreibung des ‚Wagen eines schnellen Keruben' Hen. hebr. 24, 17 wird Hes. 48, 35 herangezogen, um Gottes Blick auf 18000 Welten zu erläutern. Auch für die Winde, die unter den Keruben wehen, wird auf eine H.-Stelle verwiesen (vgl. Hes. 37, 1 in Hen. hebr. 23, 7). – Über die Bemerkungen in Hen. hebr. hinaus u. trotz der rabbin. Bedenken gegen Hes. 1 u. 10 (s. o. Sp. 1133) haben die Thronvisionen des Propheten im Frühjudentum eine große Rolle gespielt u. die mystischen u. apokalyptischen Vorstellungen vornehmlich esoterischer Gruppen beflügelt. Von ähnlicher Bedeutung war die Vision, insbesondere die Beschreibung der Ofanim (Räder), für die Weiterentwicklung der Angelologie (vgl. J. Michl, Art. Engel II: o. Bd. 5, 77/9; Scholem, Mystik aO. [o. Sp. 1135] 76f. 45f). Der Ausdruck merkabah, ‚Thron (-Wagen)', wird bereits 1 Chron. 28, 18 im Hinblick auf Hes. 1 u. 10 verwandt (J. Marböck, Henoch – Adam – der Thronwagen: BiblZs 25 [1981] 109); auch Sir. 49, 8 ist von einem ‚Wagen' die Rede, obwohl H. selbst nur von einem Thron u. noch nicht von einem Wagen spricht (A. Dupont-Sommer, Die essen. Schriften vom Toten Meer [1960] 361_4; Lang 83); Mischnah, Tosefta u. Talmud bezeichnen mit merkabah das Objekt der Vision bzw. seine biblische Beschreibung u. mit ma'aśeh merkabah das auf den biblischen Text gründende exegetische oder spekulative System (Halperin, Literature 179). Neben den Henochbüchern sind vor allem in der Apokalypse Abrahams (vgl. B. Philonenko-Sayar/M. Philonenko, Die Apokalypse Abrahams = JüdSchrHRZ 5, 5 [1982] 418f; Rowland 104) sowie in der Apokalypse des Moses (22. 33. 37 [2, 522. 524/6 Kautzsch]) zahlreiche Anklänge an die H.-Vision enthalten. Im ‚Traktat von den himmlischen Hallen' (ma'aśeh merkabah [ed. G. Scholem, Jewish gnosticism, Merkabah mysticism, and Talmudic tradition[2] (New York 1965) 103/17]) findet sich eine detaillierte Beschreibung u. Diskussion des Thrones der H.-Vision. Allerdings sind viele der Hekalot-Schriften (vgl. noch Kleine u. Große Hekalot, Merkabah Rabbah u. die ‚Visionen des H.' [Re'uyot Yehezqel], ein mystischer Midrasch zu Hes. 1, der die verschiedenen Dinge aufzählt, die der Prophet gesehen haben soll) nicht besonders exegetisch interessiert; sie sind keine Midraschim, die die Hl. Schrift auslegen wollen, sondern führen die Merkabah-Spekulation eigenständig weiter (Scholem, Mystik aO. 49; Rowland 64f; Halperin, Faces 263/88). – Auch in der rabbin. Literatur ist die Beurteilung der merkabah nicht so negativ, wie meist angegeben. Neben den Warnungen bzw. Verboten Megillah 4, 10 u. Ḥagigah 2, 1 gibt es in der tannaitischen Periode durchaus wohlwollende Erwähnungen. Tos. Megillah 3 (4), 28 konzediert mit der Bewertung ‚many expounded the merkabah, and [yet] never saw it', daß man auch über Dinge sprechen darf, die man selbst nicht erfahren hat (Halperin, Literature 172f. 179). Noch positiver sind die dem Schülerkreis von Rabbi Johanan b. Zakkai entstammenden Wundergeschichten, die die vom Propheten geschaute Herrlichkeit Gottes mit der Sinai-Theophanie in Verbindung bringen. Hes. 1 konnte als prophetische Version der Sinaioffenbarung gesehen u. an Shabu'ot in die Synagogenlesung aufgenommen werden (Halperin, Literature 179f. 182; weiteres Material: J. Chernus, Mysticism in Rabbinic Judaism [Berlin/New York 1982] 1/32). Ähnlich wie der Prophet im babyl. Exil könnte Rabbi Johanan nach der Zerstörung des Tempels 70 nC. die jüd. Hoffnung auf einen unzerstörbaren Thron Jahwes im Himmel gelenkt haben an Stelle von messianischen Erwartungen, die das Mißtrauen der Römer hervorrufen mußten (Levey 143/5). In späterer Zeit verschärft sich bei den Rabbinen er-

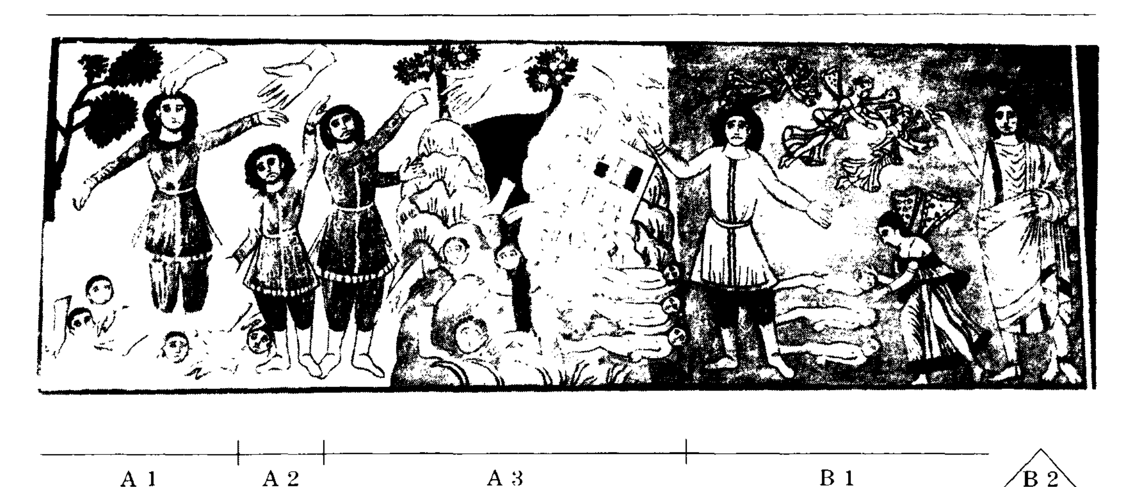
neut das Mißtrauen gegenüber der Merkabah-Mystik. Tos. Ḥagigah 2, 3 (par. bḤagigah 14b. 15b; jḤagigah 2, 1, 77b) berichtet von vier Rabbinen, die den Garten mystischer Versuchung betraten u. von denen nur einer wieder herausfand, ohne Schaden zu nehmen (M. Aberbach, Art. Ezekiel: EncJud 6 [Jerus. 1972] 1095). Vollends unannehmbar wurde die H.-Vision, wenn man den Kalbsfuß von Hes. 1, 7 u. das Stiergesicht von Hes. 1, 10 mit dem Goldenen Kalb aus Ex. 32 in Verbindung brachte (Chernus aO. 4). Auch wo die Merkabah-Mystik zum Bestandteil jüd.-gnostischer Vorstellungen zu werden drohte, mußte sich rabbinischer Widerstand regen (vgl. Rowland 302f; Quispel 1/13).

d. Qumran. Eine Ergänzung zur frühjüd. Merkabah-Frömmigkeit bietet das essenische Schrifttum. 4QSl 40, 24 wird eine Thronvision geschildert, die gegenüber der Vision in Hes. 1 Veränderungen aufweist. So werden neben den Cherubim verschiedene Engelstufen erwähnt; die Gegenwart Gottes offenbart sich in einem sanften Säuseln, u. der Thron selbst besitzt die Gestalt eines Wagens (J. Strugnell, The angelic liturgy at Qumrân, 4Q Serek Šîrôt ʿÔlat Haššabbāt: Congress Volume Oxford 1959 = VetTest Suppl. 7 [Leiden 1960] 336f; Dupont-Sommer aO. 360/2; J. Carmignac, Règle des Chants pour l'holocauste du Sabbat: ders./E. Cothenet/H. Lignée, Les textes de Qumrân traduits et annotés 2 [Paris 1963] 316/20; C. Newsom, 4Q Serek Šîrôt ʿÔlat Haššabāt [The Qumran angelic liturgy]. Edition, translation, and commentary, Diss. Harvard [1982]; L. H. Schiffman, Merkavah speculation at Qumran: Mystics, philosophers, and politicians, Festschr. A. Altmann [Durham 1982] 15/47; Halperin, Faces 49/55). Abweichungen von H. u. Übereinstimmungen mit anderen frühjüd. Texten (vgl. Apc. Abr. 18, 2/11 [JüdSchrHRZ 5, 5, 440f]; Apc. Moys. 33 [2, 524 Kautzsch]; Vit. Adae 25f [2, 516 K.]) in den Qumraner Fragmenten beweisen einmal mehr die Verbreitung u. Vielfalt der Merkabah-Spekulation (Dupont-Sommer aO. 363). – Ein anderes Fragment gibt weitere Aufschlüsse über das Interesse, das in Qumran die Angelologie gefunden hat. 4QSl 39,17 wird der ,vierte unter den obersten Fürsten' erwähnt, ein Ausdruck, der aus Hes. 38, 2f u. 39, 1 stammt, wo er auf Gog angewandt wird (Strugnell aO. 323f; Carmignac aO. 314f). Z. 24 wird deutlich die Siebenzahl der höchsten Engelstufe bezeugt, die nach Dupont-Sommer aO. 359 ihren Ursprung in Hes. 9, 2 haben soll. – Als apokalyptisch ausgerichtete Gemeinde haben die Essener die Berechtigung u. die Weise ihrer Existenz vielfältig bei H. vorhergesagt gesehen. So gilt ihnen die ,Wüste der Völker' aus Hes. 20, 35 als prophetischer Name für den von ihnen gewählten Zufluchtsort (1QM 1, 2f; vgl. Cross 86_{39}). Der in Anlehnung an Mich. 2, 11 häufiger als ,Lügenmann' bezeichnete Frevelpriester wird regelmäßig in den Farben von Hes. 13, 8/12 gemalt (CD 4, 19f; 8, 2/13; 1QpHab 10, 9/13; vgl. Cross 148). Bemerkenswert ist vor allem eine leichte Veränderung, die die Essener an Hes. 44, 15 vornehmen, um in diesem Vers einen Hinweis auf den Ursprung ihrer Sekte entdecken zu können. Aus den bei H. erwähnten levitischen Priestern, den Nachkommen Zadoks, macht CD 3, 18/4, 4 ,Priester, Leviten u. die Söhne Zadoks', mit denen sich die Sektenmitglieder gleichsetzen (vgl. Hes. 37, 23; 44, 10 u. 4QFlor. 1, 16f), die dem Herrn Fett u. Blut opfern sollen (Cross 125f. 100_{130}; G. J. Brooke, Exegesis at Qumran [Sheffield 1985] 116f). Daß die Essener, die sich vom Jerusalemer Tempel fernhielten, als die wahren Söhne Zadoks gleichwohl ein großes Interesse an kultischen Dingen besaßen, beweist eine Schrift, die mit Rückgriff auf Hes. 40/8 eine Beschreibung des zukünftigen Tempels u. Vorschriften für eine neue Tempelliturgie enthält (Dupont-Sommer aO. 355f; S. Fujita, The temple theology of the Qumran sect and the Book of Ezekiel. Their relationship to Jewish literature of the last two centuries B. C., Diss. Princeton Theol. Seminary [1970]). Auch der mebaqqer aus 11QTemple (zur Neubewertung als ,Sekten'-Torah B. Z. Wacholder, The dawn of Qumran [Cincinnati 1983]) verbindet sich mit Vorstellungen aus Hes. 45, 1/5 u. 48, 8/20 (vgl. B. E. Thiering, Mebaqqer and Episkopos in the light of the Temple Scroll: JournBiblLit 100 [1981] 62/4). Für weitere Verwertung hesekielischer Stellen vgl. Hes. 4, 5 u. CD 1, 5f; Hes. 6, 9 u. 1QS 1, 6; Hes. 7, 19; 14, 3. 7; 18, 30; 44, 12 u. 1QH 4, 15; 1QS 2, 11f; Hes. 13, 10 u. CD 8, 12; Hes. 31, 14 u. 1QH 8, 6; Hes. 34, 12. 16 u. CD 13, 7ff; Hes. 39, 4/12; 34, 24; 37, 25 u. 1QM 5, 1 (Cross 87_{46}).

e. Übersetzungen u. Bearbeitungen. 1. Septuaginta. Da die LXX keine wortgetreue, sondern eine die religiösen u. exegetischen Bedürfnisse der alexandrinischen Juden-

schaft des 3. u. 2. Jh. vC. berücksichtigende Übersetzung bietet, stellt sich bereits für sie die Frage nach der hesekielischen Wirkungsgeschichte, die noch an Bedeutung gewinnt durch den Umstand, daß die frühchristl. H.-Exegese weitgehend von der LXX-Version u. nicht von der hebr. Form des H.-Buches ausgeht. Ob das bereits für den Verfasser der Joh.-Apokalypse zutrifft, wird kontrovers beurteilt; vgl. Vanhoye 443/63. – Vor allem für Hes. 1, 24f sowie 43, 1/3 hat Halperin (Midrash 351/63; ders., Faces 57/9) Veränderungen gegenüber dem masoretischen Text festgestellt, die in der Thronvision H.s das doxologische Moment (vergleichbar dem isaianischen Trishagion) unterstreichen u. damit das hymnische Anliegen der exegetischen Tradition bezeugen (ebd. 356). Da es keinen authentischen LXX-Text gibt, sondern nur eine Fülle nicht nur vom masoretischen Text, sondern auch untereinander differierender Hss. u. Papyri (J. Ziegler, Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta: Biblica 34 [1953] 435; P. Katz, Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta: ebd. 35 [1954] 29/39; N. Turner, The Greek translation of Ezekiel: JournTheolStud NS 7 [1956] 12/24; G. Kuhl, Zum Stand der H.-Forschung: TheolRundsch 24 [1957/58] 51f; L. J. McGregor, The Greek text of Ezekiel. An examination of its homogeneity [Atlanta 1985]), muß auf einen durchgehenden Vergleich zwischen LXX u. dem masoretischen Text verzichtet werden (vgl. E. Tov, Recensional differences between the MT and LXX of Ezekiel: EphemTheolLov 62 [1986] 89/101 [mit Lit.]). Hingewiesen sei aber auf die bemerkenswerte Abweichung, die Papyrus Rahlfs nr. 967, der früheste vorhexaplarische griech. Textzeuge für Hes. 11, 25/48, 35 aus dem 2. oder frühen 3. Jh., aufweist, die später von dem lat. Codex Wirceburgensis aus dem 6. Jh. wiederholt wird (J. Lust, Ezekiel 36–40 in the oldest Greek manuscript: CathBiblQuart 43 [1981] 517f; M. V. Spottorno y Díaz-Caro, El papiro 967 como testimonio prehexaplar de Ezequiel: Simposio bíblico español Salamanca 1982 [Madrid 1984] 245/53; dies., La omisión de Ez. 36, 23b–38 y la transposición de capitolos en el papiro 967: Emérita 50 [1982] 93/8). In beiden Hss. sind die Verse Hes. 36, 23c/38 ausgelassen u. die Schlußkapitel so umgestellt worden, daß auf Kap. 36 die Gog u. Magog-Kap. 38f folgen u. Kap. 37 mit dem Bericht über die Wiederbelebung der verdorrten Gebeine zwischen Kap. 39 u. 40 eingefügt wird (vgl. K. Aland [Hrsg.], Repertorium der griech. christl. Papyri 1 [1976] 206f). Lust aO. 518/21 ist der Meinung, daß die Auslassung von Hes. 36, 23c/38 nicht aus Versehen erfolgt ist, sondern weil die Verse weder in der griech. noch in der hebr. Vorlage vorhanden waren, die der Kopist von Papyrus 967 benutzte. Die heutige Ordnung soll mit antiapokalyptischer Absicht in pharisäischer Zeit erfolgt sein, um die politische Wiederherstellung Israels (Kap. 37) vor die Ereignisse der Endzeit (Kap. 38f) zu plazieren. Die Umstellung machte dann die Zusammenfassung in Hes. 36, 23c/38 als Bindeglied zu Kap. 37 notwendig (Lust aO. 525/8). Ob die pharisäische Umstellung auf christlichen Einfluß zurückgeht, muß offen bleiben. Jedenfalls scheint der Verfasser der Joh.-Apokalypse beide Einordnungen von Hes. 37 zu kennen, insofern er von einer Auferstehung vor u. nach dem endzeitlichen Kampf gegen Gog u. Magog berichtet (Lust aO. 532; ders., The order of the final events in Revelation and in Ezekiel: L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le NT = BiblEphemTheolLov 53 [Leuven 1979] 179/83).

2. Targum Jonathan. Stärker als die LXX greifen die Targumim zu H. durch ihre aram. Übersetzung interpretierend in die Tradierung des H.-Buches ein. Das Propheten-Targum des Jonathan scheint in seinem hesekielischen Teil (A. Sperber, The Bible in Aramaic based on manuscripts and printed texts 3 [Leiden 1962] 264/384) anderen Ursprungs zu sein als die übrigen Teile. Levey 144f weist auf die Übereinstimmungen zwischen dem Targum u. den Merkabah-Vorstellungen des Rabbi Johanan b. Zakkai hin (vgl. o. Sp. 1138) sowie auf das durchgehende Bemühen, messianische Anknüpfungspunkte im H.-Text abzuschwächen oder ganz zu eliminieren. Übersetzend u. paraphrasierend werden nicht nur Hes. 1 u. 10, sondern zahlreiche andere Stellen (vgl. Hes. 3, 12; 8, 3; 11, 1. 24; 43, 5. 7; 48, 35) mystisch interpretiert. Den Schlüssel zum Verständnis des Targums sieht Levey 145/7 in der Wiedergabe des Hes. 2, 1 u. ö. vorkommenden Ausdrucks ‚Menschensohn'. Das Targum übersetzt das hebr. ben adam nicht mit dem aram. ben anoscha oder seinen Varianten wie die übrigen Psalmen- u. Propheten-Targumim, sondern verändert das bescheiden die menschliche Sterblichkeit betonende ‚Menschensohn' (LXX: υἱὸς ἀνθρώπου) durch bar adam = Adamssohn bzw. Adamit. Damit



wird erneut die messianische Färbung der hesekielischen Prophezeiung vermieden, H. selbst in die prophetische Nachfolge Adams erhoben. Das Targum kann sich für sein Vorgehen auf eine breite Tradition berufen, die Adam mit der Thronvision verbindet. Ein anderes Kennzeichen des H.-Targums Jonathan ist die Historisierung poetisch-allegorischer H.-Wendungen. So wird zB. Hes. 16, 45 mit Kanaa, Sodom u. Gomorrah, Sarah u. Abraham in Verbindung gebracht. Hes. 39, 16 scheint Gog auf Rom bezogen zu sein (Levey 156/8; weitere Hinweise bei J. Ribera i Florit, La exégesis rabínica postbíblica reflejada en la versión aramea de los profetas: Olivo 13 [1981] 61/85). Ein H.-Fragment, das die Verse 37, 1/14 umfaßt, rechnet A. Díez-Macho, Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas: Biblica 39 (1958) 205 im Unterschied zum Jonathan-Targum einem anderen paläst. oder Jerusalemer Typ zu.

3. *Apokryphon Ezechiel.* Das Apokryphon Ezechiel ist ein nicht erhaltenes Buch, von dem vielleicht Joseph. ant. Iud. 10, 79 berichtet u. das auch aufgeführt wird in der mit der Chronographie des Nicephorus v. Kpel überlieferten Stichometrie (PG 100, 1060 B). Erhalten sind lediglich vier Fragmente, die zwar von vielen Kirchenvätern als Propheten-, Schrift- oder Jesusworte bezeugt, von einigen aber auch als Worte des Propheten H. angeführt werden (genaue Übersicht u. umfassendes Lit.verzeichnis bei Frey 458/60; A. J. Bellinzoni, The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr = NovTest Suppl. 17 [Leiden 1967] 131/4; Eckart 47/51). Am umfangreichsten ist Frg. 1, das im Gleichnis vom Blinden u. Lahmen die Verbindung von Seele u. Leib sowie ihre gemeinsame Verantwortlichkeit u. Bestrafung erklärt: ,So ist der Leib an die Seele u. die Seele an den Leib gebunden zur Überführung gemeinsamen Tuns. Und das vollkommene Gericht ergeht über beide, über den Leib u. über die Seele, über die geschehenen Taten, seien sie nun gut oder böse' (Eckart 52f; W. Speyer, Die Geschichte vom Blinden u. Lahmen: Elemente der Literatur, Festschr. E. Frenzel 2 [1980] 19). Frg. 2 u. 3 erinnern in kurzen Sentenzen an Gottes Gericht u. die Bußmöglichkeiten des Volkes, die inhaltlich mit der Verkündigung des Propheten übereinstimmen (Eckart 53). Rätselhaft ist das in zwei Versionen erhaltene Frg. 4 von der gebärenden u. nichtgebärenden Kuh, das von vielen Vätern mit der Jungfrauengeburt Mariens, aber nur von Tertullian (s. u. Sp. 1180) darüber hinaus auch mit H. in Verbindung gebracht wird (Eckart 48f; Frey 459f). Der jüd. Ursprung des Apokryphon Ezechiel ist unbestritten; als Entstehungszeit kommt das Jh. von 50 vC. bis 50 nC. in Frage (ebd. 460). – Ein weiteres pseudepigraphisches Fragment mit einem Bericht über die drei letzten der sieben Himmel in der Tradition der Hekalot-Literatur ist wie viele andere ähnliche Texte wahrscheinlich jüngeren Datums, wenn es auch auf eine alte Vorlage des 3. Jh. nC. zurückgehen mag (A. Marmorstein, A fragment of the Visions of Ezechiel: JewQuartRev NS 8 [1917/18] 367/78). Es handelt sich bei diesem Fragment um ein in der Geniza erhaltenes Bruchstück aus den bereits o. Sp. 1138 erwähnten ,Visionen des H.' (Re'uyot Yehezqel).



f. Philo v. Alex. u. Flavius Josephus. Nur wenig Beachtung hat H. bei Philo gefunden. Nach Biblia Patristica Suppl. (Paris 1982) 89 wird allein das 44. Kap. des 1. Buches von De spec. legibus herangezogen. Spec. leg. 1, 156 handelt Philo über die Leviten. Die Anklänge an Hes. 44, 10/4 sind aber nur gering. Deutlicher ist neben Lev. 10, 9 die Verbindung zu Hes. 44, 21 mit dem Verbot des Weintrinkens für Priester spec. leg. 1, 98. 100 u. 2, 249. Abweichend von Hes. 44, 22 behandelt Philo die Frage der Priesterfrauen spec. leg. 110 (vgl. I. Heinemann: L. Cohn/I. Heinemann/M. Adler/W. Theiler [Hrsg.], Philo v. Alex. Die Werke in dt. Übers. 2^2 [1962] 42_1). Nur gering sind die Übereinstimmungen von Hes. 46, 13f mit spec. leg. 2, 42, wo Philo über die Feste u. das tägliche Opfer handelt. – Bei Joseph. ant. Iud. 10, 98 (vgl. 10, 106) findet sich eine kurze biographische Notiz. Unter den in die babyl. Gefangenschaft Geführten ‚befand sich auch der Seher Jesekiel, der damals noch ein Knabe war'. Daß er wie Jeremias aus priesterlichem Geschlecht war, bezeugt Joseph. ant. Iud. 10, 79; ebd. 10, 14 beruft sich Josephus auf eine der hesekielischen Prophezeiungen (D. R. Schwartz, Priesthood and priestly descent: JournThStud NS 32 [1981] 129/35).

III. Ikonographie. Die einzig erhaltene ausführliche Illustration zu Hes. 37, 1/14 im jüd. Bereich entstand zwischen 244/45 u. 256 auf dem unteren Teil der Nordwand der Synagoge von *Dura-Europos (obige Abb. nach E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 11 [New York 1964] Abb. 348f; O. Eißfeldt: o. Bd. 4, 363f Abb. 6). Durch zweimaligen Wechsel der Hintergrundfarbe (rot/braun – grau/weiß – rot/braun) erfährt der Bilderfries eine Dreiteilung. Bei allen Kontroversen über die Interpretation im Detail herrscht Übereinstimmung darüber, daß die Abschnitte A u. B H.s Vision von der Wiederbelebung der Totengebeine darstellen. C. H. Kraeling, The synagogue = The excavations at Dura-Europos. Final report 8, 1^2 (New Haven 1979) 186/93 verbindet die einzelnen Segmente mit folgenden Versen aus Hes. 37: A 1 mit 1f; A 2 mit 4/7a; A 3 mit 7b/8; B 1 mit 9/10a; B 2 mit 21/4; B 3 mit 10b/14 (etwas andere Zuweisungen vertreten R. Wischnitzer-Bernstein, The conception of the resurrection in the Ezekiel panel of the Dura Synagogue: JournBiblLit 60 [1941] 43/55; R. du Mesnil du Buisson, Les peintures de la synagogue de Doura-Europos: RevBibl 43 [1934] 105/19; E. G. Kraeling, The meaning of the Ezekiel panel in the Synagogue of Dura: BullAmSchOrRes 78 [1940] 12/8; A. Grabar, Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura [245/56 après J.-C.]: RevHistRel 123 [1941] 148/54). – In Abschnitt A stehen drei parthisch gekleidete Personen, auf die sich jeweils die Hand Gottes senkt, zwischen einem Baum am linken Bildrand u. einem gespaltenen Gebirgszug in der rechten Bildhälfte. Während G. Wodtke, Malereien der Synagoge in Dura u. ihre Parallelen in der christl. Kunst: ZNW 34 (1935) 52 in ihnen Wiedererweckte erkennen wollte (vgl. Wischnitzer-Bernstein aO. 48f), sahen du Mesnil du Buisson aO. 117 u. C. H. Kraeling aO. 190 in ihnen jeweils den Propheten in den oben durch die Verse des Bibeltextes angegebenen Situationen; A 1 zeigt, wie H. von Gottes *Hand (L.

Kötzsche: o. Bd. 13, 418f) ergriffen u. im Totental niedergelassen wird, A2 die Prophetie H.s u. A3 ihre Erfüllung. In dem herabstürzenden Haus sehen E. G. Kraeling aO. 13 u. U. Schubert, Jüd. Buchkunst (Graz 1983) 48 nur ein Mittel, das Erdbeben zu illustrieren, du Mesnil du Buisson aO. 117 das Haus Israel nach Hes. 35, 15, Wodtke aO. 54f aufgrund mittelalterlicher Bibelillustrationen das Neue Jerusalem nach Hes. 40, 2. H. Riesenfeld, The resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos paintings: UppsUniv-Årsskrift 11 (1948) 11. 31 betont die in frühjüd. Texten vielfach nachzuweisende Bedeutung des Erdbebens im Auferstehungsgeschehen (vgl. dagegen Goodenough aO. 10, 192_{137}), das hier zum Zusammenfügen der Gebeine führt, denen aber noch der Lebensodem fehlt (vgl. Hes. 37, 7f). – Diese Beseelung wird dann in B dargestellt, wobei die aus der paganen Ikonographie genommenen Flügelwesen als Psychen gedeutet werden. Kontrovers interpretiert wird ihre Zahl (3 u. 1). Während U. Schubert (Eine jüd. Vorlage für die Darstellung der Erschaffung des Menschen in der sog. Cotton-Genesis-Rezension: Kairos NF 17 [1975] 1/10; dies., Buchkunst aO. 50) in B1 den doppelten Akt der Belebung u. Beseelung der leblosen Körper u. in A3 u. B1 zusammen eine Wiedergabe des trichotomischen Schemas einer Formung, Lebendigmachung u. Geistbeseelung des Menschen sieht, verbindet du Mesnil du Buisson aO. 117 die vier Flügelwesen mit den vier Winden von Hes. 37, 9, eine Interpretation, der sich modifiziert C. H. Kraeling aO. 186f angeschlossen hat. H. Kaiser-Minn, Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. u. 4. Jh. = JbAC ErgBd. 6 (1981) 79/82 hat den religionsgeschichtlichen Hintergrund von Auferwekkungsszenen weiter aufgehellt u. darauf hingewiesen, daß in paganen u. atl. Vorstellungen immer nur zwei Phasen bei der Erschaffung des Menschen auftauchen: Formung des Leibes u. Beseelung (pagan) bzw. Einblasen des Lebensodems (atl.). Die Figur links der Flügelwesen dürfte wieder H. darstellen, der die in A3 u. B1 abgebildeten Ereignisse verbindet. – Damit bekommt die nunmehr in griech. Tracht gekleidete Figur in B2, die annähernd die optische Mitte des Gesamtfrieses bildet, den Rang einer selbständigen Szene, um die A u. B1 von links u. C u. B3 von rechts gruppiert sind. Es wird H. sein, auf dessen Prophezeiung die im Bilderfries wiedergegebenen Geschehnisse zurückgehen. – In B3 ist das Ergebnis der Wiederbelebung dargestellt. Der wiederum griechisch gekleidete H. (C. H. Kraeling aO. 188) weist auf zehn lebende Personen hin (ebd. 185. 194. 376; Schubert, Buchkunst aO. 50 will hierin eine Berührung des Kopfes der H. am nächsten stehenden Gestalt sehen), die nach Wischnitzer-Bernstein aO. 49 u. Riesenfeld aO. 32_4 entsprechend der rabbin. Legende von den ,Zehn Stämmen' die in eschatologischer Zeit aus der Zerstreuung heimkehrende Nation Israel repräsentieren. Der Berg rechts könnte dann das Esr. 1, 5; 2, 59 u. Neh. 7, 6 verheißene ,Hinaufziehen' Israels in sein Land symbolisieren. Zu erwägen ist, ob die in der Hekalot-Literatur entwickelte Tradition von den ,Zehn Märtyrern', die mit dem Vergeltungsthema von Hes. 18 u. 33 verbunden ist, in der Darstellung der Wiederbelebten in B3 mitschwingt (Hinweis K. Hoheisel; vgl. Hekalot Rabb. 4, 3/5, 1; 14, 3; Übers. Schäfer aO. [o. Sp. 1137] nr. 107/9. 203 jeweils mit Anm.; vgl. G. Reag, Die Geschichte von den Zehn Märtyrern [1985] bes. 56f: Verhältnis zur Hekalot-Lit.). – Am schwierigsten gestaltet sich die Deutung von Abschnitt C (vgl. die von C. H. Kraeling aO. 198f angegebenen Interpretationsversuche), in dem nach Kraeling keine Szenen dargestellt sind, die sich auf H.-Verse direkt beziehen, wohl aber solche, die mit der hesekielisch inspirierten Bildaussage des Gesamtfrieses in Verbindung stehen müssen. Die vielleicht auf die 2 Reg. 25 geschilderten Vorgänge in C1f u. die auf 2 Chron. 36, 6 oder Joseph. ant. Iud. 10, 97 fußende Hinrichtungsszene in C3 deutet C. H. Kraeling aO. 200f als eine Auswahl typischer Ereignisse, die den Untergang des israelitischen Volkes signalisieren, von H. als Strafe Gottes gedeutet werden u. als Hintergrund für die vom Propheten verheißene Wiederherstellung der nationalen Einheit dienen. Die Hoffnung auf die Wiederherstellung des Volkes bestimmt stärker als die Hoffnung auf individuelle Auferstehung die Gesamtaussage des Frieses, der sich damit komplementierend in das übrige Bildprogramm der Synagoge einfügt (ebd. 150f. 179; J. Gutmann, Buchmalerei in hebr. Handschriften [1978] 9). – Goodenough aO. 185/91 möchte dagegen in C3 den Tod H.s dargestellt sehen. Er beruft sich für seine Interpretation auf frühchristl. Quellen, die auf jüd.

Vorlagen zurückgehen sollen u. von einem gewaltsamen Tod des Propheten berichten (vgl. u. Sp. 1159). – Die Thronvision aus Hes. 1 u. 10 ist begreiflicherweise im jüd. Bereich nicht ins Bild gesetzt worden. E. J. Pilcher, A coin of Gaza, and the vision of Ezekiel: ProcSocBiblArch 30 (1908) 45/52 macht allerdings auf eine Münze aus Gaza um 350 vC. aufmerksam, die eine thronende Gottheit (Zeus Actophoros) auf einem geflügelten Rad (vgl. dazu Darstellungen des Triptolemos: ebd. 47_3; E. Fehrle, Art. Triptolemos: Roscher, Lex. 5 [1916/24] 1128/38) darstellt; eine Inschrift zeigt die Kurzform des Namens Jahwe oder die Bezeichnung Jehud für das Land Israel. Pilcher aO. möchte in der Darstellung eine Theophanie sehen, die an die H.-Vision erinnert (vorsichtiger Goodenough aO. 1 [1953] 270f; Y. Meshorer, Jewish coins of the second temple period [Tel Aviv 1967] 36/8. 116f Taf. 1, 4).

B. Christlich. I. Neues Testament. Das NT nennt H. an keiner Stelle u. bringt auch kein wörtliches Zitat aus dem Buch des Propheten (Harvey 2217; Mackay 4). Ein möglicher Anklang an Hes. 36, 20f besteht Rom. 2, 24. Nach Rowland 272f haben die Throne von Col. 1, 16 mit den an die Thronvision H.s anknüpfenden Spekulationen zu tun. Daneben gibt es fundamentale Themen im NT, die bereits in H. eine wichtige Stelle einnehmen (eigenverantwortliche Buße; Vergebungsbereitschaft Gottes; Hirtenmetaphorik; Gleichnisse, vgl. Mt. 18, 12 mit Hes. 34, 12; Mt. 25, 32f mit Hes. 34, 17. 20; Lc. 21, 32 mit Hes. 34, 28; Joh. 10, 11/6 mit Hes. 34, 11/6; Mt. 25, 35 mit Hes. 18, 7; Mt. 13, 32 mit Hes. 17, 23; Lc. 19, 43 mit Hes. 4, 2; 2 Petr. 3, 9 mit Hes. 18, 23 bzw. 33, 11; weitere Stellen bei Mackay 5/10, der vor allem auch Übereinstimmungen mit dem Hebräerbrief nachzuweisen versucht [ebd. 11/4], desgleichen F. Raurell, Certain affinities between Ez-LXX and the Epistle to the Hebrews with regard to the Doxa and the cherubins: EstFranc 86 [1985] 209/32). Grassi 162/4 behauptet einen Einfluß von Hes. 37, 1/14 auf die Beschreibung der Auferstehung Christi Mt. 27, 51/4 u. Joh. 20, 22. Nach O. Michel, Art. οἶκος κτλ.: ThWbNT 5 (1954) 130 greift 1 Petr. 4, 17 den prophetischen Gedanken aus Hes. 9, 6 wieder auf. Literarische Abhängigkeiten lassen sich aber für alle diese inhaltlichen Übereinstimmungen nicht nachweisen. Für das Hirtenkapitel vgl. das negative Ergebnis bei B. Willmes, Die sog. Hirtenallegorie Ez 34 = BeitrBiblExegTheol 19 (1984) 478/502. – Besondere Beachtung erfordert die Joh.-Apokalypse, die zwar ebenfalls weder Zitate aus H. noch aus anderen atl. Büchern bringt, andererseits wie keine sonstige ntl. Schrift von alttestamentlichen, besonders prophetischen Traditionen durchtränkt ist (W. G. Kümmel, Einleitung in das NT[20] [1980] 419). Wegen der Breite der prophetischen Verkündigung ist es schwierig, Übereinstimmungen zwischen Hes. u. Apc. in einzelnen Worten, Bildern oder sprachlichen Wendungen nachzuweisen, die dementsprechend auch zahlenmäßig höchst unterschiedlich angenommen werden (vgl. Vanhoye 437/40). Zuverlässiger dürfte der Vergleich von größeren Einheiten sein, von denen Vanhoye 440/2 acht vorschlägt: 1) Apc. 4, 1/8 u. Hes. 1, 10 (Thronvision); 2) Apc. 5, 1; 10, 1/4. 8/11 u. Hes. 2, 8 (Verschlingen des Buches); 3) Apc. 17, 1/6. 15/8 u. Hes. 16, 23 (Hure Babylon bzw. Jerusalem); 4) Apc. 18, 9/19 (Klage über Babylon) u. Hes. 26f (Totenklage über Tyrus); 5) Apc. 19, 17/21 u. Hes. 39, 4. 17/20 (Festmahl der Vögel u. Tiere); 6) Apc. 20, 8f u. Hes. 38f (Gog u. Magog); 7) Apc. 11, 1f; 21, 10/27 u. Hes. 40, 5/41, 4 (Maße der himmlischen Stadt bzw. des Tempels); 8) Apc. 22, 1f u. Hes. 47 (Wasser u. Tempelquelle). Ebenfalls verglichen werden können Apc. 7, 1/4 mit Hes. 7, 2 u. 9, 4/6, Apc. 21, 15f mit Hes. 40, 3/5 (vgl. Harvey 2217) sowie Hes. 37, 1/14 mit Apc. 11, 11 (Grassi 162f). Neben Übereinstimmungen charakterisierten Akzentuierungen, Vereinfachungen der Vorlage, Kontamination mit anderen Schriftstellen sowie die Verwertung eines übernommenen Motivs an verschiedenen Stellen die selbständige Bearbeitung des hesekielischen Stoffes. In der Thronvision zB. sehen H. u. Johannes beide den Himmel offen (Hes. 1, 1 u. Apc. 4, 1). Wie H. in Hes. 11, 1. 5 wird Johannes entrückt u. in einen ekstatischen Zustand versetzt (Apc. 4, 2). Was Johannes Apc. 4, 2f über den himmlischen Thron aussagt, erinnert an Hes. 1, 26/8 (E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes = NTD 11[10] [1971] 38; A. Vögtle, Das Buch mit den sieben Siegeln [1981] 49). Anders als H. verzichtet Johannes darauf, dem göttlichen Lichtglanz auf dem Thron wie Hes. 1, 26 eine menschliche Gestalt zu geben; die bleibt der Vision des Menschensohnes Apc. 1, 12/6 vorbehalten (Dassmann 162; Rowland 56/9). In der Schilderung der vier Lebewesen verschmilzt Johannes H. mit den Seraphim

von Jes. 6 (E. Peterson, Von den Engeln: ders., Theol. Traktate [1951] 332f; Beskow 138; Strack/Billerbeck 3, 799f). Ähnlich selbständig verfährt er mit Gog u. Magog (J. G. Aalders, Gog en Magog in Ezechiël [Kampen 1951] 129/44. 169f). Den umfänglichen, zwei Kapitel umfassenden Stoff von Hes. 38f komprimiert Johannes auf zwei Verse (Apc. 20, 8f). Der Apokalyptiker übernimmt die Namen Gog u. Magog als Namen für die Völker, die die Friedenszeit des tausendjährigen Reiches beenden u. das Lager der Heiligen u. Gottes geliebte Stadt umzingeln; doch nicht Gott sendet sie aus (vgl. Hes. 38, 16), sondern der Satan verführt sie. Trotz aller Unterschiede bleibt die Herkunft der Apc. 20, 8f verarbeiteten Vorstellungen aus H. unverkennbar (Vanhoye 442; Vivian 409/17; E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes[2] = Hdb. z. NT 16 [1953] 163; B. Rigaux, L'antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament [Gembloux/Paris 1932] 337/9). Beim Leichenschmaus der Tiere korrigiert Johannes das Opfermahl aus Hes. 39, 17. 19 in das δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ (Apc. 19, 17), um die Durchführung des Strafgerichts Gottes über Gog u. seine Heere nicht Opfer nennen zu müssen (Vanhoye 469). Apc. 22, 1f ist für Vanhoye 470/2 Johannes deutlich universeller in seiner Heilszusage als der zu vergleichende Vers Hes. 47, 1 über das Wasser unter der Tempelschwelle. Wegen des Hinweises auf die grünenden Bäume u. die Menge der Fische in Hes. 47, 7. 9f möchte Daniélou (Joh. 162f; ders., Études 122/9) nicht nur Joh. 7, 38, sondern auch den reichen Fischfang von Joh. 21 sowie die Beschreibung der Uferszenerie Apc. 22, 2 mit dem Tempelstrom von Hes. 47 in Verbindung bringen. Weitere Vergleichspunkte bei R. Bergmeier, Jerusalem, die hochgebaute Stadt: ZNW 75 (1984) 92/101.

II. Patristik. a. Frühchristliche Hesekielkommentare. 1. Frühzeit. Es wird am Umfang u. an der Schwierigkeit des Prophetentextes liegen, daß verhältnismäßig wenige, mehr oder weniger vollständige Kommentare zu H. in frühchristl. Zeit entstanden sind. Nach Eus. h. e. 6, 22 soll Hippolyt wenigstens Teile (εἰς μέρη) aus H. ausgelegt haben. Davon ist nur ein syr. Frg. zu Hes. 1, 5/10 erhalten geblieben (GCS Hippol. 1, 2, 183; Clavis PG 1886), in dem die Verbindung zwischen der Vision des Propheten u. den Evangelistensymbolen bereits hergestellt wird (vgl. u. Sp. 1162). In Hippolyts übrigen Schriften kehrt häufig die Identifizierung des Königs von Tyrus mit dem Antichrist wieder (antichr. 18. 53 [GCS Hippol. 1, 2, 14. 35f]; in Dan. comm. 4, 12, 6 [ebd. 1, 1, 218]). – Origenes hat einen vollständigen Kommentar in 25 Büchern verfaßt (Eus. h. e. 6, 32, 1; Clavis PG 1440; Bardenhewer 2, 144), von dem aber ebenfalls nur ein Frg. zu Hes. 34, 17/9 überliefert ist (Orig. philoc. 11 [SC 302, 377/86]; dazu H.-J. Vogt, Origenes. Der Kommentar zum Ev. nach Matthäus [1983] 33/5). Erhalten sind dagegen 14 Homilien in der Bearbeitung des Hieronymus (GCS Orig. 8, 319/454; Clavis PG 1441), die zwischen 244 u. 254 vor Katechumenen gehalten worden sein sollen. In überwiegend allegorischer Auslegung wird der Text sowohl für die christl. Lebensführung als auch zur Abwehr häretischer Meinungen fruchtbar gemacht (Neuß 36). Die Homilien behandeln im einzelnen: 1) Hes. 1, 1/16 (Thronwagen = Vision am Fluß Kebor); 2) Hes. 13, 1/9 (gegen die Lügenpropheten bzw. die kirchlichen Falschlehrer); 3) Hes. 13, 17/14, 8 (über den schlechten Lebenswandel der Lügenpropheten bzw. Häretiker); 4) Hes. 14, 12/20 (Hunger u. wilde Tiere als Strafe Gottes für das sündige Land bzw. die Seele); 5) Hes. 14, 21; 15, 1/4 (Schwert u. Tod als Gericht Gottes über Jerusalem bzw. die Kirche); 6) Hes. 16, 2/16 (Jahwes Klage über die treulose Pflegetochter Jerusalem bzw. die sündige Seele); 7) Hes. 16, 16/30 (Fortsetzung); 8) Hes. 16, 30/3 (Jerusalem u. die Lügenpropheten bzw. die Kirche [Seele] u. die Gefahren durch Häresie u. heidnischen Lebenswandel); 9) Hes. 16, 45/51 (Samaria als Abspaltung u. Häresie; Sodom, Untergang durch Stolz u. Ruhmsucht); 10) Hes. 16, 52/63 (Jerusalems [der Seele] Rechtfertigung erfordert Zerknirschung u. Verdemütigung); 11) Hes. 17, 1/15 (das Adler-Gleichnis historisch gedeutet); 12) Hes. 17, 12/24 (das Adler-Gleichnis in moralischer Deutung auf die Sünder, die durch den Teufel in die Verbannung ihrer eigenen Verirrungen geführt werden); 13) Hes. 28, 11/3; 29, 2/4 (über Tyrus u. Pharao); 14) Hes. 44, 1/3 (das verschlossene Tor [vgl. u. Sp. 1179/81]). Weiteres origeneisches Kommentargut ist aus Katenen gesammelt worden (sel. in Hes.: PG 13, 768/825; Clavis PG 1442), bei dem die Verfasserschaft des Origenes allerdings nicht immer gesichert ist (vgl. M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften [1899] 154; Neuß 35). – Einen ebenfalls nicht

erhaltenen H.-Kommentar des Bischofs Viktorin v. Pettau vom Ende des 3. Jh. erwähnt Hieronymus (vir. ill. 74 Bern.; vgl. Bardenhewer 2, 660). Einen Rückschluß auf Viktorins Verständnis der hesekielischen Kerubim erlaubt vielleicht sein erhaltener Apc.-Kommentar (Clavis PL² 80; vgl. Neuß 34).

2. Osten. Antiochenisch geprägt in seiner nüchtern-literarischen Auslegung ist der Kommentar des Theodoret v. Cyrus (PG 81, 808/1256; Clavis PG 6206), der entsprechend dem Vorwort des Psalmenkommentars auf den Dan.-Kommentar gefolgt ist, der seinerseits die Reihe der Prophetenkommentare eröffnet hatte (Bardenhewer 4, 237). Er dürfte demnach vor 436 entstanden sein (Neuß 50_9). Schon in der Hypothesis bemüht sich Theodoret, die Tätigkeit des H. in den Zusammenhang der historischen Ereignisse u. des Auftretens der übrigen Schriftpropheten einzuordnen. So soll zwölf Jahre vor H. Daniel in Babylon als Prophet hervorgetreten sein (in Hes. comm. praef.: PG 81, 813C). Der Auslegung Theodorets liegt, da er des Hebräischen nicht hinreichend kundig war, im wesentlich die LXX zugrunde, neben der er andere griech. Übersetzungen zu Vergleichszwecken hinzuzieht (F. A. Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor v. Mops. u. Theodoret v. Kyros [1871] 8/11). Als Hauptthemen, die Theodoret in seinem H.-Kommentar herausarbeitet, nennt G. W. Ashby, Theodoret of Cyrrhus as exegete of the OT (Grahamstown 1972) 131/3 Gottes Herrlichkeit, die Universalität des Heils sowie den freien Willen u. die Verantwortlichkeit des Menschen. – Etwas früher hat Polychronius v. Apamea (gest. um 430) einen H.-Kommentar verfaßt (Clavis PG 3879), von dem jedoch nur noch Fragmente aus der von Joh. v. Drungarien zusammengestellten Katene erhalten sind (A. Mai, Nova patr. bibl. 7, 2 [Roma 1854] 92/127; Clavis PG C 70; Bardenhewer 3, 323). Sie umfaßt neben Polychronius vor allem noch Origenes u. Theodoret, nach Auffassung ihres Kompilators ‚Häretiker', auf die er jedoch zurückgreifen mußte, weil er auf keine H.-Kommentare τῶν ἁγίων πατέρων (gemeint sind hier Basilius, Gregor v. Nyssa, Cyrill v. Alex. u. Severus v. Ant.) gestoßen sei (Faulhaber aO. 141). Tatsächlich sind auch keine zusammenhängenden H.-Auslegungen aus der alexandrinischen Schule bekannt. Ein Cyrill v. Alex. zugeschriebener Kommentar in armen. Sprache dürfte von Bischof Stephanus v. Siunik' (gest. 736) stammen (Driessen 260f). Die wenigen sonst bekannten H.-Scholien Cyrills in der H.-Katene (Clavis PG 5205 [8]) rechtfertigen nicht die Vermutung eines umfangreicheren Kommentars des Alexandriners. Eine weitere H.-Katene mit Fragmenten der H.-Auslegung von Ephräm dem Syrer hat Severus v. Edessa (um 850/60) zusammengestellt (2 syr., 165/202 Assemani; Harvey 2219; J. Melki, S. Ephrem le Syrien, un bilan de l'édition critique: ParOr 11 [1983] 84). So wertvoll das darin erhaltene Material ist, so dokumentieren die Katenen doch in ihrem auf Bewahrung beschränkten Eifer, daß die exegetische Kraft zu einer umfassenden Auslegung des H.-Buches in der östl. Kirche nie sehr groß gewesen u. relativ bald erlahmt ist. – Eine Anzahl nestorianisch geprägter Erläuterungen sind später noch in der syr. Kirche entstanden; unter ihnen ist der von Theodoret beeinflußte Kommentar des Išoʿdad v. Merv (um 850) von eigenständig exegetischer Bedeutung (vgl. C. van den Eynde: CSCO 329/Syr. 147, XXI/XXVI). Ihm voraus gehen verlorene Kommentare des Abraham u. des Joh. v. Beth Rabban (gest. 567) sowie des Ḥenana v. Adiabene (gest. 610) (A. Baumstark, Geschichte der syr. Liter. [1922] 115f; van den Eynde aO. XIV). Zu erwähnen sind ebenfalls eine Significatio in Ezechielem unter den Spuria des Gregor v. Naz. (Clavis PG 3060; PG 36, 665/9) sowie armen. Fragmenta in Ezechielem etc. des Joh. Chrysostomus (Clavis PG 5170 [5]).

3. Westen. In der westl. Kirche hat Hieronymus in seinem letzten Lebensjahrzehnt (wahrscheinlich 410/15) im Rahmen seiner Prophetenkommentare auch eine der Eustochium gewidmete Auslegung des H.-Buches (Clavis PL² 587) verfaßt, das schwierig zu verstehen sei, wie bereits die jüd. Tradition bezeuge (in Hes. prol.: CCL 75, 3). Viele persönliche Erinnerungen, Klagen über Zeitnöte sowie die Beschwerden des Alters sind in den Kommentar eingeflossen (vgl. den Bericht über die Katakombenbesuche während seiner Studienzeit in Rom: in Hes. 40, 5/13 [556f]; Grützmacher 199f). Wie bei anderen Kommentaren, legt Hieronymus auch hier der Auslegung seine eigene Übersetzung aus dem Hebräischen zugrunde. Bei starken Abweichungen zieht er gelegentlich die LXX zu Rate, die ihm aber gerade für die Propheten wenig zuverlässig erscheint (in Hes. 1, 22/6; 5, 12f; 21, 8/17; 33, 22/33 [21f. 59f. 285f. 475f]).

Häufiger sieht er dagegen andere griech. Übersetzungen (Aquila) ein, um die besonders für H. gegebene unsichere Textüberlieferung zu erhellen (Stellenangaben: Grützmacher 205). Über Vorlagen, die er benutzt hat, sagt Hieronymus direkt nichts. Sicher herangezogen hat er sowohl die 14 von ihm selbst übersetzten H.-Homilien des Origenes als auch dessen H.-Kommentar (vgl. die Polemik gegen die Gnostiker: in Hes. 8, 15f [100f]). Während er theologische Positionen des Origenes außerordentlich heftig bekämpft (zB. ebd. 40, 44/9 [587]), übernimmt er sachliche Erklärungen z. T. wortwörtlich (vgl. ebd. 9, 2/6a [105f]; dazu Grützmacher 201). Daß Hieronymus daneben weitere Kommentare studiert hat u. mit der Auslegung wichtiger H.-Stellen in der vorhergehenden kirchlichen Tradition vertraut ist, beweist zB. seine Exegese der Thronwagenvision Hes. 1, 4/21, zu der er zunächst die sechs ihm bekannten Erklärungen referiert (Dassmann 169). Wie in anderen Kommentaren hat er auch bei H., allerdings in eingeschränktem Maße, jüdische Auslegungen teilweise positiv verwertet, sonst verwerfend referiert (Belege: Grützmacher 203f). Insgesamt gehört der H.-Kommentar zu den reifsten exegetischen Leistungen des Hieronymus u. der frühchristl. H.-Exegese überhaupt. Er ist bemüht, den historischen Sinn zu ermitteln (vgl. zB. die Exegese von Hes. 37; vgl. Sp. 1173/6), was ihm allerdings bei der übertrieben allegorischen Auslegung der Schlußkapitel Hes. 40/8 mißlungen ist. Hieronymus ist sich des Ungenügens dieser Abschnitte bewußt u. entschuldigt sich damit, daß es kaum Vorarbeiten gebe, weil alle Jhh. zu diesem schwierigen Text geschwiegen hätten (in Hes. 40, 5/13 [558]). Auch die Interpretation von Gog (vgl. u. Sp. 1178) erscheint eher willkürlich. – Anders geartet, aber nicht weniger bedeutsam als der Kommentar des Hieronymus sind die iJ. 601 sorgsam überarbeiteten u. in 2 Büchern zusammengefaßten 22 H.-Homilien Gregors d. Gr. (Clavis PL² 1710). Etwa 593 begonnen, war Gregor in 12 Homilien bis zu Hes. 4, 3 gekommen, als die Bedrohung durch den Langobardenkönig Agilulf den Zyklus unterbrach. Auf Bitten seiner Hörer ergänzte Gregor die Auslegung wenigstens noch durch 10 Homilien über das schwierige Kapitel Hes. 40 (Bardenhewer 5, 296f; anders R. Manselli, Art. Gregor V: o. Bd. 12, 943, der unter Hinweis auf V. Recchia, Le omelie di Gregorio Magno su Ezechiele [Bari 1974] die Homilien an Geistliche gerichtet sein läßt; ähnlich Ch. Morel: SC 327, 13). Der Umfang der Auslegung, bezogen auf relativ wenige Verse des H.-Textes, zeigt schon, daß es Gregor nicht nur um eine exegetische Erklärung, sondern um die geistliche Erschließung des Textes geht, der mit Hilfe des vierfachen Schriftsinns entfaltet wird. Gregor sieht ihn in den vier Rädern, die dem Geist folgen, wohin immer er geht (Hes. 1, 20), deutlich bezeugt (in Hes. 1, 7, 9 [CCL 142, 88]): ‚Heißt es doch von diesen Rädern: 'ihm nachfolgend'. Wenn nämlich der Geist des Lesenden in ihnen einen moralischen oder historischen Sinn zu erkennen trachtet, wird ihm der moralische Sinn aus dem historischen hervorgehen. Handelt es sich um den typischen Sinn, wird die bildliche Redeweise bald durchschaut. Wenn es um den kontemplativen Sinn geht, wachsen den Rädern gleichsam Flügel, u. sie schwingen sich in die Luft, da sich in den Worten der Hl. Schrift eine himmlische Einsicht auftut'. Stellt man keine falschen exegetischen Erwartungen an die Auslegung Gregors, bieten die H.-Homilien ein bemerkenswertes Beispiel für das Niveau asketisch-spiritueller Belehrung, das Gregor den röm. Gottesdienstbesuchern anbietet. – In der Folgezeit beschränkt sich auch in der westl. Kirche die H.-Auslegung auf einzelne Kapitel oder Textgruppen sowie auf die Zusammenstellung von Katenen (Harvey 2220); vgl. Isid. praef. test. 53/8 (PL 83, 168f); Rhabanus Maurus erstellt eine Katene aus Hieronymus u. Gregor (PL 110, 493/1084); Rupert v. Deutz fügt De trinitate et operibus eius eine H.-Auslegung an (PL 167, 1419/98); Richard v. St. Viktor exegesiert einige Stellen aus H. (PL 196, 527/600).

b. Überblick über die Hesekiel-Auslegung. 1. Frühzeit. Mag die Zahl ausführlicher H.-Kommentare im Vergleich mit anderen atl. Büchern auch gering sein, so haben Person u. Prophetie H.s entsprechend dem Umfang u. der theologischen Bedeutung des H.-Buches von Anfang an in der frühchristl. Literatur Beachtung gefunden. Bereits 1 Clem. 17, 1 nennt ausdrücklich H. unter denjenigen, die Christus vorherverkündigten u. denen die Christen nachfolgen sollen. Einen möglichen Einfluß H.s auf *Hermas diskutiert H. Schulz, Spuren heidn. Vorlagen im Hirten des Hermas, Diss. Rostock (1913) 19. Unter den frühchristl. Apologeten ist vor allem Ju-

stin mit der atl. Kultkritik der Propheten vertraut. Dial. 21, 4 erwähnt er die ,unguten Gebote u. Satzungen', die Gott nach Hes. 20, 25 dem Volk strafweise auferlegt hat (vgl. auch Anklänge an H. dial. 19, 6; 27, 4; 74, 4; 80, 1; 123, 6; 136, 2). Bei Aristid. apol. 11, 3 erinnert die Aussage über die Beweinung des Adonis/Tammuz an Hes. 8, 14. – Auch im gnostischen Schrifttum hat H. etliche Spuren hinterlassen. Vor allem die Thronvision aus Hes. 1 u. 10 ist mehrfach beachtet worden. Vgl. Orig. mund. (NHC II, 5) 104, 31/105, 16 (dazu H. G. Bethge, ,Vom Ursprung der Welt' 2, Diss. Berlin [1975] 249/55; N. Séd, Les douze hébdomades, le char de Sabaoth et les soixante-douze langues: NovTest 21 [1979] 156/84); Hypost. arch. (NHC II, 4) 95, 26/31; Thronvorstellungen auch Ev. Aegypt. (NHC III, 2) 57, 14/6; Apocr. Joh. (NHC III, 1) 15, 16/9. Exeg. an. (NHC II, 6) 130, 11/20 findet sich ein wörtliches Zitat aus Hes. 16, 23/6a nach dem LXX-Text (vgl. P. Nagel, Die Septuaginta-Zitate in der koptisch-gnostischen ,Exegese über die Seele' [Nag Hammadi Codex II]: ArchPapForsch 22/23 [1974] 249/69), das wahrscheinlich aus einem Florilegium geschöpft ist; Exeg. an. (NHC II, 6) 135, 31/136, 4 erscheint ebenso ein wörtliches, durch ,er sagt durch den Geist des Propheten' eingeführtes Zitat aus Apocr. Hes. frg. 3 (vgl. o. Sp. 1144; A. Guillaumont, Une citation de l'Apocryphe d'Ézéchiel dans l'Exégèse au sujet de l'âme: Essays on the Nag Hammadi texts, Festschr. P. Labib [Leiden 1975] 35/9; B. Dehandschutter, L'Apocryphe d'Ézéchiel, source de l'Exégèse sur l'âme, p. 135, 31–136, 4?: OrientLovPer 10 [1979] 227/35). In Orig. mund. (NHC II, 5) 110, 5f vermutet M. Tardieu, Trois mythes gnostiques (Paris 1974) 183/90 bei der Beschreibung des Paradieses eine Anspielung auf die feurigen Steine Hes. 28, 13f. In Hes. 28 (zusammen mit Jes. 14) sieht N. A. Dahl, The arrogant Archon and the lewd Sophia: B. Layton (Hrsg.), The rediscovery of gnosticism 2 = Numen Suppl. 41, 2 (Leiden 1981) 703f das Vorbild für die gnostische Konzeption des überheblichen Demiurgen. Das Orakel gegen Ägypten aus Hes. 29, 3 wirkt nach im Perlenlied Act. Thom. 109, die Tempelbeschreibung aus Hes. 40/2 u. 47, 1/12 in Marsan. (NHC X, 1) 34, 17/23, vielleicht mit Taufbezug (vgl. Sp. 1181/3). – Irenäus beruft sich ausdrücklich auf H., wenn er die Bedeutung der atl. Gebote erläutern (haer. 4, 15, 1. 16, 1 [SC 100, 2, 551. 561]) oder den neuen Bund als Erfüllung u. Entfaltung der messianischen Verheißungen des AT erweisen will (demonstr. 93 [SC 62, 160]; haer. 4, 33, 14 [100, 2, 843]). – Hippolyt erwähnt mehrfach in der Chronik die biographischen Angaben über den Propheten Hes. 1, 1/3. Er zitiert auch H.-Stellen, die über die gängigen Testimonien hinausgehen (in Cant. comm. 20, 1 [CSCO 264/Iber. 16, 40], wo Hes. 13, 4 allerdings unter dem Namen des Jeremias zitiert wird, sowie ben. Jac. 54 [PO 27, 1/2, 20f]; in Dan. comm. 4, 57, 3 [GCS Hippol. 1, 1, 330] könnte der Ausdruck ὁ τὸ κάστυ τοῦ γραμματέως durch Hes. 9, 2f angeregt worden sein [M. Lefèvre: SC 14, 223$_a$]; weitere Hinweise o. Sp. 1151f). – Clemens v. Alex. erwähnt in seinen umfangreichen Abschnitten über die jüd. Geschichte mit ihren Königen u. Propheten nicht nur die Tätigkeit H.s in Babylon im 5. Jahre der Regierung des Zidkija (strom. 1, 122, 4), sondern desgleichen H.s Vater Buzi als Propheten (ebd. 1, 121, 3). Entsprechend seiner Schriftkenntnis u. Zitierfreudigkeit erfolgt die Verwendung auch weniger bekannter H.-Stellen u. zahlreicher Anklänge an sprachliche Wendungen des Propheten, oft unter direkter Berufung auf H. (vgl. paed. 2, 95, 1; 1, 76, 2; zuweilen mischen sich H.-Worte aber auch mit Reminiszenzen an andere Propheten; vgl. protr. 81, 4; strom. 3, 86, 2; 7, 74, 1). – Origenes interpretiert H. als κράτος θεοῦ u. betrachtet ihn als Bild (σύμβολον) Christi (sel. in Hes. 1 [PG 13, 769]; vgl. o. Sp. 1152). Neben der allegorischen Auslegung zahlreicher H.-Verse in seinem gesamten Schrifttum (vgl. Biblia Patristica 3 [Paris 1980] 136/44) hat er sich auch um Sacherklärungen bemüht, die zT. auf Auskünfte jüd. Gelehrter zurückgehen (Halperin, Origen 261/75). Es zeigt sich, daß auch für einen Kenner u. Liebhaber der Hl. Schrift nicht der ganze Prophetentext von gleichem Interesse ist; viele H.-Kapitel (zB. 12; 25; 38f; 42f; 45/8) werden kaum jemals herangezogen. – Tertullian ist bereits an der Auslegung der meisten der H.-Stellen beteiligt, die in der Folgezeit Auslegungsschwerpunkte bilden werden. Darüber hinaus benutzt er H. häufig in der Auseinandersetzung um das AT gegen Juden u. Markioniten (vgl. Hes. 16, 3: adv. Marc. 3, 13, 9 u. adv. Iud. 9, 14; Hes. 16, 9: adv. Marc. 1, 14, 3). Adv. Iud. 11, 2/5 zitiert Tertullian ausführlich die götzendienerischen Abirrungen Israels Hes. 8, 12/8, verbunden mit den Strafmaßnahmen Gottes Hes. 9, 1/6 (vgl.

noch Hes. 20, 32: Tert. adv. Marc. 4, 21, 12; Hes. 36, 17/23: idol. 14, 2; ähnlich PsCypr. ad Novat. 10, 2f [CCL 4, 144]). Adv. Marc. 4, 12, 13 u. adv. Iud. 4, 2 wirft Tertullian den Juden im Anschluß an hesekielische Wendungen (vgl. Hes. 20, 13; 22, 8) die Verletzung des Sabbats vor. Adv. Marc. 2, 10, 3/5 werden Glanz u. Fall des Königs von Tyros auf die anfängliche Herrlichkeit des Teufels u. seinen nachfolgenden Sturz bezogen. Des weiteren dienen H.-Stellen zur Verdeutlichung eigener Forderungen zB. hinsichtlich des Fastens (vgl. ieiun. 7, 4). – Für Cyprian ist erwähnenswert, daß er seine Auffassung von der Gültigkeit der Taufe mit Hes. 36, 25f begründet (vgl. ep. 69, 12; 70, 1 [CSEL 3, 2, 761f. 767f]). Bei Laktanz läßt sich eine Verwertung von Hes. 34, 26f; 38, 20/2 u. 39, 9/11 im millenaristischen Zusammenhang feststellen (vgl. inst. 5, 23; 7, 26; epit. 67). – Nur spärlich erscheint H. in apokryphen Schriften. Im PsTitus-Brief (vgl. Hennecke/Schneem. 2[3], 96. 105. 107) wendet sich der Verfasser mit Hilfe von Hes. 16 gegen die Unsitte des Syneisaktentums bei den Asketen; auch Hes. 22, 6 u. 18 werden zur Verteidigung der Ehelosigkeit herangezogen. In der Apokalypse des Paulus begegnet der Apostel zweimal dem Propheten. Apc. Paul. 25 (Hennecke/Schneem. 2[3], 551f) befindet er sich mit anderen Propheten am Fluß von Honig; ebd. 49 (563) spricht er den Apostel an: ‚Ich bin H., den die Kinder Israels an den Füßen über den Felsen auf den Berg schleiften, bis daß sie mein Gehirn ausschütteten‘. Ähnlich berichten die syr. Akten des Philippus (83f Wright). Über die Todesart des Propheten u. Wundertaten während seines Lebens (Einfrierung des Flusses Kebar, damit die Kinder Israels ihn gefahrlos überschreiten können) handeln ebenfalls spätere apokryphe Schriften (M. E. Stone [Hrsg.], Armenian Apocrypha relating to the Patriarchs and Prophets [Jerusalem 1982] 163/5). Hier wird auch berichtet, daß H. im Grab des Melchisedech beigesetzt worden sein soll (ebd. 165). In einer Rezension der dem Dorotheus zugeschriebenen Prophetenlegenden heißt es: ‚Princeps Judaeorum, qui in terra Caldaeorum erat, eum interfecit: quia ipsum de adoratione idolorum accusaverat. In sepulcro Arphaxad, filii Sem, filii Noë, sepultus est‘ (Th. Schermann, Propheten- u. Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus u. verwandte Texte = TU 31, 3 [1907] 92). Über Leben u. Wirken des Propheten in Babylonien ebd. 89/93. Zu Lokalisierung u. Verehrung des H.grabes s. J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt (1958) 112.

2. Viertes Jh. u. später. Bei den Vätern des 4. Jh. vermehrt sich die Verwendung H.s in einem solchen Maß, daß außer ihrem Anteil an den im folgenden dargestellten Schwerpunkten der H.-Auslegung hier nur noch wenige u. besonders charakteristische Stellen angeführt werden können. Häufig werden einzelne H.-Zitate in ganze Reihen von Schriftzitaten eingefügt, die ein einziges Argument stützen sollen; vgl. Hilar. tract. in Ps. 52, 19; 65, 15 (CSEL 22, 132. 259); Ambr. spir. 3, 8, 48 (CSEL 79, 169); paenit. 2, 6, 51 (73, 184); Aug. quaest. hept. 5, 11 (CCL 33, 282). Bibelkenntnis u. Zitierfreudigkeit des einzelnen Vaters bestimmen dabei das Maß der Verwendung. Ein Musterbeispiel der Verflechtung von mehreren Versen aus Hes. 36 mit ihren ntl. Entsprechungen bietet Aug. doctr. christ. 3, 48f (CCL 32, 107/10). Neben Ambrosius, der H. mit einer fruchtbaren u. geistlichen Tau regnenden Wolke vergleicht (in Lc. 42 [CCL 14, 357]) u. in verschiedenen Schriften die Kardinaltugenden im Anschluß an Hes. erklärt (vgl. D. Löpfe, Die Tugendlehre des hl. Ambrosius [Sarnen 1951] 129f), hat im Westen vor allem Augustinus H. nicht nur angeführt, sondern auch die Situation des Propheten u. dessen Zeit mit den eigenen Umständen verglichen (Askowith). Einen hervorragenden Überblick über das, was westl. Theologen an H. interessierte, bietet am Ende der Väterzeit Isidor v. Sevilla in seinem Bericht über den Propheten: ‚H., der in lat. Übersetzung Kraft Gottes heißt, steht, Christus im Vorbild darstellend, am Flusse der Weltzeit u. schaut erhabene Mysterien‘ (praef. test. 53/8 [PL 83, 168B/9A]; vgl. orig. 6, 2, 25; ort. et obit. 39; Neuß 102). – Eine ähnliche Zusammenfassung aus Katenenmaterial in der östl. Kirche bietet PsEusebius (proph.: PG 22, 1269; Neuß 87). Vorher haben sich neben den eigentlichen H.-Kommentatoren viele östl. Väter, auch über die im folgenden zu behandelnden Schwerpunkte der H.-Auslegung hinaus, auf H. berufen, wobei sie wiederholt auf seine prophetische Kraft hinweisen (vgl. Basil. spir. 23, 54; Cyrillon. carm. 3 [BKV[2] 6, 26]; [Ps-]Joh. Mandakuni, Über die Darlehen u. Zinsen 1 [BKV[2] 58, 105f]), in der er die furchtgebietende Größe Gottes schauen durfte (Epiph. anc. 53, 2 [GCS Epiph. 1, 62]; Cyrillon. carm. 3 [BKV[2]

6, 27]), mit göttlicher Weisheit erfüllt wurde (Greg. Nyss. in Cant. comm. 14 [6, 413f Jaeger/Langerbeck]) u. bereit war, die Sünde des Volkes anzuklagen u. mitzutragen (Ephr. Syr. serm. in Jes. 26, 10 [CSCO 306/Syr. 131, 111f] mit Berufung auf Hes. 2, 9f; 4, 4f. 8 Peš.; serm. de fid. 3, 367 [CSCO 213/Syr. 89, 44]; gegen die Praxis manichäischer Sündenvergebung richtet sich hymn. c. haer. 2, 4 [CSCO 169/Syr. 76, 6, 17/9]; Basil. hom. 4, 3 [PG 31, 224f]). – Besonders ausführlich ist bereits Aphrahat auf H. eingegangen, den er nicht nur zitiert, sondern häufig in Auseinandersetzung mit dem rabbin. Schrifttum verwertet hat (J. Neusner, Aphrahat and Judaism [Leiden 1971] 257). Demonstrativ ist eine ausführliche Auseinandersetzung über die Messianität Jesu im Anschluß an Hes. 13, 10 (vgl. J. Ouellette, Aphraate, Qumrân, et les Qaraïtes: J. Neusner, A history of the Mishnaic law of purities 15 [Leiden 1976] 177; ders., Sens et portée de l'argument scripturaire chez Aphraate: A tribute to A. Vööbus [Chicago 1977] 199f). Wie ein schriftkundiger Redner H. Anregungen für eine Lobrede entnehmen kann, beweist Bischof Stephan v. Heracleopolis in seinem Panegyrikus auf Apollon, den Archimandriten des Isaak-Klosters (3/6. 13 [CSCO 395/Copt. 40, 3/8. 18]).

c. Schwerpunkte der Hesekiel-Auslegung. 1. Thronvision (Hes. 1, 4/28; 10). Die Thronvision ist von der frühchristl. Literatur trotz ihrer Anklänge in Apc. 4, 2f (s. o. Sp. 1150) u. anders als im gnostischen Schrifttum (s. o. Sp. 1157) nur zögernd aufgenommen worden. Als erster erwähnt Irenäus ‚die Kerubim mit ihren Rädern u. das Geheimnis ihres Dahinschreitens' sowie den Thron mit dem Bild eines Menschen, ‚damit niemand glaube, er habe auf ihm Gott eigentlich gesehen' (haer. 4, 20, 10 [SC 100, 2, 659/61]). Die hesekielische Verschlüsselung, die dem Propheten nur eine ὅρασις ὁμοιώματος δόξης κυρίου bzw. visio similitudinis gloriae Domini gestattete, wird von vielen Vätern betont (vgl. Orig. c. Cels. 1, 43; Joh. Chrys. incompr. 3, 5 [PG 48, 723]; Cyrill. Alex. in Jes. comm. 2, 4 [PG 70, 452]; in Sach. comm. 5 [PG 72, 20]; in Joh. comm. 1 [PG 73, 177]; Theodrt. in Hes. comm. 1, 2, 1 [PG 81, 836]; Greg. M. in Hes. 1, 8, 30 [CCL 142, 120]; für Hesychius v. Jerus. vgl. M. Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem = Subs. Hag. 59 [Bruxelles 1978] 82. 492. 502f). Tertullian, Cyprian sowie Clemens v. Alex. verwerten zwar H., vermeiden aber eine Besprechung der Vision (Dassmann 163f); adv. Prax. 14, 2 ist H. jedoch für Tertullian neben weiteren Patriarchen u. Propheten Beweis dafür, daß nicht jeder, der Gott sieht, sterben muß. Die H.-Vision scheint auch im arianischen Streit eine Rolle gespielt zu haben. So wirft Konstantin dem Arius vor, falsche Vorstellungen über das Thronen Gottes zu vertreten (ep. ad Arium et soc. 26f [3, 1, 72f Opitz]; vgl. R. Lorenz, Arius judaizans? [1980] 167/72). Andere Väter wiederum behandeln verschiedene Aspekte der Thronvision, übergehen aber die Auslegung des entscheidenden Verses Hes. 1, 28 (zB. Ambrosius, Cyrill v. Jerus.; vgl. Dassmann 166f) oder betonen den Charakter der Vision als unwirkliches Rätselbild (Basil.[?] in Jes. comm. prooem. 3 [PG 30, 124]) sowie die prinzipielle Unmöglichkeit, Gottes Wesen zu erfassen (Ambr. fid. 5, 19, 228 [CSEL 78, 303]; Basil. serm. 15, 3 [PG 32, 1312]; Greg. Naz. or. 28, 19 [SC 250, 138/40]). Gregor v. Nyssa begnügt sich regelmäßig damit, H. mit anderen als Zeugen einer unaussprechlichen göttlichen Vision zu nennen (vit. Moys. 2 [7, 1, 94 Jaeger/Musurillo]; adv. Apollin.: 3, 1, 122/4 Jaeger/Mueller). Auffallend ist vor allem, daß Augustinus im 2. u. 3. Buch von De trinitate, in denen er über die Möglichkeiten u. das Wesen von Theophanien handelt, von der Gottesvision H.s keinen Gebrauch macht (Dassmann 173f). – Unproblematischer war die Übernahme der vier lebenden Wesen aus Hes. 1, 5/12 bzw. 10, 14 als Vorbilder der vier Evangelien bzw. als Evangelistensymbole. Während sich Irenäus für seine Interpretation der Kerubim am Gottesthron, in denen er ein Sinnbild der vierfachen Wirkweise Christi sieht, weiterlebend im vierfachen Evangelium, noch auf Apc. 4 bezieht (haer. 3, 11, 8 [SC 100, 2, 161/5]; vgl. Neuß 26/8; Beskow 195), hat nach Hippolyt ‚H. jene Tiere gezeigt, die Gott preisen, indem er bei den vier Gestalten der vier Evangelisten zum Erweis der Herrlichkeit des Vaters auf deren Wirkung aufmerksam machte, von der alle vier Weltrichtungen erfüllt wurden'. Der Stier versinnbildlicht dabei Lukas, der Löwe Matthäus, der Menschengleiche Markus, der Adler aber Johannes (frg. in Hes. 1, 5/10 [GCS Hippol. 1, 2, 183]; vgl. in Cant. comm. 8, 6f [CSCO 264/Iber. 16, 34]). Mögen auch die Zuweisungen wechseln, so wird diese Verwertung von nun an in der frühchristl. Literatur u. Kunst gebräuchlich

(vgl. Viktorin v. Pettau [dazu Neuß 33f]; U. Nilgen, Art. Evangelisten: LexChristlIkon 1 [1968] 696f). Es bleiben allerdings auch andere Auslegungen erhalten wie die des Ambrosius, der die vier Wesen auf die vier Seelenteile des Menschen u. ihre Flügel auf die Kardinaltugenden deutet (Abr. 2, 8, 53f [CSEL 32, 1, 606f]). – Dogmengeschichtliche Relevanz hat vor allem Hes. 1, 26f im Zuge der sich entfaltenden Christologie gewonnen. Ob bereits Origenes eine christologische Anwendung kennt, läßt sich nicht beantworten, da die Auslegung der fraglichen Verse weder in den von Hieronymus ausgewählten Homilien enthalten noch sicher ist, ob sie im verlorengegangenen H.-Kommentar überhaupt erfolgte (vgl. Dassmann 164; o. Sp. 1152). In Mt. comm. 16, 4 (GCS Orig. 10, 475) benutzt Origenes Hes. 1, 25f neben anderen Bibelstellen, um die Bitte der Mutter der Zebedäussöhne als unsinnig zu erweisen. Auch Hieronymus besteht darauf, daß unter dem Menschenähnlichen auf dem Thron, der sich jeder näheren Beschreibung entzieht, zunächst Gott der Vater zu verstehen ist; da Christus aber das Bild des unsichtbaren Gottes ist (Col. 1, 1/5), kann im Vater auch der Sohn gesehen werden, der im Vater regiert (in Hes. 1, 22/6 [CCL 75, 23]). Diese Ausweitung läßt die Väter besonders nach dem Konzil von Chalkedon vJ. 451 fragen, in welchem Maße in der legitimen Beschreibung der menschlichen Natur auch die göttliche ansichtig wird. Theodoret erkennt im Hellgold (ἤλεκτρον; *Elektron II) u. im Feuer des Thronenden von Hes. 1, 27 die beiden Naturen Christi: ‚Das Feuer zeigt nämlich die göttliche Natur an, das Hellgold die menschliche‘ (in Hes. comm. 1, 1, 27f [PG 81, 836 A]; vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 [1979] 697). Später verwirft, trotz starker Abhängigkeit von Theodoret, Išoʿdad v. Merv aus nestorianischen Bedenken die Deutung der beiden Teile des Thronenden auf die zwei Naturen Christi; er will in der feurigen Gestalt lieber Christus als universalen Richter u. Erneuerer der Welt sehen (in Hes. 1, 27f [CSCO 329/Syr. 147, 58]). Noch eindeutiger gestaltet Gregor d. Gr. das Thronbild der H.-Vision zum Christusbild. Das schimmernde Glanzgold (electrum), eine Mischung aus Gold u. Silber, ‚bei welcher der Glanz des Goldes durch das Silber gedämpft u. durch den Glanz des Goldes der Schimmer des Silbers erhöht wird‘, deutet dabei auf die Weise der Vereinigung beider Naturen hin (in Hes. 1, 8, 25 [CCL 142, 115f]). – Neben diesem Hauptstrang der Auslegung bzw. Anwendung gibt es zahlreiche andere, die sich zT. an einzelne Verse des 1. u. 10. Kapitels anlehnen. Für PsIustin. coh. Graec. 31 ist Hes. 10, 18/21 Platons Vorbild für die Beschreibung von Zeus' Himmelswagen (Plat. Phaedr. 26, 246e). Hippol. in Dan. comm. 2, 32, 4 (GCS Hippol. 1, 1, 104) vergleicht den Engel von Hes. 10, 2 mit dem Engel im Feuerofen u. dem des großen Ratschlusses aus Jes. 9, 6. Novatian. trin. 8, 8f (CCL 4, 24) vergleicht die mit Augen besetzten Räder aus Hes. 1, 15/8 u. das Feuer inmitten der Lebewesen (ebd. 1, 13) mit den Werken Gottes, dem Gerichtstag oder der wärmenden Lebendigkeit des Geistes. Für Ambrosius (spir. 3, 21, 162 [CSEL 79, 218]) sind dagegen die sich ineinander bewegenden Räder (Hes. 1, 16) Sinnbild für die heilsgeschichtliche Abfolge der beiden Testamente (vgl. V. Hahn, Das wahre Gesetz [1969] 402; für andere typologische Auslegungen bei Hieronymus u. Gregor d. Gr. vgl. F. Röhrig, Rota in medio rotae: JbStiftKlosterneuburg NF 5 [1965] 35f); Hes. 1, 20 deutet er auf die Lebenskraft des Hl. Geistes (spir. 1, 15, 151 [79]). – Erwähnung verdienen schließlich die ekklesiologisch gefärbte Auslegung Ephräms (in Hes. 1, 8f [2 syr., 116 DE Assemani]; vgl. Neuß 60/2; R. Murray, The rock and the house on the rock. A chapter in the ecclesiological symbolism of Aphraates and Ephrem: OrChrPer 30 [1964] 347), das Jugendwerk des Jakob v. Sarug über die H.-Vision (hom. 125 [4, 543/610 Bedjan]; vgl. B. M. B. Sony, La méthode exégétique de Jacques de Sarug: ParOr 9 [1979/80] 87 u. Sp. 1186) sowie die ausführliche spirituell-asketische Auslegung des Ps-Makarius/Symeon (serm. H 1, 1/3 [PTS 4, 1/4 Dörries u. a.]). Allegorisch auf den Kreislauf des Menschenlebens deutet Athan. expos. in Ps. 76, 18 (PG 27, 348) das Rad aus Hes. 1, 20. Zahlreiche Hinweise auf die Kerubim finden sich auch in frühchristl. Liturgien (Neuß 63/5. 83f). In der westsyr. Liturgie wird Maria häufig als Christi Thronwagen gepriesen, dessen Schönheit den Glanz des Thronwagens aus H. noch überstrahlt (B. Griffiths, The book of common prayer of the Antiochian Syrian church [New York 1965] 44. 77. 99. 124. 129. 137. 251. 281. 296; A. Y. Samuel [Hrsg.], Ma'de'dono. The book of the church festivals according to the ancient rite of the Syrian orthodox church of Antioch [Hackensack 1984/

85] 13). Zu Hes. 1 u. 10 in der frühchristl. Kunst s. u. Sp. 1183/6.

2. Das Tau als Kreuzzeichen (Hes. 9, 4). Neben anderen Hinweisen der Hl. Schrift auf Zeichen u. Male (zB. Ex. 12, 13; Apc. 14, 1; 22, 13f) hat Hes. 9, 4 besondere Beachtung gefunden, weil das hier erwähnte ‚Kennzeichen auf der Stirn der Männer, die stöhnen u. klagen über die Greueltaten, die in ihrer Mitte verübt wurden', schon früh mit dem Buchstaben Tau u. dieser wiederum mit dem Kreuz gleichgesetzt worden ist. Bereits Origenes hatte neben σημεῖον in der LXX σημείωσις τοῦ θαῦ bei Aquila u. Theodotion gelesen. Von jüdischen Gelehrten will Origenes die sinnbildliche Bedeutung dieses Buchstabens gelernt haben. Als letzter in der Reihenfolge der Buchstaben weise er hin auf die Vollkommenheit derer, die über die Sünder im Volke wehklagten u. Mitleid hatten mit den Frevlern. Oder es sei Sinnbild derer, die das Gesetz beachtet haben, da das Gesetz (Thora) mit dem Buchstaben Tau beginne. Ein dritter schließlich, ein Judenchrist, habe erklärt, ‚die alten Buchstaben hätten das Tau ähnlich dem Zeichen des Kreuzes, u. es prophezeie über das bei den Christen auf die Stirn gemachte Zeichen, wie es alle die Gläubiggewordenen machen zum Beginn jeglicher Handlung u. besonders vor den Gebeten u. heiligen Lesungen' (sel. in Hes. 9 [14, 209 Lommatzsch]; vgl. F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens II: JbAC 2 [1959] 15f; H. Bietenhard, Caesarea, Origenes u. die Juden [1974] 24; B. Bagatti, Resti cristiani in Palestina anteriori a Costantino?: RivAC 26 [1950] 125/7). Bemerkenswerterweise setzt auch Tertullian, wie seine Ausführungen adv. Marc. 3, 22, 5f; vgl. 3, 22, 7; adv. Iud. 11, 8f beweisen, ein Tau in seiner biblischen Textvorlage voraus, das er ebenfalls mit dem Kreuz verbindet: ‚Der Herr spricht zu mir: gehe mitten durch das Tor, mitten durch Jerusalem u. mache das Zeichen Tau auf die Stirne der Männer. Der Buchstabe ist nämlich der Buchstabe Tau der Griechen, unser T, Figur des Kreuzes, von der er prophezeite, daß sie auf unserer Stirn sein werde beim wahren u. katholischen Jerusalem'. Auch Hieronymus, der die Ausführungen des Origenes übernommen hat, kennt die Ersetzung des σημεῖον durch den Buchstaben Tau, allerdings nur bei Theodotion. Ergänzend weiß er zu berichten, daß die Samaritaner bis auf den heutigen Tag den Buchstaben Tau in einer archaisierenden Form schreiben, welcher ‚similitudinem habet crucis, quae in Christianorum frontibus pingitur et frequenti manus inscriptione signatur' (in Hes. 9, 4/6a [CCL 75, 106f]). Wie zahlreiche Inschriften, Münzen u. Siegel bezeugen, besaß das archaisch-hebräische, das aram. u. ebenso das phöniz. Taw tatsächlich die Form eines stehenden oder liegenden Kreuzes (Dölger aO. 17f). Aber auch die Ersetzung von ‚Zeichen', ‚Merkmal' in Hes. 9, 4 durch ‚Tau' läßt sich erklären. Als letzter u. leicht zu malender Buchstabe wurde das kreisförmige Taw schon früh das ‚Zeichen', mit dem die des Schreibens Unkundigen signierten (zahlreiche Belege bei Dölger aO. 18/20). Bei der soteriologischen, baptismalen u. eschatologischen Bedeutung des Kreuzzeichens wird das Interesse der Väter für Hes. 9, 4 leicht verständlich (vgl. Ramos-Lisson 230/4). Neben den bereits erwähnten Stellen vgl. noch Cypr. testim. 2, 22 (CSEL 3, 1, 90); ad Demetr. 22 (ebd. 367); Hieron. ep. 18, 1 (CSEL 54, 75); Greg. Illib. tract. Orig. 4, 10 (CCL 69, 29); Evagr. Gall. alterc. 6 (CCL 64, 284f); PsHieron. ep. 25, 3 (PL 30, 221; zum Autor Ramos-Lisson 232_{25}); Aug. c. Parm. 2, 3, 6. 5, 10. 9, 19; 3, 2, 10. 5, 26f (CSEL 51, 50. 55. 65. 111f. 133); PsAug. alterc.: PL 42, 1135; Isid. fid. 2, 26, 1f (PL 83, 534); Theodrt. comm. in Ps. 59, 6 (PG 80, 1317).

3. Buße. Stärksten Widerhall hat die Bußlehre des Propheten bei den Vätern gefunden, wobei die Mehrzahl der Belege dem 3. Jh. entstammt, in dem die Frage nach den Möglichkeiten u. Bedingungen der Sündenvergebung heftig diskutiert wurde.

a. Hes. 18 u. 33. Am häufigsten zitiert worden sind die Verse Hes. 18, 23 bzw. 33, 11, in denen bekräftigt wird, daß Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehrt u. lebt (vgl. 1 Clem. 8, 2f; Theoph. Ant. ad Autol. 3, 11; Clem. Alex. protr. 118, 5; paed. 1, 58, 2; 3, 86, 1. 93, 3; strom. 2, 35, 3. 65, 3. 147, 3; 6, 46, 3; quis div. salv. 39, 4 [GCS Clem. Alex. 3^2, 185]; Tert. orat. 7, 1; paenit. 4, 2. 7; adv. Marc. 2, 13, 5. 17, 2; 4, 10, 4. 32, 2; 5, 11, 2; res. mort. 9, 4; Scorp. 1, 8; kritisch oder ablehnend dann in der montanistischen Schrift pud. 2, 1; 10, 8; 18, 12. 15. 17; 22, 12 [CCL 2, 1284. 1300. 1318f. 1329]; Cypr. pat. 4; laps. 36; testim. 3, 114 [CSEL 3, 1, 182]; Didasc. apost. 2, 12 [1, 48 Funk]; Eus. h. e. 5, 1, 46; PsAthan. haer. 10 [PG 28, 517]; Athan. ep. ad Serap. 1, 9 [PG 26, 553]; ep. 3, 4

[ebd. 1314]; Hilar. tract. in Ps. 118, 18 [CCL 22, 433]; PsBasil. [= Eus.; Clavis PG 3467 (1)] hom. in Ps. 37, 6 [PG 30, 100]; Eus. Emes. poenit. 5 [18* Buytaert]; Basil. reg. br. 261. 288 [PG 31, 1260. 1284]; ep. 42, 2 [1, 100 Court.]; Greg. Naz. or. 5, 29 [SC 309, 350]; Cyrillon. carm. de conv. Zach. 60/70 [BKV^2 6, 24]; Ambr. paen. 1, 3, 11. 12, 54 [CSEL 73, 125. 145]; Cyrill. Alex. in Jes. comm. 3, 2; 5, 2 [PG 70, 676. 1205]; in Jon. comm. 23 [PG 71, 632]; in Zeph. comm. 7 [ebd. 957]; in Joh. comm. 9 [PG 74, 121]; Pallad. hist. Laus. 69, 2 [282 Bartelink]; Aug. en. in Ps. 101 serm. 1, 10; ebd. 144, 11 [CCL 40, 1434. 2096]; quaest. hept. 5, 55 [33, 309]; Leo M. serm. 50, 1; Bened. reg. prol. 38 [CSEL 75, 7]; [Ps-]Joh. Mandakuni, Gebet 3 [BKV^2 58, 564]; röm. Rekonziliationsliturgie [A. Nocent: Paschale mysterium, Gedenkschr. S. Marsili (Roma 1986) 136]). Häufig erscheint die Stelle verbunden mit anderen, ähnlich lautenden Prophetenworten (zB. Jes. 46, 8) u. wird gar nicht eigens als H.-Zitat kenntlich gemacht. – Neben den geradezu leitmotivisch gebrauchten Versen 18, 23 u. 33, 11, zu denen noch die Zusammenfassung Hes. 18, 32 hinzugezählt werden kann (vgl. Clem. Alex. paed. 3, 86, 1. 93, 3; PsCypr. ad Novat. 10, 4; 18, 1 [CCL 4, 144. 152]), haben weitere Verse aus den beiden Bußkapiteln Beachtung gefunden, allen voran Hes. 18, 4 u. 20 (vgl. 18, 2. 21f. 30), die jede Kollektivschuld ablehnen u. die persönliche Verantwortung für Sünde u. Bekehrung herausstellen (vgl. Clem. Alex. quis div. salv. 40, 3 [GCS Clem. Alex. 3^2, 186]; paed. 1, 9, 12. 91, 2; Tert. adv. Marc. 2, 15, 2; Cypr. ep. 55, 27; PsCypr. ad Novat. 9, 1; 14, 1; 16, 4; 18, 1 [CCL 4, 144. 148. 150. 152]; Athan. c. Apoll. 1, 19 [PG 26, 1125]; Ambr. fid. 3, 3, 19 [CSEL 78, 115]; Isaac 7, 61; in Lc. 7, 39; 8, 51 [CCL 14, 228. 317]; Basil. ep. 223, 5 [3, 15 Court.]; in Jes. comm. 1, 17 [PG 30, 145]; reg. fus. 50 [PG 31, 1040]; reg. br. 194 [ebd. 1212]; bapt. 1, 16 [ebd. 1553]; Greg. Nyss. vit. Moys. 2 [7, 1, 61 J./M.]; Cyrill. Alex. in Amos comm. 4 [PG 71, 420f]; in Hos. comm. 13 [ebd. 64f]; in Joh. comm. 5f [PG 73, 872. 940. 949]; c. Iulian. 3 [PG 76, 673]; Theodrt. incarn. 18 [PG 75, 1449]; Aug. ench. 13, 46 [CCL 46, 74, 75/8]; en. in Ps. 108, 15 [40, 1591]; in Ps. 118 serm. 15, 1 [1711]; quaest. hept. 5, 42 [33, 297]). Aus dieser Individualisierung der Verantwortung ergibt sich auch, daß weder gute Werke konserviert werden können, noch böse Taten für immer den Menschen belasten müssen. Abfall u. Bekehrung sind in jedem Augenblick möglich u. heben den früheren Zustand auf. Das Hes. 18, 24 bzw. 33, 12/6 vertretene Prophetenwort wird ebenfalls wiederholt aufgegriffen (vgl. Iustin. dial. 47, 6; Clem. Alex. quis div. salv. 40, 3 [GCS Clem. Alex. 3^2, 186]; Cypr. pat. 13; ad Fort. 8 [CCL 3, 196]; PsCypr. ad Novat. 13, 10 [CCL 4, 147]; Lact. inst. 6, 24; Basil. ep. 42, 2 [1, 100 Court.]). Noch andere Verse u. Versgruppen der beiden Kapitel werden von den Vätern herangezogen, wenn auch nicht so zahlreich wie die zuvor genannten. So werden etwa die Beispiele gerechten Lebenswandels bei Hes. 18, 5/9 als prophetisches Vorausbild christlichen Verhaltens gedeutet (vgl. Aristid. apol. 14, 3; Clem. Alex. paed. 1, 95, 1f; 3, 55, 1; Tert. ad Marc. 4, 16, 16. 17, 1f; Cypr. testim. 3, 48 [CCL 3, 137]; Aug. quaest. hept. 3, 64 [33, 219]). Verbote (Zinsnehmen) oder Gebote (geschlechtliche Abstinenz während der Menstruation), die im NT nicht klar bezeugt waren oder nur dem atl. Heiligkeitsgesetz entnommen werden konnten, wurden gern mit prophetischen Worten eingeschärft. Anders als das Zeremonialgesetz des Pentateuch ist die sittliche Verkündigung der Propheten von Anfang an nicht nur allegorisch interpretiert, sondern wörtlich verstanden in die frühchristl. Moralpredigt übernommen worden. – Ohne alle nur selten oder rein assoziativ in der Patristik verwerteten Stellen aus Hes. 18 u. 33 aufzählen zu können, muß noch auf einige Stellen in anderen Kapiteln des H.-Buches aufmerksam gemacht werden, die das Bußthema weiter entfalten. Die Verneinung der Kollektivschuld Hes. 18, 4. 20 hat zur Konsequenz, daß auch eine stellvertretende Buße u. eine wirksame Fürsprache bei der Sündenvergebung abgelehnt werden müssen. Dieser Hes. 14, 14f ausgesprochene Sachverhalt hat in den frühchristl. Bußstreitigkeiten größte Aufmerksamkeit erfahren. Desgleichen hat die von H. ausführlich bedachte Verantwortlichkeit des Wächters (Hes. 33, 6; 3, 17/21) u. des Hirten im Hinblick auf die Sünden der ihnen Anvertrauten bei den Vätern starke Beachtung gefunden.

β. Forderung individueller Buße (Hes. 14, 14). Hes. 14, 12/20 wird festgestellt: Würde ein Land sündigen, so daß Gottes Strafe es träfe, u. wären nur die drei Gerechten, Noe, Daniel u. Hiob, in diesem Land, ‚sie könnten weder Söhne noch Töchter retten, sie allein würden ihrer Gerechtigkeit wegen ihr Leben

retten'. Die Stelle wird bereits von Justin aufgegriffen, um den Juden zu beweisen, daß sie sich nicht auf ihre Vorväter verlassen können, sondern sich zu Christus bekehren müssen (dial. 44, 2; ähnlich 45, 3; 140, 3; über die Veränderung der Reihenfolge der Paradigmen, die Ersetzung des Hiob durch Jakob sowie die Erweiterung des Personenkreises bei Justin vgl. J. Fink, Noe der Gerechte in der frühchristl. Kunst [1955] 73f). 2 Clem. 6, 8 dient die Stelle zur Mahnung, die Taufgnade zu bewahren; Didasc. apost. 2, 13, 5f (1, 50/2 Funk) wird sie im Sinne einer milden Bußauffassung als Beweis dafür angeführt, daß die Reinen durch die Unreinen nicht angesteckt werden, sondern sich die Gerechten auch inmitten von Sündern rein bewahren können. Im umgekehrten Sinn dagegen verwertet Cyprian die Stelle, als in Folge der decischen Verfolgung die lapsi aufgrund der Fürbitte der Konfessoren die Wiederaufnahme in die Kirche begehrten. Cypr. laps. 19 wendet dagegen ein: ,Quid vero iustius Noe, ... quid gloriosius Danihele, ... quid Job in operibus promptius ... nec hi tamen si rogarent, concessurum se Deus dixit' (vgl. ad Fort. 4 [CCL 3, 190f]; dieselbe Auffassung bezüglich der Buße, jedoch mit anderen Schriftzitaten belegt, äußert Cypr. ep. 55, 27 [CSEL 3, 2, 645f]; vgl. E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst [1973] 70_{423}). Auch in der Bußdiskussion nach der diokletianischen Verfolgung taucht die H.-Stelle wieder auf. Pacian. ep. 3, 3. 20. 24 (PL 13, 1065. 1078f) korrigiert Cyprian dahingehend, daß der karthagische Bischof die Nutzlosigkeit der Fürbitte nur für bußunwillige Sünder habe behaupten wollen. Für die Gutwilligen können die Gerechten durchaus etwas tun, wie Noe beweist, der seine Familie rettete. Strenger urteilt Hieronymus, wenn er unter Hinweis auf Hes. 14, 12/20 bestreitet, daß durch die Verdienste u. Tugenden der Eltern die sündigen Kinder aus der Hölle befreit werden können oder ein Märtyrervater seinem Sohn helfen kann (in Hes. 14, 12/23 [CCL 75, 154]; vgl. Grützmacher 201). In Gal. 3, 6 (PL 26, 458; vgl. Fink aO. 82_{384}) wertet Hieronymus die Stelle dahingehend aus, daß es wohl eine Fürbitte für Lebende, nicht aber für die vor Gottes Gericht gerufenen Verstorbenen gibt. Augustinus wiederum weist darauf hin, daß auch die von H. genannten drei Gerechten ihre Sünden bekannt haben (ep. 111, 3f [CSEL 34, 647/51]) u. es kein bußloses Auserwähltsein um der Väter willen gibt (ep. 121, 11 [731f]; vgl. Fink aO. 82). Das 2. Konzil v. Orange vJ. 529 vertritt mit Berufung auf die Hl. Schrift den Grundsatz: anima, quae peccaverit, ipsa morietur (cn. 1 [CCL 148A, 55]). Zum Weiterwirken der Stelle vgl. Fink aO. 83_{385}; Išoʿdad Meruens. in Hes. 14, 14 (CSCO 329/Syr. 147, 72f); zur Einordnung in die Bußgeschichte des 3. Jh. vgl. Dassmann, Sündenvergebung aO. 69f. 165/8. 219/21. – Neben der Verwendung des 14. H.-Kapitels im Zusammenhang der Bußlehre hat Augustinus mit im Laufe der Jahre zunehmender Bestimmtheit Noe, Daniel u. Hiob als drei Genera von Christen gedeutet, die mit wechselnden Ausdrücken als Kleriker, Mönche u. Laien bzw. als die Führer der Kirche, enthaltsam Lebende u. verheiratete Christen bezeichnet werden. In Verbindung mit den drei synoptischen Gleichnissen von jeweils zwei Personen auf dem Akker, an der Mühle u. auf der Lagerstatt (vgl. Lc. 17, 34/6; Mt. 24, 40f) weist er darauf hin, daß unter allen drei Genera sich Gute u. Böse bzw. Erwählte u. Verworfene befinden können (vgl. Aug. en. in Ps. 36 serm. 1, 2; ebd. 99, 13 [CCL 38, 338f; 39, 1402]; quaest. ev. 1, 12; 2, 44; ep. 3, 4; urb. exc. 1, 1; 7, 8; pecc. mer. 11, 10, 12; en. in Ps. 132, 4f [CCL 40, 1928/30]; dazu G. Folliet, Les trois catégories des chrétiens: Augustinus Magister. Communications 2 [Paris 1954] 631/44; F. Chatillon, Tria genera hominum. Noé, Daniel et Job: RevMoyÂgeLat 10 [1954] 169/76). Diese Auslegung hat weitergewirkt; vgl. zB. Eucher. instr. 1 (CSEL 31, 1, 87): In his tribus sanctis tria hominum genera significari videntur quae liberanda in die illa tribulationis a periculis promittuntur; in Noe enim gubernatores ecclesiae praefigurantur, in Daniele sancti continentiamque sectantes, in Iob coniugati et iustitiam diligentes. Bei Hiob fällt auf, daß der Stand der Verheirateten nur diejenigen umfaßt, die sich um Gerechtigkeit bemühen, während bei den anderen Ständen ein besonderes Tugendstreben nicht genannt u. wohl als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Auch Gregor d. Gr. greift, ausgehend von Hes. 40, 10, die Anwendung der Dreiergruppe von Hes. 14, 14. 20 auf die verschiedenen Stände der Seelsorger, Enthaltsamen u. Verheirateten auf (in Hes. 2, 4, 5 [CCL 142, 261f]; moral. 1, 14, 20 [SC 32, 152]). – Eine Schwierigkeit hat manchen Auslegern die

Frage bereitet, warum von den vielen als gerecht zu bezeichnenden Patriarchen von H. nur Noe, Daniel u. Hiob genannt werden u. warum sich neben Noe u. Hiob, zwei Gestalten aus längst vergangener Zeit, Daniel befindet, der ein Zeitgenosse H.s gewesen sein muß. Für die erste Schwierigkeit beruft sich Hieronymus auf Origenes, der von einem Juden die Erklärung erhalten haben will, daß es sich bei den drei Genannten um solche handelt, die nacheinander Wohlstand, Verlust u. Wiedergutmachung erfahren hätten (Orig. in Hes. hom. 4, 4/8 [GCS Orig. 8, 364/9]; Hieron. in Hes. 14, 12/23 [CCL 75, 152/5]; vgl. Sh. Spiegel, Noah, Daniel and Job touching on canaanite relies in the legends of the Jews: L. Ginzberg jubilee volume [New York 1945] 305/55, bes. 308; Chatillon aO. 170). Was das Zeitproblem bei Daniel betrifft, so löst die Ersetzung des exilischen Daniel durch den aus Ras-Shamra bekannten phönizischen König u. Heros Danel (M. Noth, Noah, Daniel u. Hiob in Ezechiel XIV: VetTest 1 [1951] 251/60; H. H. P. Dressler, The identification of the Ugaritic Dnil with the Daniel of Ezekiel: ebd. 29 [1979] 152/61) nicht die Schwierigkeiten bei den Vätern, denen diese Unterscheidung nicht bekannt war. Origenes versucht sie zu lösen, indem er das Schwergewicht von den Personen auf deren Haltung legt (in Hes. hom. 4, 4/6 [GCS Orig. 8, 365/7]; vgl. sel. in Hes. 14 [PG 13, 807B]). Dagegen schreibt Firmilian an Cyprian (ep. 75, 3 [CSEL 3, 2, 811]), daß Gott die Macht hat, das was durch Raum u. Zeit getrennt ist, durch das Band der Liebe u. Einheit zu verknüpfen, wie er es an den ,in den ersten Zeiten lebenden Job u. Noe' u. ,den viel später kommenden u. durch eine große Zeitspanne von ihnen getrennten H. u. Daniel' bewiesen hat.

4. Wächter- u. Hirtenamt (Hes. 3, 17/9 [33, 1/9]; 34, 1/24). Auch H.s Mahnungen an die Wächter u. Hirten des Volkes haben mit der Buße zu tun, ist es doch die Aufgabe ihres Amtes, das Volk insgesamt oder die einzelnen Sünder zur Umkehr zu rufen. Das Thema bekommt aber bei den Vätern noch andere Akzente, insofern ämtertheologische u. kirchenpolitische Aspekte mit der Auslegung verbunden werden (vgl. Haendler). Bei den Aussagen über die Hirten ergeben sich Zuweisungsschwierigkeiten, weil nicht nur H., sondern auch Jer. 23, 1/4 u. Joh. 10 das Hirtenthema aufgreifen u. das patristische Hirtenbild darüber hinaus aus zahlreichen nichtbiblischen Quellen gespeist wird (vgl. Dassmann, Sündenvergebung aO. 322/40; N. Himmelmann, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst = AbhDüsseldorf 65 [1980]; W. N. Schumacher, Hirt u. ,Guter Hirt' = RömQS Suppl. 34 [1977]). An H. erinnernde Formulierungen oder die namentliche Nennung des Propheten machen jedoch häufig hinreichend deutlich, daß der patristische Autor auch auf H. rekurriert. – Viele Aussagen beschränken sich auf eine unspezifische Verwertung der Stellen oder darauf, an die Verantwortung u. Hirtensorge der Kirche u. ihre Führer allgemein zu erinnern (1 Clem. 59, 1. 4 ohne direkte Erwähnung H.s; Iustin. dial. 82; Clem. Alex. strom. 2, 69, 2f; Cypr. testim. 1, 14 [CCL 3, 15]; PsCypr. ad Novat. 14, 6 [CCL 4, 148f]; Tert. pud. 7, 18 [CCL 2, 1294]; Athan. apol. Const. 26 [PG 25, 628]; PsAthan. [= Marcell.] serm. fid. 38 [PG 26, 1289]; Greg. Naz. or. 2, 46 [SC 247, 150]; Aug. quaest. hept. 3, 3 [CCL 33, 176f]; vgl. Haendler 171; Aug. civ. D. 1, 9; 18, 34; util. ieiun. 9, 11 [CCL 46, 239]; in Ps. 118 serm. 5, 3 [40, 1678]; bes. eindringlich Greg. Naz. or. 2, 65 [SC 247, 178]; 9, 6 [PG 35, 825]; 19, 9 [1053]; 26, 4 [SC 284, 232/4]; Cyrill. Alex. in Jes. comm. 5, 5 [PG 70, 1360f]; in Sach. comm. 1, 1, 4 [72, 18]; in Joh. comm. 6 [73, 1041]; apol. Theods.: AConcOec 1, 1, 3, 77; [Ps-]Joh. Mandakuni, Unterweisung von der Aufsicht der Priester über das Volk 3 [BKV^2 58, 124]). Auch die unter dem Namen Ephräms bekannte, sicher aber frühere, antimarkionitische Schrift ,Erklärung des Evangeliums' zitiert ausführlich die hesekielische Hirtenrede (J. Schäfers, Eine altsyr. antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn u. zwei andere altsyr. Abhandlungen zu Texten des Evangeliums [1917] 47/51. 130/3). – Andere Stellen sprechen im Anschluß an Hes. 34, 14/6 oder 23f von der Hirtensorge Gottes bzw. Christi sowie von der himmlischen Weide, auf die der göttliche Hirte seine Herde führt (Clem. Alex. paed. 1, 84, 2f; Tert. res. mort. 47, 14; Orig. in Hes. hom. 1, 4 [GCS Orig. 8, 327]; vgl. Haendler 168; M. Harl, Points antignostiques d'Origène: Studies in Gnosticism and Hellenistic religions, Festschr. G. Quispel [Leiden 1981] 205/17; Hilar. tract. in Ps. 131, 1 [CSEL 22, 661]; Basil. [?] in Jes. comm. 14, 288 [PG 30, 624]; Ambr. fid. 5, 8, 11 [CSEL 78, 257f]; Cyrill. Alex. glaph. Gen. 3, 8 [PG 69, 128]; in Hos. comm. 67 [71, 173]; Aug. quaest. Dulc. 5, 3 [CCL 44A, 295]; conf. 9,

10). – Einige kirchliche Amtsträger beziehen die prophetischen Worte konkret auf die eigene Person (so vielleicht bereits 2 Clem. 15, 1; Faust. Rei. serm. 11 [CSEL 21, 263]; Ps-Cypr. abus. 10 [3, 3, 168]). Bei Tertullian u. Cyprian geraten sie in die Auseinandersetzung um die Wiederaufnahme der Gefallenen (Cypr. ep. 57, 4; 68, 4 [3, 2, 654f. 747]) sowie um die Frage, ob die kirchlichen Vorsteher in der Verfolgung fliehen dürfen oder nicht (Tert. fug. 11, 2 [CCL 2, 1149]; Cypr. ep. 8, 1 [CSEL 3, 2, 486] mit einer Kritik des röm. Klerus nach dem Tod ihres Bischofs Fabian über die Flucht Cyprians; vgl. B. Kötting, Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen?: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 220/8). Joh. Chrys. sacerd. 6, 1 (SC 272, 306) verteidigt mit den schweren Anforderungen, die H. an den Wächter stellt, seinen damaligen Entschluß, vor der Übernahme des Priesteramtes zu fliehen. Auch Gregor d. Gr. führt im Anschluß an Hes. 3, 17 beredte Klage über die Last seines Amtes: ‚Ich sehe mich genötigt, bald Streitfragen von Kirchen, bald die von Klöstern zu schlichten, oft auch mich um die Lebensumstände u. Tätigkeiten einzelner zu kümmern. Ein andermal ist es die Sorge um die Anliegen der Bürger, die Schrecken der hereinbrechenden Schwerter der Barbaren, die Angst vor den Wölfen, die der anvertrauten Herde nachstellen‘ (in Hes. 1, 11, 6 [CCL 142, 171]). Schließlich haben Bischöfe die Wächter-Mahnungen H.s benutzt, um gegenüber dem Kaiser den rechten Glauben zu verteidigen oder die Rechte der Kirche durchzusetzen (vgl. Lucif. non parc. 10 [CSEL 14, 229] gegen Konstantius; Ambr. ep. 51 [15], 3 [82, 3, 213] an Theodosius wegen des Blutbads von Thessalonike; ep. 40 [32], 2 [162f] an Theodosius wegen der Affäre von Kallinikum; Facund. defens. 12, 5 [PL 67, 849] gegen Papst Vigilius, dem er vorwirft, sein Wächteramt nicht wahrgenommen zu haben).

5. Das Auferstehungszeugnis (Hes. 37). Die Vision H.s von der Wiederbelebung der Totengebeine hat entsprechend den Schwerpunkten kirchlicher Verkündigung bei nahezu allen Vätern starke Beachtung gefunden (für die Anfänge Otranto). Unter exegetischen Gesichtspunkten lassen sich, abgesehen von einigen unspezifischen Stellen, bestimmte Auslegungsgruppen voneinander unterscheiden, die zugleich mit den theologischen Schulen von Alexandrien u. Antiochien in Verbindung stehen. – Schon judenchristlich bezeugt (vgl. Daniélou, Études 111/21) sowie am weitesten zeitlich u. räumlich verbreitet ist die Interpretation der Stelle als Vorausschau der individuellen u. allgemeinen leiblichen Auferstehung am Ende der Zeiten, die häufig als Trostgrund vorgestellt wird (vgl. Greg. Naz. or. 7, 21 [PG 35, 784]). Viele Autoren sehen darin die entscheidende Aussage (1 Clem. 50, 4, dazu O. Knoch, Eigenart u. Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes = Theophaneia 17 [1964] 165. 174; Iustin. apol. 1, 52; dial. 80; Iren. haer. 5, 15, 1. 34, 1 [SC 153, 197/203. 423]; Apc. Petr. 4 [Hennecke/Schneem. 2³, 473f]; Pist. Soph. 71, 8 [GCS 45, 101]; Cypr. testim. 3, 58 [CCL 3, 144]; Hilar. myst. 1, 5, 1/4 [CSEL 65, 6f]; trin. 6, 20; 12, 47 mit einem kurzen Verweis auf die Zeugen seines Auferstehungsglaubens, dazu M. Durst, Die Eschatologie des Hilarius v. Poitiers = Hereditas 1 [1987] 126f. 234/8; Didasc. apost. 5, 7, 4f [1, 250/2 Funk]; ausführlich Ambr. exc. Sat. 2, 69/75; Rufin. symb. 42 [CCL 20, 178]; Paulin. Nol. carm. 31, 309/20 [CSEL 30, 318]; Aug. trin. 3, 6 [CCL 50, 138]; Greg. M. in Hes. 2, 8, 6 [142, 339]; Greg. Tur. hist. Franc. 10, 13; Isid. praef. test. 57 [PL 83, 169]; Method. res. 3, 9, 4 [GCS Method. 402]; Cyrill. Hieros. catech. 18, 15 [2, 316 Reischl/Rupp]; Basil. hom. in Ps. 33, 13 [PG 29, 385]; Epiph. anc. 99, 5 [GCS Epiph. 1, 120]; Greg. Naz. or. 7, 21; 25, 14; 42, 6 [PG 35, 784. 1217; 36, 465]; Greg. Nyss. an. et res.: PG 46, 136f; res. 3 [9, 266 Jaeger/Gebhardt]; Cyrill. Alex. dogm. 7 [5, 562f Pusey]; Joh. Damasc. parall. 15 [PG 95, 1177C]). Es fällt auf, daß Augustinus Hes. 37 als Auferstehungszeugnis nicht verwendet (Neuß 89). Mit besonderem Nachdruck verwertet dagegen die Stelle Tertullian (res. 29/31 [CCL 2, 957/61]), der die ausschließliche Auslegung auf die Wiederherstellung Israels ausdrücklich ablehnt u. auf dem Hinweischarakter der Stelle für die zukünftige leibliche Auferstehung der Toten gegen die Gnostiker besteht. Eine Homilie des 5. oder 6. Jh. (Ps-Orig. tract. 20, 180f Batiffol; vgl. Neuß 90) greift das Anliegen Tertullians nachdrücklich auf: Die Häretiker behaupten, ‚daß jene auf dem Gefilde zerstreuten Gebeine ein Bild der Söhne Israels gewesen seien, die auf dem Gefilde dieser Welt durch die Gefangenschaft zerstreut waren. Und wie jene Gebeine, so sagen sie, zusammengekommen u. zu einem Leibe gefügt worden seien, sollten auch diese

aus der Gefangenschaft ... in ihre früheren Verhältnisse zurückkehren. So sagen sie denn, daß diese Auferstehung für das Haus Israel schon damals erfolgt sei, als sie aus der babyl. Gefangenschaft nach siebzig Jahren nach Judäa wieder heimgesandt worden sind. Doch fern sei solches von katholischem Glauben, da es feststeht, daß eine wahre Auferstehung des Fleisches nach dem Zeugnis der himmlischen Schriften geglaubt werden muß'. – Andere, vornehmlich der antiochenischen Schule zugehörige Schriftsteller, sehen in der H.-Vision umgekehrt einen Hinweis auf die nationale Wiederherstellung Israels, ohne jedoch eine übertragene Bedeutung in jedem Fall auszuschließen (vgl. Apollin. Laod. frg. in Hes. 37 [A. Mai, Nova patrum bibliotheca 7, 2 (Roma 1854) 90; Neuß 50]; Theodrt. in Hes. comm. 15, 37, 1/6 [PG 81, 1189/92]; Ephräm [Neuß 62]; Polychronius u. Jakob v. Edessa schließen nach ebd. 56f. 86 eine übertragene Auslegung auf die eschatologische Auferstehung aus; umgekehrt hat der Antiochener Severus in seiner nur fragmentarisch erhaltenen Schrift κατὰ κωδικέλλων Ἀλεξάνδρου die zukünftige leibliche Auferstehung mit Hes. 37 verteidigt [ep. ad Joh., Theod. et Joh. frg.: A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio 9 (Romae 1837) 739f; Neuß 85]). – Unter den lat. Vätern betont vor allem Hieron. in Hes. 37, 1/14 (CCL 75, 515f) aufgrund seiner vorwiegend literarischen Auslegung den Hinweis der Vision auf die Wiederbelebung Israels. Die Deutung auf die Auferstehung am Ende der Zeiten muß nicht ausgeschlossen werden; allerdings gibt es für sie bessere biblische Zeugnisse als Hes. 37. In einer Sonderauslegung bezieht er die H.-Prophetie auf diejenigen, die sich zu Christus bekehren und durch das Wort des Herrn schon jetzt zum Leben erweckt werden. Epiphanius (anc. 88, 1/7 [GCS Epiph. 1, 108f]) betrachtet neben der eschatologischen Bedeutung die Reihenfolge, in der die Wiederbelebung sich vollzog, als einen Hinweis auf Gottes weise Allmacht. – Besondere Erwähnung verdienen noch zwei Auslegungen, die sich von den zuvor genannten abheben. Origenes betont (unter Berücksichtigung der Tatsache, daß die Erklärung der einschlägigen Stelle im Kommentar bzw. in den Homilien fehlt) neben der Auferstehungsbedeutung, die an anderen Stellen durchaus nicht geleugnet wird, im Johanneskommentar vor allem die Auferstehung des mystischen Leibes Christi, die durch die Auferstehung Christi an Ostern vorgebildet u. verheißen worden ist (in Joh. comm. 10, 36, 233/6; vgl. H. Crouzel, Les prophéties de la résurrection selon Origène: Forma futuri, Festschr. M. Pellegrino [Torino 1975] 985f). Epiph. anc. 99, 5f (120), der wie Methodius den Spiritualismus des Origenes bekämpft (Crouzel aO. 985), betrachtet die Auferstehung der verdorrten Gebeine nicht nur als eine Vision des H., sondern als damals wirklich geschehen; ähnlich lehrt Aphrahat (W. Cramer, Der Geist Gottes u. des Menschen in frühsyr. Theologie [1979] 66). Andernfalls hätte Gott durch H. ja nur zu Toten gesprochen. – Nicht die Vision insgesamt, sondern einzelne Verse können auch zu anderen Zwecken herangezogen werden; Hes. 37, 9 zB. für das Wirken des Hl. Geistes (vgl. Ambr. spir. 3, 19, 149f [CSEL 79, 213f]; Aug. trin. 2, 18 [CCL 50, 124f]) oder die vier Himmelsrichtungen, in die das Wort Gottes dringen soll (Aug. en. in Ps. 59, 2 [CCL 39, 756]). Über die Verwertung der Stelle in der Kunst vgl. Sp. 1145/9. 1186/9.

6. Gog u. Magog (Hes. 38f). Alttestamentliche Vorstellungen aufgreifend u. zugleich verändernd, hatte bereits die Offenbarung des Johannes Gog u. Magog in ihre Endzeitschilderung einbezogen (vgl. Apc. 20, 8f; Aalders aO. [o. Sp. 1151] 129/44. 166/72). In der frühchristl. Auslegung vermischen sich häufig beide Traditionen, wird aber auch auf die hesekielische Herkunft ausdrücklich verwiesen. Die Auslegung geht verschiedene Wege. Ambr. fid. 2, 16, 136/8 (CSEL 78, 104/6; vgl. P. Nautin, Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien: Y.-M. Duval [Hrsg.], Ambroise de Milan [Paris 1974] 231/5) identifiziert Gog mit den Goten, deren kriegerische Einfälle bereits H. vorausgesagt hat, eine Deutung, die sich bis Isid. hist. Goth. 1 (vgl. Anderson 19) fortsetzt. – Die Bedrohung des Imperiums durch die andrängenden Barbaren legte die Übertragung nahe; bei den Goten kam die Gefahr durch die arianische Häresie hinzu (vgl. I. Opelt/W. Speyer, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 275). Bereits Flavius Josephus (ant. Iud. 1, 123) hatte Magog mit den Skythen gleichgesetzt, einem Sammelnamen, der alle barbarischen Völker im Norden des Imperiums umfaßt, was von vielen Vätern wiederholt wird (Anderson 12/4). Hieronymus bestätigt diese Auffassung, wenngleich er selbst anderer Meinung ist: Iudaei et nostri iudaizantes pu-

tant Gog gentes esse Scythicas ... quae trans Caucasum montem et Maeotim paludem et propter Caspium mare ad Indiam usque tendantur (in Hes. 38, 1/23 [CCL 75, 525]). Einig sind sich die Ausleger darin, daß, trotz aller aktuellen Bedrohungen, die von H. (u. der Apc.) geweissagten Ereignisse noch ausstehen u. endzeitlichen Charakter tragen (B. Kötting, Endzeitprognosen zwischen Lactantius u. Augustinus: HistJb 77 [1958] 125/39; zur Apokalypse des PsMethodius [7. Jh.] s. u. Sp. 1177f). Eine Ausnahme macht Theodoret (in Hes. comm. 15, 38, 1f. 7f [PG 81, 1200f]), der Gog u. Magog zwar auch mit skythischen Völkern identifiziert, den von ihnen geführten Krieg jedoch in die Vergangenheit, nach der Rückkehr Israels aus dem Exil, verlegt. Unter dem israelitischen Heerführer Serubbabel sollen sie geschlagen u. ihre Beute für den Bau des Tempels verwendet worden sein. Heftig greift Theodoret (ebd. 15, 39, 29 [1216f]) diejenigen an, die Gog u. Magog apokalyptisch deuten, was mit der Ablehnung der Kanonizität der Offenbarung des Johannes in Antiochien zur Zeit des Theodoret zusammenhängen kann (vgl. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis = Meyers Komm. 16[6] [1900] 28/30). Cyrill. Alex. in Amos comm. 46 (PG 71, 533) bezeichnet die Assyrer οἵ διὰ τοῦ Γώγ σημαίνονται. – Ebenfalls auf Joseph. bell. Iud. 7, 245, der von den eisernen Toren berichtet, die Alexander auf einem kaukasischen Paß zum Schutz gegen die Barbaren errichtet hatte, ein Bericht, der zur Zeit der Hunnengefahr wieder auflebt (vgl. Hieron. ep. 77, 8), geht die Verbindung der H.-Weissagung über Gog u. Magog mit den Hunnen u. der Alexandersage zurück. Eindringliches Zeugnis dafür ist die Ephräm zugeschriebene (vgl. Anderson 16/9) Rede Über das Ende u. die Vollendung: ,Da wird die Gerechtigkeit aufrufen die Könige u. die gewaltigen Heere, die innerhalb der Tore sind, die Alexander errichtet hat, ... u. alle Völker u. alle Zungen werden durch die Tore ausziehen. Âgûg u. Mâgûg ... die Hûnâyē u. Parzâyē' (PsEphr. Syr. serm. III 5, 177/209 [CSCO 321/Syr. 139, 84f]). (Zur weiteren Tradierung u. Veränderung der Alexandersage vgl. W. Bousset, Beiträge zur Geschichte der Eschatologie: ZKG 20 [1900] 114/31; Anderson 24/57.) Nach dem Abklingen der Hunnengefahr sind es die Söhne Ismaels, die nach den Methodius zugeschriebenen, aber wohl der 2. H. des 7. Jh. angehörenden Revelationes (Clavis PG 1830) im Arabersturm das Zerstörungswerk Gogs vollbringen, bis der König oder Kaiser den Frieden wiederherstellt (A. Lolos, Die Apokalypse des Ps.-Methodios [1976] 96/141; H. Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jh. [1985]; P. J. Alexander, The Byz. apocalyptic tradition [Berkeley/Los Angeles/London 1985]). – Hieronymus, dessen Ablehnung einer Deutung von Gog u. Magog auf mythische oder historische Völker schon erwähnt wurde (s. o. Sp. 1176f; mit einem deutlichen Seitenhieb auf Ambrosius bemerkt er: quod vir nostrae aetatis haud ignobilis, ad imperatorem scribens, super hac natione dixerit: Gog iste, Gothus est [in Hes. comm. 11 praef. (CCL 75, 480)]), deutet selbst nicht ohne Verbindung mit der Apc. unter Ausnützung von Namensetymologien Gog u. Magog auf die Häretiker, die wie ein Sturm über die Kirche herfallen, schließlich aber dem ewigen Gericht unterworfen werden (in Hes. 38, 1/23 [ebd. 522/35]; vgl. Grützmacher 206). – Auch Augustinus handelt ausführlich über Gog u. Magog (civ. D. 20, 11), wobei er ebenfalls die Deutung auf konkrete Völker, etwa die Goten u. Massageten, ablehnt, vielmehr wie Hieronymus von der Wortbedeutung ausgehend in Gog u. Magog den Teufel u. die Völker, in denen er eingeschlossen ist, sieht. Es fällt auf, daß Augustinus (ähnlich wie bei der Thronvision; vgl. o. Sp. 1162) erkennbar nicht auf H. zurückgreift, sondern seine Exegese ganz auf die Apc. abstellt. Wohl erwähnt er H. bei der Identifizierung der Stadt Tharsis (Ps. 48, 8), die von einigen Interpreten mit Tarsus in Kilikien, von anderen mit Karthago gleichgesetzt wird (en. in Ps. 47, 6 [CCL 38, 543]). Ob Augustinus die Auslegung des Hieronymus gekannt hat, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden (vgl. G. Bardy, La Cité de Dieu. Livres XIX–XXII. Triomphe de la Cité Céleste = Bibl. Augustinienne 37 [Paris 1960] 778f). Er berichtet civ. D. 20, 11, daß er von der auf die Häretiker abzielenden Namensetymologie ,gehört' hat u. läßt ep. 166, 4, 8 erkennen, daß ihm zumindest teilweise Hieron. ep. 126, 2, 2 (CSEL 56, 144) bekannt ist, in dem dieser sein Vorhaben bekennt, eine Auslegung von Hes. 38f zu versuchen. Daß beide Väter nicht mehr bereit sind, der Identifizierung Gog = Gote zuzustimmen, kann mit der Eroberung Roms durch die Westgoten zusammenhängen, der weder eschatologi-

scher Charakter noch die damit zusammenhängenden millenaristischen Folgerungen zugemessen werden sollen.

7. *Das verschlossene Tor (Hes. 44, 1/3).* Die Weissagung H.s vom Osttor des Tempels, das verschlossen bleibt u. nur vom Herrn durchschritten werden, sowie vom ‚Fürsten', der allein im Tor verweilen u. dort das Opfer verzehren darf, ist lange Zeit von den Vätern kaum beachtet worden. Justin reiht den ἡγούμενος von Hes. 44, 3 einmal (dial. 118, 2) in eine Testimonienreihe zum Beweis der Messianität Jesu ein (vgl. Beskow 93). Orig. in Hes. hom. 14, 1/3 (GCS Orig. 8, 450/4) deutet die verschlossene Pforte auf die Materie, durch die Gott auf die Schöpfung einwirkt u. die zugleich Gott u. Menschen trennt; den Fürsten betrachtet er als Vorbild Christi (Neuß 41f). Erst als im Zusammenhang mit der christologischen Frage die Stellung Marias im Ereignis der Inkarnation erörtert wird u. die Marienverehrung sich zu entfalten beginnt, bekommt vor allem der Vers 44, 2, dem gegenüber die Verse 44, 1. 3 außerhalb der Kommentare zurücktreten, in den theologischen Erörterungen u. noch mehr in hymnischen u. liturgischen Gesängen eine erhöhte Bedeutung. Das verschlossene Tor, das der Herr durchschritten hat, ohne es zu öffnen, wurde der gesamten kirchlichen Tradition zum prophetischen Hinweis auf die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens (J. A. de Aldama, La virginidad ‚in partu' en la exégesis patrística: Salmanticensis 9 [1962] 128/31 bzw. ders., Virgo Mater [Granada 1963] 129/82; Harmuth 53/6. 63/6; zum ekklesiologischen Aspekt dieser mariologischen Auslegung A. Kassing, Das verschlossene Tor Ez 44, 1–3: WissenschWeish 16 [1953] 179/82; A. Müller, Ecclesia-Maria [1951] 207/10). – Im lat. Westen legt zuerst Ambrosius (inst. virg. 52 [PL 16, 319]; vgl. ep. 15 [69] [CSEL 82, 3, 306]) die Stelle marianisch aus; vielleicht hat ihm eine Predigt des Amphilochius v. Ikonium dabei als Vorlage gedient (hom. 2, 3 [CCG 3, 45/7]; J. Huhn, Bewertung u. Gebrauch der Hl. Schrift durch den Kirchenvater Ambrosius: HistJb 77 [1958] 392). Ein Exeget wie Hieronymus (in Hes. 44, 1/3 [CCL 75, 642/7]; vgl. noch ep. 49, 21, 2 [CSEL 54, 386]; adv. Pelag. 2, 4 [PL 23, 563]) weiß natürlich, daß die Stelle zunächst eine andere Bedeutung hat. Er deutet das verschlossene Osttor als das Tor der Hl. Schrift oder des Paradieses, das Christus geöffnet hat u. das dennoch verschlossen bleibt, weil die Schrift u. die Geheimnisse Gottes immer nur annähernd verstanden werden können (Neuß 74). Er kennt u. akzeptiert aber auch die marianische Anwendung: Pulchre quidam portam clausam ... Mariam Virginem intelligunt, quae et ante partum et post partum virgo permansit. An weiteren Zeugen für die marianische Auslegung können genannt werden: im Westen Rufin. symb. 8 (CCL 20, 145); Sedul. carm. pasch. 2, 44/7 (CSEL 10, 47); Joh. Cassian. c. Nest. 7, 25, 2 (CSEL 17, 383f); Isid. fid. cath. 1, 10 (PL 83, 470); für weitere Erwähnungen in nicht identifizierten lat. Schriften des 5. Jh. vgl. de Aldama, Virginidad aO. 137/40. 143f. Im Osten: Amphil. hom. 2, 3 (CCG 3, 45); PsEpiph. hom. 5 (PG 43, 491); Cyrill. Alex. hom. 11 (PG 77, 1032); PsDion. Alex. resp. ad Paul. Samos. 240, 5 (ed. E. Schwartz: SbMünchen 1927 nr. 3, 22); Theodrt. in Hes. comm. 16, 44, 1f (PG 81, 1233): τὴν παρθενικὴν μήτραν, δι' ἧς οὔτε εἰσελήλυθέ τις, οὔτε ἐξελήλυθεν, ἢ μόνος αὐτὸς ὁ Δεσπότης; Sever. Ant. c. addit. Iulian. 42 (CSCO 295/Syr. 124, 161; vgl. Neuß 86); (Ps-)Balae. Gebet zur hl. Jungfrau (BKV² 6, 94); PsModest. dorm. 9 (PG 86, 2, 3300); Maruth. Tagrit. hom. in bened. aquae in festo Epiph. 22f (S. P. Brock: OrChr 66 [1982] 67); Joh. Damasc. hom. 8, 9 (SC 80, 104/6); fid. orth. 4, 14; häufig in der westsyr. Liturgie (Griffiths aO. [o. Sp. 1164] 44. 91. 137. 198. 230). Die marianische Verwertung von Hes. 44, 1/3 geht in West u. Ost in den folgenden Jhh. weiter (vgl. Harmuth 66f; de Aldama, Virginidad aO. 140/53; Erwähnung verdient die Beobachtung, daß Augustinus an den vielen Stellen, an denen er über die immerwährende Jungfräulichkeit Marias handelt, die H.-Stelle nicht heranzieht [ebd. 137]; vgl. auch R. Hillier, Joseph the Hymnographer and Mary the gate: JournTheolStud NS 36 [1985] 311/20). – Schwer verständlich ist die Stelle Tert. carn. 23, 6 (CCL 2, 915): Legimus quidem apud Ezechielem de vacca illa, quae peperit et non peperit, die auch PsGreg. Nyss. testim. 3 (PG 46, 208C) aufgegriffen wird. Tertullian u. PsGregor deuten sie mariologisch, während Clem. Alex. strom. 7, 94, 1f sie auf den jungfräulichen Charakter der Hl. Schrift bezieht. Zur Herkunft des im kanonischen H.-Buch nicht enthaltenen u. wohl einem nur in Fragmenten erhaltenen Apokryphon Ezechielis (s. o. Sp. 1144) entstammenden Schriftwortes vgl. O. Stählin: BKV² 2, 20, 98₁; Eckart 48f; ders., Die Kuh des apokry-

phen Ezechiel: Antwort aus der Geschichte, Festschr. W. Dress (1969) 44/8; W. Speyer, Die liter. Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 (1971) 235 mit Anm. 5f.

8. Der neue Tempel (Hes. 40/8). Über Hes. 44, 1/3 u. seine mariologische Auswertung hinaus hat vor allem in den großen Kommentaren H.s Vision vom erneuerten Tempel insgesamt u. hier wiederum vor allem die Beschreibung des Tempelstroms, der unter der Tempelschwelle hervorquillt (Hes. 47, 1/11), Beachtung gefunden. Eine teils apokalyptisch, teils baptismal gefärbte Verwendung findet sich bereits in den ntl. Schriften sowie in judenchristl. Kreisen (vgl. Daniélou, Études 122/38: ,La source du temple [Éz. 47, 1–11]'). Der Barnabasbrief (11, 10) kombiniert in seiner Taufauslegung Elemente aus Hes. 47, 1f. 6f. 9. 12. Allerdings kommt sowohl hier als auch in der nachfolgenden Tradition H. nie allein vor, sondern immer eingebunden in ein ganzes Geflecht biblischer Testimonien (vgl. E. Peterson, Die ,Taufe' im Acherusischen See: ders., Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 323/7). Melito frg. 12 (76f Hall), ein Text, der allerdings auch Eusebius v. Emesa zugeschrieben wird (ebd. XXXIIIf), bemerkt ausdrücklich, daß der Prophet am Ende auf das Wasser der Vergebung hinweist, mit dem die hl. Taufe gemeint ist (Hes. 47, 3). Tertullian beruft sich neben Johannes auf H. bei der Beschreibung des himmlischen Jerusalem (vgl. Hes. 48, 30/5 u. Apc. 21, 2: adv. Marc. 3, 24, 4 [CCL 2, 542]). Von den ausführlicheren Kommentatoren möchte Theodoret die Tempelvision zunächst als Trost- u. Mahnwort an die Juden verstehen, das auf die Wiederherstellung von Tempel u. Kult hinweist (Neuß 57f). Da aber bei den Juden nicht alles in Erfüllung ging, was H. vorausgesagt hatte, fühlt er sich zur allegorischen Deutung mancher Details veranlaßt (vgl. in Hes. comm. 16, 43, 7 [PG 81, 1229]), ausgiebiger vor allem bei der Erklärung des Tempelstroms. Er ist Symbol der Heilsgnade (16, 47, 1/3 [1240f]), sein Wachsen deutet auf die Zunahme der Gläubigen hin, das viermalige Messen seiner Tiefe auf die vier Evangelien (16, 47, 3/5 [1241]), sein Lauf von Jerusalem aus durch Galiläa zum Meer u. zur Wüste versinnbildet den Lauf des Evangeliums zu Heiden u. Barbaren (16, 47, 8 [1244]). Vor Theodoret hat Polychronius die Schlußkapitel des H.-Buches noch zurückhaltender gedeutet, wobei er zugibt, daß sich manche Worte des Propheten jeder Erklärung entziehen (Neuß 59f). Der Tempelstrom gilt auch ihm als Symbol der Heilsgnade sowie der Taufe, durch die das Heil erlangt wird (frg. in Hes. 47, 11 [Mai aO. (o. Sp. 1153) 7, 2, 126]). Auch von dem noch früheren Ephräm sind einige Fragmente erhalten, die bereits die Auslegungsrichtung erkennen lassen, die später von Theodoret fortgesetzt wird. Den Tempelstrom deutet Ephräm zunächst auf die Rückkehr des jüd. Volkes aus dem Exil, sodann auf die wachsende Kirche (in Hes. 47 [2 syr., 201 Assemani]; Neuß 62f). Spätere Exegeten bleiben auf der von den Antiochenern gelegten Spur. Für Severus v. Ant. versinnbildlicht der Tempelstrom ,den Jordan, in den der Same der Taufe gefallen ist' (hom. cathedr. 21 [PO 37, 84f]; Neuß 86), für Kosmas Indikopleustes die Gnadenflut des Neuen Bundes (top. 5, 172 [SC 159, 261]), für Jakob v. Sarug (hom. 164 [5, 430/47 Bedjan]) ebenfalls die Taufe, für Marutha v. Tagrit, der auf Jakob fußt, das Evangelium, das in zunehmendem Maße auch die barbarischen Völker erreicht (hom. in bened. aquae in festo Epiph. 22. 24 [Brock aO. 67f]), für Išo'dad v. Merv schließlich ,la connaissance, la doctrine, la foi, la grâce de l'Esprit et le saint baptême' (in Hes. 47, 1 [CSCO 329/Syr. 147, 112]). Im Gegensatz zu den östl. Exegeten, die sich bemühen, einen historischen Kern vom Wiederaufbau des Tempels mit einem Überschuß an allegorischer Deutung zu verbinden, sehen die westl. Auslegungen in Hes. 40/8 die Kirche u. ihr Heilswirken vorhergesagt (für Einzelheiten s. Neuß 71/5). Der Tempelstrom ist für Hieronymus ein Bild für die Lehre der Kirche u. die Gnade der Taufe, die beiden Baumreihen am Ufer versinnbilden die Bücher des AT u. des NT; der Fluß befruchtet alles, sogar das tote Meer der in ihren Sünden Toten (in Hes. 47, 1/5 [CCL 75, 706/12]). Gregor d. Gr. hat die 10 Homilien des 2. Buches ausschließlich dem 40. Kap. des H.-Buches gewidmet. Da er davon ausgeht, daß der vom Propheten beschriebene Tempelbau accipi iuxta litteram nullatenus potest (in Hes. 2, 1, 3 [CCL 142, 208]), kann er sich ganz darauf konzentrieren, in typologischer u. moralischer Auslegung die geistlichen Schätze dieses Kapitels zu heben. Die Fülle der Anwendungen, Assoziationen, Mahnungen u. Tröstungen, die aus jedem Vers gehoben werden, läßt sich hier auch nicht in Stichworten

wiedergeben. Über den Tempelstrom hat Gregor moral. 22, 20, 50 (CCL 143 A, 128/30) gehandelt. Das Durchschreiten des Flusses nach jeweils 1000 Ellen (vgl. Hes. 47, 3/5) ist ihm dabei ein Bild für die Heiligung des Menschen. Das bis an die Knöchel reichende Wasser bezeichnet die Gnade des Anfangs, das knietiefe Wasser die fortschreitende Erstarkung, das hüfttiefe Wasser die Abtötung der Sinnlichkeit. Am Ende schenkt Christus die Kontemplation, in die die Seele freudig eintaucht, ohne sie jedoch wegen der Unermeßlichkeit Gottes durchschreiten zu können. – Neben Tempelbau u. -fluß haben auch die Reinheits-, Heiligkeits- u. Datumsvorschriften in den Schlußkapiteln des H.-Buches einige Beachtung gefunden, am häufigsten im 3. Jh., als begonnen wurde, kirchliche Vorschriften mit entsprechenden Stellen aus dem AT zu begründen (vgl. Clem. Alex. paed. 2, 95, 2; strom. 4, 157, 3. 158, 3f; Tert. ieiun. 14, 2 [CCL 2, 1272]; PsCypr. ad Novat. 2, 6f [CCL 4, 139, 25/8]; B. Kötting, Die Beurteilung der 2. Ehe in der Spätantike u. im frühen MA: N. Kamp/J. Wollasch [Hrsg.], Tradition als historische Kraft [1982] 49).

III. Ikonographie. a. Thronvision. Da die frühchristl. Majestasdarstellungen keine exakten Bibelillustrationen sind, sondern Elemente der Thronvisionen aus Jes. 6, 1/3, Hes. 1, 4/28; 10 u. Apc. 4, 2/10 enthalten können, kann man im strengen Sinn nicht von frühchristl. Darstellungen der hesekielischen Thronvision sprechen. Immerhin lassen sich die Kompositionen unterscheiden in solche, die stärker mit der Textvorlage des H., u. andere, die mehr mit der Apc. übereinstimmen, wobei ersterer Typ im Osten beheimatet ist, wo die Apc. außer in Ägypten noch im 5./6. Jh. abgelehnt wurde, während die überwiegend apokalyptisch beeinflußten Kompositionen (mit Darstellung der sieben Leuchter, der 24 Ältesten) sich im Westen finden (vgl. Ch. Ihm, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. [1960] 47/51). Im folgenden sollen nur die sicher hesekielisch inspirierten Darstellungen aufgeführt werden. – In der Apsis aus Hosios David in Thessaloniki (entstanden zwischen Mitte 5. u. Ende 6. Jh.) thront Christus auf dem Regenbogen in einem Paradiesgarten. Ihn umgibt eine Gloriole, hinter der die vier geflügelten Wesen hervorkommen. Die Gloriole schwebt über vier Strömen, die sich zu einem fischreichen Wasser ausweiten. Rechts u. links kauert vor einer Art Stadtarchitektur je eine männliche Gestalt, von denen die linke allgemein mit H. identifiziert wird. Wasserströme u. paradiesische Vegetation erinnern an Hes. 47, 1 (vgl. J. Engemann, Art. Fisch: o. Bd. 7, 1058). Anspielungen auf die Joh.-Apokalypse fehlen (nach Ihm aO. 183f [mit Lit.]; vgl. S. Pelekanidis, Gli affreschi paleocristiani ed i più antichi mosaici parietali di Salonicco [Ravenna 1963] 47/56; etwas anders urteilt J. Snyder, The meaning of the ‚Maiestas Domini' in Hosios David: Byzant 37 [1968] 143/52, der die Sechsflügeligkeit der Vier Wesen bemerkt u. den möglichen Einfluß der Apc. im Osten diskutiert). Im Apollonkloster von Bawit enthält die Kapelle 17 (5./6. Jh.) eine zweizonige Komposition. Die untere Zone zeigt Maria mit 13 Aposteln. In der oberen Zone thront Christus auf einem edelsteingeschmückten Thron in einer sternenbesäten Gloriole, um die die vier sechsflügeligen Wesen gruppiert sind. Neben den unteren Flügelwesen mit Löwen- u. Stiergesicht befindet sich je ein Rad inmitten züngelnden Feuers. Die Interpretation der Komposition insgesamt als Himmelfahrtsbild oder zeitlose Majestasdarstellung samt Hinweisen auf die Parusie Christi ist umstritten (vgl. J. Engemann, Zu den Apsis-Tituli des Paulinus v. Nola: JbAC 17 [1974] 39/42). Die hesekielischen Motive sind deutlich u. wiederholen sich mit kleineren Abweichungen in den Kapellen nr. 3, 6, 20, 26, 45, 51. Auch hier handelt es sich um gemischte Kompositionen, bei denen vor allem der Thron in der runden Aureole auf feurigem Wagen mit augenbesetzten Rädern von H. angeregt ist, während die Lebewesen nicht vierflügelig u. viergesichtig wie bei H., sondern sechsflügelig u. eingesichtig u. schlichter als die hesekielischen Tetramorphen dargestellt sind (vgl. Ihm aO. 45f. 97. 199/204 [mit Lit.]). Mit den Kompositionen in Bawit lassen sich die Nischenfresken der Kapellen B, D, F u. der Zelle nr. 709 im Jeremiaskloster von Sakkara aus dem 6./7. Jh. vergleichen (ebd. 205/7). Die Übereinstimmung der zweizonigen Komposition hier wie dort sowie ein Vergleich mit palästinischen Pilgerampullen (vgl. A. Grabar, Les ampoules de Terre Sainte [Paris 1958] Taf. 3. 17. 19. 27. 29. 53) lassen an einen Prototyp denken, der sich in der Jerusalemer Himmelfahrtskirche befunden haben kann, während die hesekielisch beeinflußten Thronbilder in ägyptischen Mönchskreisen entstan-

den sein sollen (Ihm aO. 49f). Die Liturgie kann dabei mitgeholfen haben, Details aus den verschiedenen biblischen Thronvisionen zu vermischen. So verbindet zB. die armen. Cyrillus-Anaphora das isaianische Trishagion mit dem hesekielischen Wagen: Sanctus, sanctus, sanctus es tu, Deus sanctificationis, qui habitas in lumine inaccessibili et sedes in curru igneo (A. Rücker: OrChr 3. Ser. 1 [1927] 147; Ihm aO. 48f); vgl. die griech. Anaphora im ägypt. PBarc. inv. 154b/157 (4. Jh.; S. Janeras: Miscel·lània Litúrgica Catalana 3 [Barcelona 1984] 16). Die Kombination von Trishagioninschriften mit den hesekielischen Tetramorphen findet sich noch auf den späteren Apsiden der Pantokratorhöhle auf dem Latmos bei Herakleia aus dem 7./10. Jh. (O. Wulff, Die Malereien der Asketenhöhlen des Latmos: Th. Wiegand [Hrsg.], Milet 3, 1. Der Latmos [1913] 191/202; V. Lazarev, Storia della pittura bizantina [Torino 1967] 114) sowie der Höhlenkuppelkirche von Dodo (Georgien) aus dem 7./9. Jh. (ebd.; Ihm aO. 192 u. Taf. 14, 2). In einem heute zerstörten Kuppelmosaik der Hagia Sophia war ebenfalls eine H.-Vision des Pantokrators dargestellt (J. Morganstern, The Byz. church at Dereağzı and its decoration [Tübingen 1983] 106_{45} Taf. 28, 3). Im Westen findet sich eine nicht auf der Apc., sondern auf Hes. fußende Majestas-Darstellung erst im frühen 11. Jh. in der Kirche von Galliano bei Mailand (G. R. Ansaldi, Reflets d'iconographie orientale dans une abside lombarde: Actes du 6e Congr. Intern. d'Ét. Byz. 2 [Paris 1951] 7/14). In der Buchmalerei besitzt der Rabbula-Codex vJ. 586 ein Himmelfahrtsbild (Florenz, Biblioteca Laurenziana, Plut. 1, 56, fol. 13^{v}; K. Weitzmann, Spätantike u. frühchristl. Buchmalerei [1977] 104). Hesekielisch inspiriert ist insbes. das Wesen, das die Mandorla trägt. Es besitzt vier augenbedeckte Flügel, aus denen oben ein Menschenkopf, rechts u. links ein Löwen- bzw. ein Adlerkopf sowie unten ein Stierkopf erscheinen. Unterhalb des Stierkopfes ragt noch eine Menschenhand hervor (vgl. Hes. 1, 8). Zwischen den Flügeln befinden sich zwei sich jeweils schneidende Räder. In der aus dem 9. Jh. stammenden vatikanischen Hs. des Kosmas Indikopleustes ist dem H.-Abschnitt ein Bild der Thronvision beigegeben, das wahrscheinlich auf eine ältere Vorlage zurückgeht (Cod. Vat. gr. 699 fol. 74; vgl. Lazarev aO. 41. 137; J. Beckwith, Early christian and byzantine art [Harmondsworth 1970] 85f; Neuß 159/61 Abb. 11f): Neben Christus in einer Mandorla befindet sich ein namentlich als H. bezeichneter alter Mann. Eine Inschrift verweist auf Hes. 3, 1 mit der Aufforderung, die Buchrolle zu essen. Durch einen Irrtum des Malers ist allerdings eine Hand abgebildet, die H. mit einer Zange ein Stück Kohle reicht gemäß Jes. 6, 6. Unter einem Streifen, der das Firmament bezeichnet, befinden sich die vier Lebewesen auf einem mit einem Blütenkelch geschmückten Rad. Auch hier sichert eine Inschrift den hesekielischen Bezug. Weitere Denkmäler bei Morganstern aO. 106/8. – Die hesekielischen Tetramorphen können auch unabhängig von der Thronszene zu Dekorationszwecken verwendet werden. Hingewiesen sei auf einen liturgischen Fächer aus dem 6. Jh. Dumbarton Oaks Coll. Inv. nr. 36, 23 (Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York [1978] nr. 553), auf ein gemaltes Deckenpaneel im Oktogon von Abu Makar (C. C. Walters, Monastic archaeology in Egypt [Warminster 1974] 155) sowie auf die Unterseite eines Türsturzes am Portal der älteren Basilika von Alahan Monastırı mit dem Tetramorph zwischen den Aposteln Petrus u. Paulus (F. W. Deichmann, Einführung in die christl. Archäologie [1983] 95. 106). Weiteres bei Neuß 162/80. – Einen literarischen Hinweis auf einen auf der Tür zum Altarraum der Kirche von Batnä gemalten hesekielischen Thronwagen enthält ein Panegyricus auf den Bischof Jakob v. Sarug (gest. 521): Als Jakob in jungen Jahren vor Bischöfen, die seine Orthodoxie prüfen wollen, predigen soll, fragt er sie nach dem Gegenstand seines Vortrags. ‚Da blickten sie alle nach der heiligen Tür vor dem Altar u. sahen, daß auf derselben der Wagen gemalt war, den der wunderbare u. staunenswerte Prophet H. geschaut hatte. Sie verlangten also von ihm, daß er, so gut er es vermöge, über diesen Wagen sprechen solle' (Georg. Sarug. paneg. Jacob. Sarug.: BKV^{2} 6, 257; vgl. o. Sp. 1164).

b. Wiederbelebung der Totengebeine. Neben den Totenerweckungsszenen, die aufgrund ihrer Gestaltung eindeutig als Auferweckung des Lazarus oder des Jünglings von Naim bzw. der Tochter des Jairus identifiziert werden können, gibt es eine Reihe von Darstellungen, die mit der H.-Vision 37, 1/14 in Verbindung gebracht werden. – Am wahrscheinlichsten ist diese Zuweisung bei der 1866 auf dem Gräberfeld bei St. Ursula (Köln) gefundenen Goldglasschale, die in den um ein

weithin zerstörtes Mittelteil gruppierten Randfeldern Szenen aus dem AT, NT sowie den Theklaakten zeigt. Sie wird in die 1. H. des 4. Jh. datiert u. stellt in der Erweckungsszene einen nach rechts gewendeten, mit Tunika u. Pallium bekleideten unbärtigen Mann dar, dessen rechte Hand eine nach unten gerichtete virga thaumaturga hält. Auf dem Boden liegen zwei Hände, zwei Füße u. ein Kopf. Die Szene wird von Bäumen gerahmt u. erinnert durch grüne Tupfen zwischen den Gebeinen an eine Wiese oder ein Feld (W. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande = Rhein. Neujahrsblätter 2^2 [1933] 35f; F. Fremersdorf, Die röm. Gläser mit Schliff, Bemalung u. Goldauflagen aus Köln [1967] 215/7 [mit Lit.]). Ob die Erweckergestalt Christus oder H. darstellt u. welche Belebung bzw. Auferweckung gemeint ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen (vgl. Kaiser-Minn aO. [o. Sp. 1147] 78f). Die Deutung der Szene ergibt sich aus den übrigen Darstellungen des Schalenrandes, die alle als Rettungsbilder angesehen werden müssen. – Schwieriger ist die Deutung der Darstellungen auf einer Anzahl von Friessarkophagen vorwiegend aus der 1. H. des 4. Jh., die nach C. Nauerth, Vom Tod zum Leben (1980) zu folgenden Gruppen zusammengefaßt werden: 1) Erweckungsszene mit nacktem Leichnam: a) Pronuba-Sarkophag, Rom, Museo Pio Cristiano 26 (F. W. Deichmann / G. Bovini / H. Brandenburg, Repertorium der christl.-antiken Sarkophage 1 [1967] nr. 86; Nauerth aO. Abb. 59); b) Friessarkophag, Rom, Museo Pio Crist. 135 (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 23; Nauerth aO. Abb. 64); c) Friessarkophag, Capua, Chiesa S. Marcello (Nauerth aO. Abb. 63); d) Sarkophagfragment, Rom, S. Lorenzo (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 693; Nauerth aO. Abb. 60). 2) Erweckungsszene mit nacktem Leichnam u. Totenkopf: a) Friessarkophag, Rom, Museo Pio Crist. 191 (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 12; Nauerth aO. Abb. 61f); b) Friessarkophag, Rom, Museo Pio Crist. 116 (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 7; Nauerth aO. Abb. 66); c) Friessarkophag, Rom, S. Sebastiano (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. 176; Nauerth aO. Abb. 67); d) Sarkophagfragment, Rom, S. Callisto (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. 373; Nauerth aO. Abb. 68); e) Friessarkophag, Gerona, S. Felix (M. Sotomayor, Sarcofagos Romano-Cristianos de España [Granada 1975] Taf. 1, 3. 17; Nauerth aO. Abb. 69). 3) Erweckungsszene mit mehreren Toten: a) Friessarkophag, Rom, Museo Pio Crist. 180 (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 14; Nauerth aO. Abb. 70); b) Friessarkophag, Rom, Museo Pio Crist. 121 (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 5; Nauerth aO. Abb. 65). 4) Kleine, stehende, nackte Figur: a) Friessarkophag, Rom, Museo Pio Crist. 115 (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 24; Nauerth aO. Abb. 71); b) Friessarkophag Rom, Museo Pio Crist. 186 (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 21; Nauerth aO. Abb. 73); c) Friessarkophag, Rom, Musei Capitolini 2400 (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 807; Nauerth aO. Abb. 73); d) Friessarkophag, Rom, Museo Nazionale 455 (Deichmann/Bovini/Brandenburg aO. nr. 771; Nauerth aO. Abb. 74). Die Interpretation aller dieser Szenen als Darstellungen der H.-Vision muß unsicher bleiben, weil der mit der virga thaumaturga auf die nackten Körper zeigende Erwecker immer in der Gestalt Christi wiedergegeben ist, wodurch eine Verbindung mit den ntl. Erweckungsszenen entsteht. Bei der zentralen Bedeutung der Auferstehung ist die Gestaltung einer weiteren Erweckungsszene neben den Bildprägungen der Erweckung des Lazarus, des Jünglings von Naim u. der Tochter des Jairus nicht von vornherein ausgeschlossen. Die Aufspaltung der H.-Vision in zwei Phasen, zunächst dem Zusammenfügen der Gebeine u. erst dann ihrer Verlebendigung durch den Geist, wobei die erste Phase durch die Kölner Schale, die zweite durch die Sarkophage repräsentiert würde, bringt keine endgültige Klärung, weil die Bildelemente des liegenden u. stehenden Nackten sowie der Totenköpfe auch auf paganen Prometheussarkophagen vorkommen (Nauerth aO. 106 Abb. 80. 82; Kaiser-Minn aO. 75), so daß auch eine Verbindung der Szenen mit der Erschaffung u. Belebung des Menschen nicht ausgeschlossen werden kann. Entsprechend vorsichtig sind die Interpretationen der Ikonographen (vgl. Neuß 141/54; B. Brenk, Tradition u. Neuerung in der christl. Kunst des ersten Jahrtausends [Wien 1966] 149/54; Sotomayor aO. 32/4). Nauerth aO. 53f betrachtet die Szenen mit einer liegenden u. einer stehenden nackten Figur (hier nr. 1 u. 4) als ntl. Erweckungsbilder, während sie in den Szenen mit mehreren nackten Figuren u. mit einem hinzugefügten Totenkopf (hier nr. 2 u. 3) eine Illustration

der H.-Vision sieht, die allerdings auch christlich-christologisch interpretiert werden muß (vgl. auch P. van Dael, Rez. Nauerth: JbAC 27/28 [1984/85] 246/9). In der frühchristl. Malerei u. Mosaikkunst ist eine Erweckungsszene bisher nicht sicher nachgewiesen worden. Auf eine mögliche Darstellung in Cimitile vom Anfang des 5. Jh. weist D. Korol hin (Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 153f Abb. 25 Taf. 3b). Eindeutig dagegen ist die Abbildung in einer syr. Bibelhandschrift des 6./7. Jh. (Paris. syr. 341; vgl. Weitzmann, Buchmalerei aO. 109f), die den Propheten neben einem Haufen von Gebeinen zeigt, die er mit einem Stab berührt (Neuß 153 Abb. 9). Eine sich an Dura-Europos anschließende Darstellung der Erwekkung der Gebeine findet sich in der Pariser Miniatur des Gregor v. Naz., Cod. Paris. gr. 510 fol. 438v (K. Weitzmann, Die byz. Buchmalerei des 9. u. 10. Jh. [1935] 3 Taf. 3, 11). Weitere hesekielische Texte haben erst in mittelalterlicher Zeit Illustrierung gefunden (zur Porta clausa [Hes. 44, 1/4] M. Q. Smith, Art. Ezechiel: LexChristlIkon 1 [1968] 718; Art. Ezekiel: EncJud 6 [Jerus. 1972] 1097f).

c. *Darstellungen der Person des Propheten.* Unabhängig von der Einbindung in szenische Bilder gibt es eine Reihe von Darstellungen des Propheten im Zusammenhang von Propheten- u. Evangelistenbildern. In Bawit findet sich in der Kapelle 45 H. neben zehn anderen Figuren, wahrscheinlich Apostel, unter der Darstellung Christi mit den lebenden Wesen (Walters aO. 122. 282; A. Grabar, Martyrium 2 [Paris 1946] 233f Taf. 57, 3; vgl. o. Sp. 1184), in der Kapelle 12 ist er in der obersten von drei Bildzonen neben Daniel u. einer weiteren, nicht mehr erkennbaren Figur dargestellt (Walters aO. 142. 257). Wahrscheinlich Ende 4./Anfang 5. Jh. entstand eine heute verlorene H.-Figur in der Apsisdekoration der Basilika Severiana in Neapel, die im Chronicon episcoporum Neapolitanorum erwähnt wird (F. Pani Ermini, Les mosaïques campaniennes antérieures à Justinien: A. Prandi [Hrsg.], L'art dans l'Italie méridionale 4 [Rome 1978] 200; M. Rotili, L'arte a Napoli dal VI al XIII sec. [Napoli 1978] 19f). Eine weitere H.-Darstellung befand sich neben Lukas in einem Kreis von Propheten- u. Apostelbildern in der Kuppel von S. Prisco in Capua Vetere (G. Bovini, Mosaici paleocristiani scomparsi di S. Prisco: CorsiRavenna 14 [1967] 52f u. Abb. 3f). Eine frühestens aus dem Ende des 5. Jh. stammende, 1761 zerstörte H.-Figur bezeugt O. Lamotte in einer Beschreibung vJ. 1633 für die Kirche Notre Dame de la Dourade (Toulouse): ,Ezechiel pallio ornatus pretiosissimo conspicitur in campo aureo et prato viridi, habetque ad caput verbum hoc ESE-CHEL' (CahArch 13 [1962] 264; H. Woodruff, The iconography and date of the mosaics of La Dourade: ArtBull 13 [1931] 92 Abb. 2).

Für hilfreiche Hinweise danke ich H. Brakmann, K. Hoheisel, D. Korol.

A. R. Anderson, Alexander's gate, Gog and Magog, and the inclosed nations (Cambridge, Mass. 1932). – G. Askowith, Ezekiel and St. Augustine. A comparative study: JournBiblRel 15 (1947) 224/7. – P. Beskow, Rex gloriae. The kingship of Christ in the early church (Uppsala 1962). – F. M. Cross, Die antike Bibliothek von Qumran u. die moderne biblische Wissenschaft = Neukirch. Studienbücher 5 (1967). – J. Daniélou, Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia) = Théol. hist. 5 (Paris 1966); Joh. 7, 38 et Ezéch. 47, 1–11: TU 87 (1964) 158/63; La source du temple (Ez. 47, 1–11): ders., Études 122/38; La vision des ossements desséchés (Ez. 37, 1–14): ders., Études 111/21. – E. Dassmann, Trinitarische u. christologische Auslegung der Thronvision Ezechiels in der patristischen Theologie: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott, Festschr. W. Breuning (1985) 159/74. – W. C. H. Driessen, Un commentaire arménien d'Ezéchiel faussement attribué à s. Cyrille d'Alex.: RevBibl 68 (1961) 251/61. – K. G. Eckart, Das Apokryphon Ezechiel: JüdSchrHRZ 5 (1974) 45/55. – B. Erling, Ez 28–39 and the origins of Jewish apocalyptic: Ex orbe religionum, Festschr. G. Widengren 1 = Numen Suppl. 21, 1 (Leiden 1972) 104/14. – J. B. Frey, Art. Les apocryphes de l'AT 5. L'Apocryphe d'Ezéchiel: DictB Suppl. 1 (1928) 458/60. – L. Ginzberg/B. Cohen, The legends of the Jews 7. Index (Philadelphia 1938) 148f s. v. Ezekiel. – J. Grassi, Ezekiel XXXVII. 1–14 and the NT: NTStudies 11 (1964/65) 162/4. – G. Grützmacher, Hieronymus 3 = StudGeschTheolKirch 10, 2 (1908) 199/211. – G. Haendler, Altkirchliche Auslegungen zu Ez. 3, 17–19: TheolLitZt 90 (1965) 167/74. – D. J. Halperin, The faces of the chariot = TextStudAntJud 16 (1988); The Markabah in the Rabbinic literature = AmOrientSer 62 (New Haven 1980); Merkabah Midrash in the Septuagint: JournBiblLit 101 (1982) 351/64; Origen, Ezekiel's Merkabah, and the Ascension of Moses: ChurchHist 50 (1981) 261/75. – K. Harmuth, Die verschlossene Pforte. Eine Untersuchung zu Ez 44, 1–3, Diss. Breslau (1933). – J. Har-

VEY, Art. Ezéchiel: DictSpir 4 (1957) 2204/20. – B. LANG, Ezechiel: Der Prophet u. das Buch = ErtrForsch 153 (1981). – S. H. LEVEY, The Targum to Ezekiel: HebrUnCollAnn 46 (1975) 139/58. – C. MACKAY, Ezekiel in the NT: ChurchQuartRev 162 (1961) 4/16. – W. NEUSS, Das Buch Ezechiel in Theologie u. Kunst bis zum Ende des 12. Jh. = BeitrGeschAltMöncht 1/2 (1912). – G. OTRANTO, Ezechiele 37, 1–14 nell'esegesi patristica del secondo sec.: VetChr 9 (1972) 55/76. – A. POLLASTRI, Rapporto tra Gv 10 ed Ez 34, l'interpretazione patristica del ‚pastore': AnnStorEseg 2 (1985) 125/35. – G. QUISPEL, Ezekiel 1:26 in Jewish mysticism and Gnosis: VigChr 34 (1980) 1/13. – D. RAMOS-LISSON, La tipologia soteriologica de la ‚Tau' en los padres latinos: ScriptTheol 10 (1978) 225/34. – C. C. ROWLAND, The influence of the first chapter of Ezekiel on Jewish and early Christian literature, Diss. Cambridge (1974). – SH. SPIEGEL, Ezekiel or Ps-Ezekiel?: HarvTheolRev 24 (1931) 245/321; Toward certainty in Ezekiel: JournBiblLit 54 (1935) 145/71. – CH. C. TORREY, Pseudo-Ezekiel and the original prophecy = Yale Orient. Stud. Res. 18 (New Haven 1930). – A. VANHOYE, L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans l'Apocalypse: Biblica 43 (1962) 436/72. – A. VIVIAN, Gog e Magog nella tradizione biblica, ebraica e cristiana: RevBibl 25 (1977) 389/421.

Ernst Dassmann.

Hesiod.

A. Leben u. Werke. I. Leben. H. hat um 700 vC. gelebt u. ist der erste griech. Dichter mit einem gewissen persönlichen Profil, da er in seinen Epen ‚Theogonie' (theog.) u. ‚Werke u. Tage' (op.) einiges über sich selbst mitteilt: Sein Vater war aus dem äolischen Kyme in Kleinasien in das böotische Dorf Askra emigriert (op. 633/40); er selbst hatte dort, Schafe weidend, einmal das visionäre Erlebnis, daß ihm die Musen entgegentraten, ihm einen Lorbeerzweig übergaben u. ihn zu singen lehrten (theog. 22/35); später gewann er bei einem Dichterwettkampf in Chalkis auf Euböa als Siegespreis einen Dreifuß, den er den Musen weihte (op. 650/9). Dies sind die einzigen verläßlichen Daten zu H.s Biographie (vgl. P. Mazon, Hésiode [Paris 1928] VII/XV). Die Nachricht, bei dem Dichterwettkampf sei Homer sein Konkurrent gewesen, stammt aus einer frühen Legende (erhalten in einer Fassung aus der Kaiserzeit, dem sog. ‚Wettkampf Homers u. H.s'). Ebenfalls legendarischen Charakter hat, was seit Thukydides (3, 96) über seinen angeblich gewaltsamen Tod mitgeteilt wird.

II. Werke. In der Antike galt H. als Verfasser zahlreicher Dichtungen. Die meisten von ihnen (vornehmlich Lehrgedichte u. im besonderen katalogartige Darstellungen der Genealogien berühmter Heroengeschlechter) haben sehr viel geringere Resonanz gefunden als theog. u. op. u. liegen daher nurmehr in Fragmenten vor (R. Merkelbach/M. L. West, Fragmenta Hesiodea [Oxford 1967]); insoweit größere Partien bekannt sind, scheinen sie nicht wirklich von H., sondern von einem jüngeren Autor zu stammen (vgl. J. Schwartz, Pseudo-Hesiodeia [Leiden 1960]; M. L. West, The Hesiodic catalogue of women [Oxford 1985]). Sicherlich nicht von H. verfaßt ist die unter seinem Namen überlieferte ‚Aspis', eine breit angelegte Schildbeschreibung im Rahmen einer Schilderung des Kampfes zwischen Herakles u. Kyknos (C. F. Russo, Hesiodi Scutum [Firenze 1950]). Auch theog. u. op. können, so wie sie erhalten sind, nicht in vollem Umfang als authentisch gelten. Die lockere Komposition beider Epen hat mit Sicherheit Zusätze, vermutlich auch Ausfälle ermöglicht; in welchem Maße u. zu welchen Zeiten Veränderungen vorgenommen worden sind, ist allerdings strittig (einige Stimmen zu Fragen der Textgestalt u. der Komposition in der Aufsatzsammlung von Heitsch 1/274). Im Hinblick auf das Nachleben H.s verdient immerhin hervorgehoben zu werden: Allein daß an theog. u. op. Interpolationen vorgenommen u. daß H. weitere Dichtungen zugeschrieben worden sind, zeigt, welches Ansehen er als Dichter genoß (Textausgaben, in denen die zahlreichen Zitate bei späteren Autoren notiert sind: A. Rzach, Hesiodi carmina, ed. maior [1902]; A. Colonna, Hesiodi Opera et dies [Milano 1959]; M. L. West, He-

siod. Theogony [Oxford 1966]; ders., Hesiod. Works and Days [ebd. 1978]).

a. Theogonie. Die ‚Theogonie' ist, darauf deutet ein Rückverweis in op. 11, das frühere Werk H.s. In ihm hat er den Versuch unternommen, vom Werden der Götter u. der Welt in all ihren Erscheinungen zu künden (theog. 104/15). Er fühlt sich dazu berufen, weil er, wie er im Proömium im Rahmen einer Musenanrufung betont, sich der Inspiration durch die Musen sicher weiß: Sie haben ihn in einer Art Dichterweihe ‚schönen Gesang gelehrt' u. ihm versichert, sie wüßten, ‚Wahrem ähnlich', ‚viele Lügen' mitzuteilen, sie wüßten aber auch, ‚Wahres zu verkünden' (ebd. 22/8, wohl eine Distanzierung von der älteren epischen Poesie; zum Proömium vgl. P. Friedländer, K. v. Fritz u. E. Siegmann: Heitsch 277/323; A. Kambylis, Die Dichterweihe u. ihre Symbolik [1965], dazu W. Suerbaum: Gnomon 40 [1968] 740/7; weitere Lit.: V. Pöschl/ H. Gärtner/W. Heyke, Bibliographie zur antiken Bildersprache [1964] 465 s. v. Dichterweihe). Am Anfang allen Werdens stand das Chaos, nach ihm gab es die Erde, den Tartaros u. Eros: so beginnt H. seine Darstellung (theog. 116/22). Fortan ist er bemüht, seine Sicht von den Zusammenhängen u. gegenseitigen Abhängigkeiten zwischen den Erscheinungen des Kosmos (wie Nacht, Äther, Tag, Himmel, Bergen), Mächten, denen der Mensch ausgesetzt ist (wie Tod, Schlaf, Träumen, Alter), u. dem Wirken der Götter dadurch zu veranschaulichen, daß er eine alles umfassende mythische *Genealogie nachzeichnet (zur Genealogie als Denkform P. Philippson: Heitsch 651/87; W. Speyer: o. Bd. 9, 1165f). Weithin gleichförmige Filiationsreihen durchziehen die ganze ‚Theogonie'. In ihnen ist allerdings einerseits eine Abfolge von Götterdynastien markant hervorgehoben, in Form eines Sukzessionsmythos, für den es orientalische Vorbilder gab u. der ersichtlich so etwas wie eine Entwicklung vom Chaos zum Kosmos verdeutlichen soll (Kronos verschneidet Uranos, der seine Kinder ‚nicht ans Licht ließ', u. tritt seine Nachfolge an [theog. 154/210]; Zeus wirft Kronos, der seine Kinder verschlang, in den Tartaros u. begründet eine Herrschaft des Rechts u. der Ordnung [453/ 506. 886/944]). Andererseits sind einige Mythen ausführlicher erzählt, so in einer ersten Fassung der Mythos von Prometheus u. Pandora (512/89), mit dem gleichermaßen die Macht des Zeus (er setzt sich letztlich durch) wie die durch Pandora herbeigeführte schwierige Lage der Menschen beleuchtet wird (dazu u. zur zweiten Fassung des Mythos in op. W. Aly, C. Robert, K. v. Fritz, F. Wehrli u. E. Heitsch: Heitsch 327/435; U. Bianchi, Prometheus, der titanische Trickster: Paideuma 12 [1961] 414/37; D. Lendle, Die Pandorasage bei Hesiod [1957]; weitere Lit.: Pöschl/Gärtner/Heyke aO. 603f s. v. Pandora; Prometheus).

b. Werke u. Tage. Die ‚Werke u. Tage' verdienen ihren Titel eigentlich nur in ihrem zweiten Teil (op. 381/828), insofern erst dort, neben mancherlei Ratschlägen zu angemessenem sozialen u. religiösen Verhalten, wirklich über Arbeiten, die ein Bauer im Lauf des Jahres auszuführen habe, sowie über die Bedeutsamkeit einzelner Tage belehrt wird. Der erste Teil des Werks behandelt, noch lockerer komponiert als theog., Fragen des Rechts u. der Ordnung. Auch hier steht am Beginn eine Anrufung der Musen; eine Prädikation des Zeus als Hüter des Rechts schließt sich an (1/ 10). H. wendet sich sodann an seinen Bruder Perses, der eine bereits erfolgte Teilung des väterlichen Erbes vor ‚Königen', d. h. Adligen, denen die Rechtsprechung oblag, angefochten habe (27/41, vielleicht ein fiktiver Hintergrund des Werks, erfunden, um eine möglichst prägnante Wirkung zu erzielen): Perses soll sich klar machen, daß es rechtmäßig zu handeln u. zu arbeiten gelte. Zur Begründung dieser Mahnung wird noch einmal der Mythos von Prometheus u. Pandora erzählt (47/105), in leicht veränderter Form (die Hoffnung bleibt in der Büchse der Pandora). Zur Verdeutlichung des von Übeln gekennzeichneten Zustandes der Welt u. des Lebens der Menschen folgt, wiederum nach orientalischen Vorbildern, der Mythos von den fünf Zeitaltern (109/201), dem goldenen (*Aetas aurea), silbernen, ehernen, dem Heroengeschlecht (von H. in die Reihe eingefügt) u. dem aktuellen eisernen (dazu F. Bamberger, R. Roth, E. Meyer, R. Reitzenstein, A. Heubeck, A. Lesky u. Th. G. Rosenmeyer: Heitsch 439/648; B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen [1967]; A. Kehl, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 745f; weitere Lit.: Pöschl/Gärtner/Heyke aO. 591f s. v. Zeitalter). Warnungen vor Hybris schließen sich an, u. a. bekräftigt durch die Wiedergabe der Fabel vom Habicht u. der Schwalbe (op. 202/12), ferner Erörterungen über Recht u. Hybris, über den Sinn

der Arbeit u. kluges Verhalten im Wohlstand. Eingestreut sind grundsätzliche Appelle wie der, guten Rat anzunehmen, wenn man seiner bedürfe, sei doch allemal besser, als sich ihm zu verschließen u. damit ‚nutzlos' zu sein (293/7). In einem besonders prägnanten Passus spricht H. in diesem Zusammenhang von den zwei Wegen, die der Mensch gehen könne, von dem der ‚Schlechtigkeit', der angenehm u. bequem zu gehen sei, u. dem der Tugend, der sich zunächst als lang u. steil (‚vor die Tugend haben die Götter den Schweiß gesetzt'), am Ende aber doch wieder als leicht erweise (286/92; Lit. zu den zahlreichen Varianten, in denen dieses Bild bei späteren heidn., jüd. u. christl. Autoren begegnet: Pöschl/Gärtner/Heyke aO. 583 s. v. Wege, zwei).

B. Nachleben. I. Nichtchristlich. a. Griechisch-römisch. 1. Vor Platon. α. Dichter. Schon bald nach ihrer Entstehung scheinen theog. u. op., vermutlich, weil vielerorts von Rhapsoden vorgetragen, auf dem griech. Festland, auf den Inseln u. im griechisch besiedelten Kleinasien weithin bekannt gewesen zu sein. Spuren einer Nachwirkung gibt es jedenfalls bereits bei zahlreichen Dichtern des ausgehenden 7. Jh. So knüpft möglicherweise schon Archilochos v. Paros in seinen Elegien u. Liedern hier u. da an H. an, etwa in der Art, wie er sich vorstellt (frg. 1 West, vgl. theog. 99f. 104), oder auch in Versen über Zeus als Hüter des Rechts (frg. 177; vgl. op. prooem. 238f); bei dem Chorlyriker Alkman v. Sardes erinnern genealogische u. naturkundliche Überlegungen mindestens im Denkstil an Überlegungen in der ‚Theogonie' (s. frg. 1. 5. 57. 63f. 67 Page); der Iambograph Semonides v. Amorgos nimmt einmal zitatähnlich zwei Verse über gute u. böse Frauen aus op. auf (frg. 6 West, vgl. op. 702f, beide zitiert bei Clem. Alex. strom. 6, 13, 1); in einer Elegie des Tyrtaios scheint, ebenfalls zitatähnlich, erstmals H.s Bild vom Weg zur Tugend aufgenommen (frg. 12, 43 West); Alkaios v. Lesbos entwirft in einem Lied ein sommerliches Stimmungsbild geradezu in der Form einer Nachdichtung hesiodeischer Verse (frg. 347 Lobel/Page, vgl. op. 582/96). In den elegischen Versen, die unter dem Namen des Theognis v. Megara überliefert sind, sowie in den Elegien Solons v. Athen sind sodann Mahnungen zu rechtmäßigem Handeln u. Warnungen vor Hybris aus op. bereits in einer größeren Zahl von Einzelheiten nachdenklich aufgenommen u. fruchtbar verarbeitet (Belege bei Sinclair XXXII/XXXIV). Andererseits vermitteln Reste aus alten, Orpheus, Musaios u. Epimenides zugeschriebenen kosmologischen u. theologisch-genealogischen Dichtungen (VS 1/3) sowie Fragmente aus thematisch verwandten Prosaschriften aus der Mitte des 6. Jh., aus Werken eines Pherekydes v. Syros u. Akusilaos v. Argos mit Titeln wie ‚Theologie' bzw. ‚Genealogien' (VS 7. 9) den Eindruck, auch H.s ‚Theogonie' habe ein zunehmend anregendes u. orientierendes Echo gefunden (noch Clemens v. Alex. behauptet, Akusilaos habe theog. geradezu ‚in Prosa übersetzt': strom. 6, 26, 7). Welchen Eindruck insbesondere wieder op. auf die Chorlyriker des ausgehenden 6. u. beginnenden 5. Jh. gemacht haben, zeigt zunächst ein Lied des Simonides v. Keos, in dem erneut ausführlich H.s Aussagen über den Weg zur Tugend aufgenommen werden (frg. 74 Page, neben Hesiod. op. 290f zitiert in Theodrt. affect. 12, 46). Auch Pindar scheint, wie auf manche anderen Mahnungen u. Überlegungen H.s (zB. Nem. 7, 86/9 auf Hesiod. op. 346), so auf diese Aussage Bezug zu nehmen (Nem. 6, 23); er (Isthm. 6, 66/8: op. 412) u. Bakchylides (frg. 5, 191/4 Snell: Hesiod. frg. 344 Merkelbach/West) haben H. ferner auch namentlich zitiert. Den attischen Tragikern waren die hesiodeischen Epen nicht nur eine reiche Quelle für mythische Stoffe, sie boten ihnen auch mancherlei Anstoß zu einer problematisierenden Auseinandersetzung mit Fragen des Rechts (s. bes. Aischylos' ‚Prometheus').

β. Philosophen, Historiker, Redner. Bei den Philosophen der spätarchaischen u. frühklass. Zeit ist einerseits ein enger Anschluß an H. nicht zu übersehen: Xenophanes, Parmenides u. Empedokles werden ihre Überlegungen über die Natur nicht zuletzt dem Vorbild H.s folgend in epischen Versen formuliert haben (vgl. Diog. L. 9, 22); einzelne Gedanken u. Motive aus theog. scheinen verarbeitet etwa in Anaximanders Aussagen über das Apeiron als den Ursprung alles Seienden (VS 12 B 1) oder in Parmenides' Bemerkungen zur Rolle des Eros am Anfang der Kosmogonie u. in seiner Berufung auf eine Offenbarung im Proömium seines Werks (VS 28 B 13 bzw. 1) oder auch in Versen des Empedokles über die Seelenwanderung (VS 31 B 115, vgl. theog. 782/804). Andererseits haben Xenophanes u. *Heraklit H. erstmals scharf kri-

tisiert. Während Heraklit an seiner ,Vielwisserei' Anstoß nahm (VS 22 B 40. 57), war, folgenreicher, für Xenophanes H.s u. Homers Theologie ein Ärgernis: ,Alles haben den Göttern Homer u. H. angehängt, was bei den Menschen Schimpf u. Tadel ist, Stehlen u. Ehebrechen u. einander Betrügen' (VS 21 B 11). Vorläufig freilich ist solche Kritik offenbar ohne große Resonanz geblieben, *Herodot (2, 53) wird vielmehr vielen Zeitgenossen aus der Seele gesprochen haben, wenn er feststellt, H. u. Homer hätten ,den Griechen ihre Theogonie geschaffen', sie hätten ,den Göttern ihre Beinamen gegeben, ihnen Ehren u. Aufgaben zugewiesen u. ihr Aussehen näher bezeichnet'. Hatte schon Heraklit eingeräumt: ,Lehrer der meisten ist H.', so war in der Tat die Anerkennung des Dichters aus Askra als eines der ,besten Ratgeber für das Leben der Menschen' (Isocr. or. 2 [ad Nicocl.], 43) jedenfalls im späteren 5. Jh. in Griechenland wohl weithin unumstritten. Insoweit sich in der Erziehung der Jugend schon so etwas wie literarischer Unterricht etabliert hatte, scheinen seine Gedichte, zunehmend sicherlich in schriftlichen Kopien greifbar, zu den mit Vorliebe herangezogenen Werken gehört zu haben (etwa bei den Sophisten, vgl. Isocr. or. 12 [Panath.], 18).

2. Von Platon bis zum Ausgang der Antike. a. Platon. Er hat den erzieherischen Wert der Epen H.s erneut nachdrücklich in Frage gestellt. Zwar fordert er im ,Timaios' einmal global dazu auf, ,genealogischen' Dichtern wie H. zu glauben (40d/1a); mehrfach hat er ferner u. a. H.s Aussage über die ,edlen' Dämonen, zu denen die Menschen des goldenen Zeitalters nach ihrem Tod geworden seien, aufgenommen (Hesiod. op. 122f: Plat. resp. 5, 468e/9b; polit. 271c/2d; Crat. 397e/8c), letztlich um durch eine gleichsam aktualisierende Interpretation H.s seine eigene Vorstellung von der segensreichen Wirksamkeit jener göttlichen Wesen zu verdeutlichen (s. leg. 4, 713c/e). In seinen staatstheoretischen Schriften aber warnt Platon doch wiederholt, ,unwahre' Mythen, wie sie H. (vor allem im Sukzessionsmythos) u. Homer erzählten, taugten, da moralisch anstößig, nicht für den Unterricht der Jugend (resp. 2, 377b/8d, leg. 10, 886bc, vgl. Eutyphr. 5e/6a), nicht einmal, wenn man ihnen einen verborgenen Sinn zu unterstellen bereit sei (resp. 2, 378d). Darüber hinaus war er der Meinung, auch Mahnungen zur Gerechtigkeit, wie in op. formuliert, hätten kaum erzieherischen Wert, weil in ihnen mehr die Folgen rechten Handelns verherrlicht als über die Gerechtigkeit selbst belehrt werde (resp. 2, 362e/3e; 10, 612ab).

β. Spätere Philosophen u. Dichter. Nach Platon haben sich die Stoiker Zenon (SVF 1 nr. 100. 103f. 167), Kleanthes (ebd. nr. 539) u. Chrysipp (ebd. 2 nr. 906f) noch einmal wirkungsvoll bemüht, den Mythen H.s u. Homers durch allegorische Interpretation eine tiefere, physikalische oder ethische Bedeutung im Sinne ihrer Lehren abzugewinnen. Von Epikureern ist dagegen Xenophanes' u. Platons Kritik energisch wieder aufgenommen u. bekräftigt worden (vgl. Cic. nat. deor. 1, 41f; Philod. piet.). Abseits solcher Kontroversen haben H.s Epen sodann bei den alexandrinischen Dichtern eine neue ästhetische Würdigung erfahren, sie wurden geschätzt als Vorbilder einer Dichtung, die, anders als das große Epos, ,fein' u. geistreich zu unterhalten u. zu belehren habe (Callim. epigr. 28; hymn. 2, 105/12; frg. 1 Pfeiffer). Kallimachos hat u. a. in seinen ,Aitien' deutlich gemacht, wie sehr er sich H. verpflichtet wußte, indem er sich auf eine Art Inspiration nach Art der Dichterweihe H.s berief (frg. 2). Arats Astronomisches Lehrgedicht, die ,Phainomena', sind wirklich ein Werk vom Charakter der Werke H.s (Callim. epigr. 27), weil in ihnen nicht nur vielfach Wendungen u. Themen aus theog. u. op. aufgenommen, sondern auch die lockere Komposition u. sogar die Versstruktur der Gedichte H.s nachgeahmt sind. Für spätere griech. u. röm. Dichter ist H. zwar nicht mehr in diesem Maße Vorbild geblieben, im einzelnen aber haben sich doch zahlreiche Autoren, besonders Verfasser didaktischer Poesie (Nikander u. die beiden Oppiane etwa, Vergil u. a.), weiterhin sprachlich, formal oder thematisch (zB. durch Aufnahme des Mythos vom Goldenen Zeitalter) an ihm orientiert. In der philosophischen Literatur sind vor allem H.s Mahnungen zur Ethik u. Moral weiterhin oft zitiert worden, in der Protreptik berief man sich gern auf seine Aussage über den hohen Wert guter Ratschläge (op. 293/7; s. Aristot. eth. Nic. 1, 2, 1095b, Zeno: SVF 1 nr. 235). Auch als Theologe wurde H. zunehmend wieder geschätzt, insbesondere Neuplatoniker, wie etwa Plotin (zB. enn. 4, 3, 14 zu Prometheus u. Pandora; 5, 1,7. 8, 12f zu Kronos u. Zeus), haben die stoische Allegorese aufgenommen u. weiter-

geführt. Von Epigrammdichtern ist H., ähnlich wie Homer, überschwenglich geradezu als ,Führer in allen Kenntnissen' u. ä. gepriesen worden (Hermesian. frg. 7, 22 Powell; vgl. Anth. Gr. 7, 54). Die Voraussetzungen für eine stets lebendige Auseinandersetzung mit seinen Epen waren durch kritische Textausgaben u. Kommentare der alexandrinischen Philologen geschaffen. Später haben u. a. wieder Plutarch u. Proklos op. kommentiert, anders allerdings als die alexandrinischen Philologen nicht unter philologischen, sondern unter philosophischen Gesichtspunkten. Auch im literarischen Unterricht auf der Schule hatte H. seit hellenistischer Zeit einen festen Platz, u. bis zum Ausgang der Antike ist es dabei geblieben, daß Schüler, auch christliche, bei ihren Lehrern H. lesen, seine Epen memorieren u. sich interpretatorisch mit seinen Versen beschäftigen mußten.

b. Hellenistisches Judentum. In der erhaltenen hellenist.-jüd. Literatur ist H. erstmals bei Aristobulos erwähnt, neben Homer u. Linos als einer jener alten heidn. Autoren, die von der Heiligkeit des siebten Tages gewußt hätten: Aristobulos (zitiert bei Clem. Alex. strom. 5, 107, 2 u. Eus. praep. ev. 13, 12, 13) verweist auf op. 770, wo freilich nicht der siebte Wochentag, sondern der siebte Tag des Monats ,heilig' genannt ist, er zitiert ferner einen angeblichen weiteren Vers H.s (frg. 362 M./W.), der allerdings, möglicherweise von einem älteren jüd. Autor, wohl gefälscht war (vgl. N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos [1964] 150/71; W. Spoerri, Art. Hekataios v. Abdera: o. Sp. 299). Sap. 14, 6 ist der Ausdruck ,hochmütige Giganten' vielleicht theog. 149 entlehnt. Philon hat dann H. mehrfach zitiert. Aus dem kosmologischen Beginn der ,Theogonie' führt er zwei Verse (116f) an, um H. als frühe Autorität für die Lehre vorzustellen, daß der Kosmos geschaffen u. ewig sei; Moses freilich, so fügt er hinzu, habe dies sehr viel früher gelehrt (aetern. 17/9). H.s Aussage, die Musen seien Töchter des Zeus u. der Mnemosyne (theog. 36/79), steht sicherlich im Hintergrund jenes ,Mythos der Alten', nach dem, wie Philon mitteilt, der Schöpfer der Welt zum Lob der Schöpfung ,aus einer seiner Kräfte', nämlich Mneme, auch Mnemosyne genannt, ,das sangesfreudige Geschlecht' hervorgebracht habe (plant. 127/30). Kritik an H.s Sukzessionsmythos, wie an H.s u. Homers Theologie überhaupt, läßt Philon im Dialog über die Vorsehung (2, 34/6), ganz im Sinne Platons, seinen Gesprächspartner Alexander formulieren, um anschließend selbst, in stoischer Tradition, die alten Dichter zu verteidigen u. festzustellen, ihre vermeintlich gotteslästerlichen Verse seien allegorisch zu interpretieren als verdeckte Aussage über die Natur (ebd. 40). Aus op. hat Philon mehrfach einzelne Wendungen zitiert (zB. op. 218: decal. 69). Auf H.s Verse über die zwei Wege spielt er einmal kurz an (post. Cain. 154); in anderem Zusammenhang zitiert er diese Verse, um nachdrücklich den höheren Wert eines ehrwürdigen, strengen u. auf Verständigkeit gerichteten Lebens gegenüber einem Leben, das auf Neuerungen gerichtet sei und auf Bildung verzichte, hervorzuheben (ebr. 150, zitiert ist op. 287. 289/92). Josephus erwähnt H. einige Male nur mehr beiläufig: Er nennt ihn als einen jener Autoren, die angeblich berichtet hätten, in alter Zeit hätten die Menschen tausend Jahre gelebt (frg. 356 M./W.: ant. Iud. 1, 108); er weiß, daß H.s Genealogien in vielfacher Hinsicht von Akusilaos korrigiert worden seien u. führt dies als Beleg für die Widersprüche in den Aussagen heidnischer Autoren an (c. Ap. 16). Schließlich erwähnt Josephus (ohne H. namentlich zu nennen, aber wohl im Hinblick auf ihn) Dichter, die ,über den Ursprung der Götter' geschrieben hätten, u. stellt, ähnlich wie Philon, fest, Moses sei viel älter als sie u. habe doch nicht wie sie ,lügnerische Erfindungen' u. ,unschickliche Fabeleien' aufgezeichnet (ant. Iud. 15f).

II. Christlich. In der frühchristl. Literatur ist H. (neben Homer u. Orpheus) in erster Linie immer wieder als einer jener Autoren kritisiert worden, von denen die Heiden zu ihren absurden Vorstellungen über die Götter u. die Entstehung der Welt verleitet worden seien. In der Kritik an seiner Theologie folgte man Platon u. epikureischen Schriften; gegen seine Kosmogonie wurde eingewandt, sie sei in Einzelheiten abhängig vom Schöpfungsbericht der Genesis, im übrigen albern märchenhaft. Die Berechtigung zu einer allegorischen Deutung von theog. ist mehrfach bestritten worden. Lediglich mit H.s Aussagen über die Dämonen u. über Pandora haben sich einige Autoren anerkennend auseinandergesetzt. Durchaus positiv war dagegen, ähnlich wie bei Philon, die Resonanz auf H.s Mahnungen zur Ethik u. Moral sowie auf einzelne sonstige ,Lehren' aus op. Im Rahmen der christl.

Poesie lassen insbesondere die Gedichte Gregors v. Naz. noch einmal eine deutliche sprachliche u. gedankliche Orientierung an H.s Epen erkennen (A. Rzach: WienStud 21 [1900] 198/209; B. Wyß, Art. Gregor II: o.Bd. 12, 841f).

a. Kritik an der Kosmologie u. Theologie Hesiods. Athenagoras u. Theophilos v. Ant. sind die ersten christl. Autoren, die sich kritisch zu H. geäußert haben. Athenagoras führt in seiner Apologie Herodots Urteil über H. u. Homer (s. o. Sp. 1197) als Beleg für die Künstlichkeit der Theologie heidnischer Dichter an (leg. 17), als Beleg für ihre Unglaubwürdigkeit H.s eigenes Zitat der Versicherung der Musen, sie wüßten ‚viele Lügen' mitzuteilen (24), er zitiert ferner u. a. zwei Verse H.s über den Tod des Gottes Asklepios, um die Absurdität heidnischer Mythen zu demonstrieren (29). Ähnliche Tendenz hat die sehr viel ausführlichere Kritik in der Apologie des Theophilos: Nach seinem Urteil ist H.s Theologie unwürdig wegen der im Sukzessionsmythos geschilderten Grausamkeiten (ad Autol. 2, 5) u. wegen der Rolle, die Eros zuerkannt wird (2, 12); unwürdig nennt er auch H.s Kosmogonie, weil sie ‚unten auf der Erde' beginne (2, 13). Keinen Glauben verdient H., so stellt Theophilos weiter fest, weil er, anders als die Propheten, nicht von ‚reinem' Geist inspiriert (2, 8) u. selbst kein Zeuge der von ihm geschilderten Ereignisse gewesen sei (3, 2) u. weil auch die vergleichsweise jungen Musen vom Beginn der Schöpfung nicht wirklich hätten wissen können (2, 5). Besonderen Wert legt Theophilos darauf, durch ausführliche Zitate (theog. 104/10. 112/5. 116/23. 126/33) zu zeigen, daß H. zwar zu Recht die Welt als ‚geschaffen' schildere, daß er aber vom Schöpfer nichts wisse (ad Autol. 2, 5f). Irenaeus (haer. 2,14,5. 21, 2) u. Tertullian (adv. Val. 12, 4) verdanken wir die Nachricht, daß die Valentinianer den Erlöser ihres Systems aufgrund seiner Vollkommenheit im Rückgriff auf H. auch Pandora genannt haben. Tertullian selbst vergleicht einmal kurz Pandora mit Eva, freilich um abschließend festzustellen: nulla ergo Pandora (cor. 7, 3). Clemens v. Alex. geht hier einen Schritt weiter u. erkennt an, H.s Aussage über die Erschaffung der Pandora aus Erde und Wasser (op. 60/2) entspreche jedenfalls im Groben der jüd.-christl. Überlieferung von der Schöpfung des Menschen (strom. 5, 100, 3). Kritisch setzt er sich mit der Theologie H.s auseinander, indem er auf dessen Darstellung der Geburt Aphrodites verweist (theog. 188/200: protr. 14, 2), auf seine Aussage, es gebe 30000 Dämonen (op. 252f: protr. 41, 1; 103), sowie auf seine Schilderung, wie Prometheus durch eine Täuschung der Götter Opferbräuche inauguriert habe (theog. 540f. 556f: strom. 7, 31, 3). Hippolyt hat wieder ausführlicher aus theog. zitiert (108/10. 112. 115/39); wie allen heidn. Naturphilosophen wirft er H. vor, er habe den Schöpfer nicht erkannt u. daher Geschöpfe für göttlich erklärt (ref. 1, 26, 1f. 4). Origenes, mit dem Vorwurf des Kelsos konfrontiert, der Schöpfungsbericht der Genesis sei bedauerlicherweise in Unkenntnis H.s verfaßt, unwürdig geraten u. werde daher von christlichen Autoren aus Scham allegorisch interpretiert, hat diesen Vorwurf zurückgegeben: H.s Kosmogonie sei jünger, weniger glaubhaft, von Platon zu Recht verworfen, so stellt er fest (c. Cels. 4, 36); Verse wie theog. 53/82 u. 90/8 (zitiert) könnten übrigens nur lächerlich wirken (c. Cels. 4, 38), u. H.s Sukzessionsmythos müsse allemal eher Scham hervorrufen als der Schöpfungsbericht der Genesis (48). Unter Hinweis auf den Sukzessionsmythos hat auch der Verfasser der unter dem Namen Justins überlieferten Oratio ad gentiles (2) theog. noch einmal schlicht als ‚verrückt' bezeichnet. Die Berechtigung allegorischer Interpretation heidnischer Dichter, u. a. H.s, ist später erneut in den PsClementinen (hom. 6; recogn. 10) bestritten worden sowie besonders präzis von Gregor v. Naz. (or. 4, 117f), mit der Begründung, es sei nicht gut vorstellbar, daß die heidn. Dichter ausgerechnet abscheuliche Mythen erzählt hätten, um tiefe Wahrheiten zu verhüllen. Laktanz hat gegen theog. wieder den Einwand erhoben, sie lasse die Frage nach dem Schöpfer unbeantwortet u. könne daher nicht gut wirklich inspiriert sein (inst. 1, 5, 8/10); er lobt andererseits H.s Aussage über die Dämonen, die erkennen lasse, daß er von den gefallenen Engeln gewußt habe (op. 122f: inst. 2, 14, 7f). Auch Eusebius (praep. ev. 13, 11, 1) u. ihm folgend Theodoret (affect. 8, 46f) haben H.s Verse über die Dämonen gelobt, allerdings (zusammen mit Interpretationen Platons) zur Rechtfertigung christlicher Märtyrerverehrung. Clemens' Anerkennung für H.s Aussage über die Erschaffung der Pandora hat Eusebius ebenfalls aufgegriffen (praep. ev. 13, 13, 23). Andererseits berufen er (ebd. 2, 7, 1f; 13, 1, 1/4. 14, 5)

u. Theodoret (affect. 1, 60, 2 u. 2, 35/8), wo sie die ‚Theogonie' kritisieren, sich wiederholt auf Platons Verurteilung ‚unwahrer' Mythen bei Dichtern wie H. (nicht ohne Platons ganz andere Äußerung im ‚Timaios' zu zitieren, s. o. Sp. 1197). Eusebius zitiert ferner (praep. ev. 2, 3, 15), um die Abscheulichkeit heidnischer Mythen zu demonstrieren, Clemens' Ausführungen über die Geburt der Aphrodite. Theodoret faßt seine Kritik eher im Stil epikureischer Argumentation zusammen (affect. 3, 4). Auch ein ironischer Hinweis auf H.s 30000 Dämonen kehrt bei Eusebius wieder, allerdings in einem Zitat aus dem Kyniker Oinomaos (praep. ev. 5, 36, 2). *Gregor v. Naz. u. *Basilius haben ebenfalls in der Nachfolge Platons die Absurdität von Mythen, wie sie H. erzählt, ironisiert (Greg. Naz. or. 4, 120) bzw. vor ihren Gefahren gewarnt (Basil. hom. 22 [ad adol.], 4; erwähnt als Verfasser ‚sogenannter' Theogonien ist H. neben anderen noch bei Isid. Pelus. ep. 1, 21). Ausführlicher ist H. endlich noch einmal in Kyrills v. Alex. Schrift gegen Julian kritisiert. Im zweiten Buch seines Werks weist Kyrill Angriffe Julians gegen Moses zurück, indem er die Verse 108/10. 126f u. 134/6 der theog. zitiert u. dazu bemerkt, H. sei entgegen seiner eigenen Versicherung nicht inspiriert, er wisse ferner keine Antwort auf die Frage nach dem Schöpfer, u. im übrigen sei, was er erzähle, leer u. unzusammenhängend (c. Iulian. 2 [PG 76, 581 B/D]). Im dritten Buch ist dann der Inhalt der theog. noch einmal verächtlich grob paraphrasiert, u. Kyrill läßt abschließend die Entschuldigung für H., Dichtern sei eben alles erlaubt, nicht gelten mit der Begründung, immerhin hätten auch große Geister wie Herodot (zitiert ist Herodt. 2, 53) u. Platon (zitiert wird resp. 1, 365de; Tim. 40e/1a) H. geglaubt (c. Iulian. 3 [PG 76, 616A/7B]).

b. Die Resonanz der Ethik Hesiods. Aus den ‚Werken u. Tagen' sind auch von christlichen Autoren, wie schon in der frühen griech. Dichtung u. bei Philon, die Verse über den Weg zur Tugend gern zitiert worden (op. 286/92: Clem. Alex. strom. 4, 5, 2; 5, 16, 8; Theodrt. affect. 12, 46; Gregor v. Naz. variiert das Bild carm. 2, 2, 5, 128/31 [PG 37, 1531]), ferner die schon bei heidnischen Philosophen beliebte Mahnung, guten Rat anzunehmen (op. 293/7: Clem. Alex. paed. 3, 42f; Greg. Naz. ep. 11, 10; Basil. hom. 22 [ad adol.], 1; Hieron. in Jes. 2, 3; vgl. Isid. Pelus. ep. 2, 50). Als Beleg für H.s Kenntnis göttlichen Rechts, die freilich nicht auf wirklichem Verständnis beruhe, verweist Clemens einmal auf Verse aus op. über Zeus als Begründer u. Garanten einer rechtlichen Ordnung in der Welt (op. 276/9: strom. 1, 181, 6). Auf andere Verse, in denen ihnen trefflich zur Arbeit gemahnt schien (op. 410. 413), haben sich Dionysius v. Alex., ihn zitierend Eusebius (praep. ev. 14, 27, 1) u. wieder Theodoret (affect. 5, 7) berufen. Daß Clemens u. Eusebius, Aristobulos zitierend, erneut an H.s angebliche Aussagen erinnert haben, der siebte Wochentag sei heilig, wurde schon Sp. 1199 erwähnt. In welchem Umfang überhaupt der Rückgriff auf Verse H.s zur Bekräftigung christlicher Paränese möglich war u. als naheliegend oder dienlich empfunden werden konnte, sei abschließend statt durch weitere Belege nur noch durch den Hinweis verdeutlicht, daß wiederum Clemens u. a. auch in Warnungen vor den Gefahren weiblicher Verführungskünste u. im Rahmen kritischer Ausführungen über das Badewesen seiner Zeit sich auf Mahnungen aus op. berufen hat (op. 373f: protr. 118, 3; op. 753: paed. 3, 32, 3).

T. Breitenstein, Hésiode et Archiloque (Odense 1971). – M. Campbell, Echoes and imitations of early epic in Apollonius Rhodius (Leiden 1981) 117/9. – A. Davids, Hésiode et les prophètes chez Théophile d'Ant.: Fides sacramenti–sacramentum fidei, Festschr. P. Smulders (Assen 1981) 205/10. – H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie des frühen Griechentums[2] (1962). – R. M. Grant, Greek literature in the treatise De trinitate and Cyril Contra Iulianum: JournTheolStud NS 15 (1964) 265/79; Homer, Hesiod, and Heracles in Pseudo-Justin: VigChr 37 (1983) 105/9. – P. Grimal, Tibulle et Hésiode: EntrFondHardt 7 (1962) 273/87. – E. Heitsch (Hrsg.), Hesiod = WdF 44 (1966). – J. P. Hershbell, Hesiod and Empedocles: ClassJourn 65 (1970) 145/61. – A. La Penna, Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio: EntrFondHardt 7 (1962) 215/52. – W. Ludwig, Art. Aratos: PW Suppl. 10 (1965) 34. – H. Reinsch-Werner, Callimachus Hesiodicus (1976). – A. Rzach, Zu Hesiodos' Theogonie: WienStud 16 (1895) 218/36; Art. Hesiodos: PW 8 (1913) 1167/240, bes. 1233/5. – H. Schwabl, Art. Hesiodos: PW Suppl. 12 (1970) 434/86, bes. 484f. – T. A. Sinclair, Hesiod. Works and Days (London 1932) XXXI/XXXVI. – F. Solmsen, Hesiod and Aeschylus (Ithaca 1949); Hesiodic motifs in Plato: EntrFondHardt 7 (1962) 173/96. – K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 987f. – M. L. West, Echoes and imitations

of the Hesiodic poems: Philol 113 (1969) 1/9; Further echoes and imitations of the Hesiodic poems: ebd. 130 (1986) 1/7. – N. ZEEGERS-VANDER VORST, Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du 2e s., Diss. Louvain (1968).

Thielko Wolbergs.

Hestia s. Vesta.

Hesychia s. Anapausis: o. Bd. 1, 414/8.

Hetäre s. Dirne: o. Bd. 3, 1149/213.

Hetairia s. Genossenschaft: o. Bd. 10, 83/155.

Heterodoxie s. Häresie: o. Bd. 13, 248/97.

Hetoimasia s. Thron.

Heuchelei.

Vorbemerkung. Mit H. wird das moralisch verwerfliche Sichverstellen, das Vortäuschen nicht vorhandener Eigenschaften, Gefühle, Gesinnungen usw. bezeichnet, u. zwar das Verhalten selbst ohne Rücksicht auf die Motivation, die Absicht oder die Wirkung. Dadurch grenzt sich H. ab von Lüge, List, Betrug, Täuschung, Schmeichelei u. ä. mit ihrer je eigenen moralischen Bewertung, während Verstellung gleichsam als der Oberbegriff über all diese Verhaltensweisen ethisch ambivalent ist u. seine Bewertung aus der jeweiligen Situation bezieht. Während man dem mit H. bezeichneten Verhalten außerhalb des Christentums weniger Aufmerksamkeit schenkte, wurde es im frühen Christentum als besonders verwerfliche Haltung im religiösen Bereich betrachtet, da der Heuchler unter der Maske der Frömmigkeit, Güte u. moralischen Integrität seine tatsächliche Irreligiosität, Bosheit u. Sündhaftigkeit versteckte, um sich dadurch persönliche Vorteile von Gott oder den Menschen zu erschleichen.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Sprachgebrauch. H. als praktisches Verhalten u. ethisch als verwerflich bewertetes Tun war seit alters bekannt u. reflektiert. Il. 9, 312f: ‚Verhaßt wie der Tod ist mir der Mann, der anderes im Sinn hat u. anderes spricht‘ (vgl. Od. 14, 156f). Oder das zum Sprichwort gewordene ‚Unter jedem Stein verbirgt sich ein Skorpion‘ (Scol. 20 Page; Zenob. 6, 20 [CorpParoemGr 1, 166 mit Anm.]). Auch die von Aesop (fab. 102 Hausrath) ausgehende, oft wiederholte Geschichte, daß der Mensch eine Fehlkonstruktion sei, weil man seine Brust nicht öffnen könne, um seine wirklichen Gedanken zu sehen, deutet auf eine entsprechende Erfahrung (Scol. 6 Page; Babr. fab. 59; vgl. Plat. conv. 216de). Doch gab es zunächst keinen terminus technicus dafür, sondern dieses Verhalten wurde mit Wörtern bezeichnet, die irgendwie einen Trug ausdrückten, zB. ἀπάτη, Betrug, Täuschung; ψεῦδος, Lüge; δόλος, List, u. mit προσποιεῖσθαι, so tun, als ob man etwas sei oder besitze, sich den Anschein geben (aber auch ethisch neutral, zB. Lc. 24, 28: Jesus tat so [προσεποιήσατο], als ob er weitergehen wolle), das auch dann nicht verdrängt wurde, als durch Anwendung der Schauspielmetapher auf das heuchlerische Verhalten die zunächst rein fachsprachliche Wortfamilie ὑποκρίνεσθαι als genereller Ausdruck für ‚vortäuschen, sich verstellen‘ immer mehr zur Geltung kam u. im christl. Bereich geradezu die termini technici für H. abgab, die ohne jede Beifügung in Worten oder Festlegung durch den Kontext schon die negative Bewertung implizierten. Es war dies eine sehr treffende Prägung, da es keinen anderen Menschen gibt, dessen Verhalten derart im ‚So-tun-als-ob‘ aufgehen muß, wie den Schauspieler. War im außerchristl. Bereich das Wort für ‚sich verstellen‘ zunächst ethisch neutral, so daß die negative

Bedeutung H. sich aus dem Kontext ergeben mußte u. die Wirkung der Täuschung beim Publikum oder ihr Zweck mit ἀπάτη, ψεῦδος, δόλος u. a. bezeichnet wurde, finden sich als Auswirkung der philosophischen Ethik u. meist nur in philosophischen Texten eindeutige Belege dafür, daß ὑποκριτής ohne Festlegung durch den Kontext die Bedeutung ‚Heuchler' haben kann. Aristoteles widmet der H. ein eigenes Kapitel im Zusammenhang mit der Aufrichtigkeit (eth. Nic. 4, 13, 1127a 13/b 32). Dem Aufrichtigen (ἀληθεύων, ἀληθευτικός) als dem Vertreter der tugendhaften Mitte steht der Heuchler in beiden verwerflichen Extremen gegenüber: als Aufschneider (ἀλαζών), der sich mehr beilegt, als wirklich da ist, u. als ‚hintergründig Bescheidener' (F. Dirlmeier; εἴρων), der leugnet oder herabsetzt, was wirklich da ist. Als Musterbeispiel des letzteren führt Aristoteles Sokrates an, dem die εἰρωνεία als spezielle Eigenschaft nachgesagt wurde. Wenn auch die H. schon in sich verwerflich ist, nennt Aristoteles als Kriterien für die nähere ethische Bewertung die Zwecke u. Ziele, die den Heuchler zu seinem Verhalten motivieren: allgemein Eitelkeit; beim Aufschneider Ansehen, Geltung, Profit; beim εἴρων im Gegenteil Scheu vor allem Aufgeblasenen u. Hochtrabenden, vor allem, was Ansehen u. Bedeutung verleiht. Der wirkliche Gegensatz zum Aufrichtigen ist jedoch der Aufschneider, da die εἴρωνες, wenn sie nicht allzu auffällig ihrer Untugend frönen, sich doch als angenehme Zeitgenossen erweisen. (Vgl. Aristot. eth. Eud. 3, 7, 1233b 38/1234a 3; magn. mor. 1, 32 [33], 1193a 28/38 mit dem jeweiligen Komm. von F. Dirlmeier: Aristoteles Werke 6[3] [1964] 388/91, bes. 390 zu S. 92, 1; 7 [1962] 354 zu S. 60, 9; 8 [1958] 309f; zur εἰρωνεία speziell noch Theophr. char. 1 mit Komm. von P. Steinmetz.) Diese von Aristoteles so milde beurteilte εἰρωνεία lebt später in der christl. Askese wieder auf als utilis et salubris simulatio, als Erweis der Tugend der *Demut (s. u. Sp. 1227/31). – Die ursprüngliche Bedeutung von ὑποκρίνεσθαι (antworten, erklären) u. wie ὑποκριτής zur Bezeichnung für den Schauspieler wurde, ist in der Forschung kontrovers (vgl. die Diskussion zwischen A. Lesky, Hypokrites: Studi in on. di U. E. Paoli [Firenze 1955] 469/76 u. G. F. Else, Ὑποκριτής: WienStud 72 [1959] 75/107) u. braucht hier nicht behandelt zu werden, da die Bedeutung ‚Heuchler' sich von der schon eingebürgerten Bedeutung ‚Schauspieler' ableitet (Zucchelli; Patzer; Wilckens 558/60; A. Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen[3] [1972] 54f), u. zwar durch Übertragung des Schauspielervergleichs auf das allgemein menschliche Verhalten.

b. Der Schauspielervergleich. 1. Ethisch positiv oder neutral. Die Anwendung des Schauspielervergleichs auf den Einzelmenschen ist Teil u. Konsequenz der Auffassung, das gesamte menschliche Leben sei wie ein überdimensionales Theater, das von der Gottheit oder vom Schicksal inszeniert ist u. in dem der Mensch als Schauspieler agiert (A. Kehl: o. Bd. 10, 739; Wilckens 560f mit Anm. 10 [Lit.]). Schon Plat. Phileb. 50b spricht von der ‚Tragödie u. Komödie des Lebens' (R. Aichroth, Schauspiel u. Schauspielervergleich bei Platon, Diss. Tübingen [1960]). Besonders gern verwenden die Stoiker diese Metapher u. verbinden mit ihr eine Weisung für die Lebensgestaltung, die man so zusammenfassen kann: Wie ein guter Schauspieler die ihm vom Dichter übertragene Rolle gut spielen muß, so der gute Mensch die ihm vom Schicksal übertragene Lebensrolle. Dabei ist es nicht wichtig, welche Rolle man spielt, ob König oder Bettler, Reicher oder Armer, sondern wie man sie spielt (Teles frg. 2 [5f Hense]; Epict. ench. 17; frg. 11 [464 Schenkl]). Ein guter Schauspieler muß im gleichen Drama auch mehrere Rollen spielen können (ein Leib, aber viele Seelen: Lucian. salt. 66) u. das Leben fordert zuweilen einen abrupten Rollentausch (ders. nav. 46; weitere Belege Wilckens 561_{15}). Insbesondere der Tod muß als vom Schicksal verordnetes Ende des Lebensdramas vom Weisen ohne Widerstreben akzeptiert werden (Epict. ench. 17; vgl. die letzten Worte des Kaisers Augustus: Suet. Aug. 99, 1). Auch das ethische Verhalten kann mit einer zugewiesenen Rolle verglichen werden (Cic. off. 1, 97. 114; Xen. mem. 2, 2, 9).

2. Ethisch negativ. Wird der Unterschied zwischen der Bühne als einer Scheinwelt u. der realen Lebenswirklichkeit sowie zwischen dem Schauspieler in u. außerhalb seiner Rolle hervorgehoben, liegt eine ethisch negative Bedeutung des Vergleichs nahe. Lucian. Icar. 29 werden die Philosophen als Menschen charakterisiert, die sich wie erhabene Schauspieler der Tragödie aufführen; nimmt man ihnen aber die Maske u. das golddurchwirkte Kostüm, erscheinen sie nur noch als lächerliche, billige Schmierenkomödianten

(vgl. ders. apol. 5; pisc. 31; gall. 26; Marc. Aurel. seips. 3, 7). Noch schärfer polemisiert Hippocr. vict. 24 (6, 496 Littré) gegen eine Erziehung zum ,legalen Unrechttun': ,Schauspieler (ὑποκριταί) u. Betrüger (ἐξαπάται) sagen denen, die es ja wissen, dieses u. denken dabei anderes; sie treten als diese ab u. erscheinen dann wieder als andere. Einzig der Mensch kann dieses sagen u. dabei etwas anderes tun, derselbe sein u. es doch nicht sein, mal diese Meinung haben, mal jene.' So kann ὑποκρίνεσθαι eine Weise des ψεύδεσθαι sein: ein falsches Sichverstellen u. Vortäuschen, zB. Demosth. or. 31, 8: ,Du gibst vor (ὑποκρίνῃ), die Mitgift gegeben zu haben, zeigst aber selbst, sie keineswegs gezahlt zu haben'; dem wird eine ethische Haltung gegenübergestellt, die von Anfang an beibehalten wird. (Weitere Belege Wilckens 561_{18}.) Epict. diss. 2, 9, 19f wird der getadelt, der die Öffentlichkeit betrügt (ἐξαπατᾷς), indem er vorgibt (ὑποκρίνῃ), ein Jude zu sein, während er ein Grieche ist. In solchen Zusammenhängen kann ὑπόκρισις die Bedeutung Vorwand, trügerischer Schein, ,Theater' erhalten, zB. Appian. Hann. 19, 83; Syr. 61, 319; Mith. 14, 48; PsLucian. am. 3; Marc. Aurel. seips. 1, 11; 2, 5, 17; 9, 2; Plot. enn. 3, 2 (47), 15, 46f; κατὰ ὑπόκρισιν die Bedeutung heuchlerisch: Polyb. 15, 17, 2; 35, 2, 13; ὑποκριτής der Heuchler: Achill. Tat. 8, 8, 14; 17, 3. Ὑποκρίνεσθαι u. ὑπόκρισις erscheinen als Laster: Marc. Aurel. seips. 1, 11; 2, 5. 17; 3, 7; 7, 69; 9, 2; Epict. diss. 1, 25, 1. Doch entscheidet an solchen Stellen jeweils der Zusammenhang über den ethisch negativen Sinn von ὑπόκρισις usw.

II. Lateinisch. Die im Griechischen für den Begriff H. so bedeutsam gewordenen ὑπόκρισις u. ὑποκριτής wurden zwar ins Lateinische übernommen, jedoch nur rein fachsprachlich im Zusammenhang mit dem Schauspieler u. in der Rhetorik. Erst im Anschluß an die LXX, also im jüd.-christl. Bereich, bürgerten sie sich ein als lat. termini technici für H./Heuchler (Rehm, Art. hypocrisis: ThesLL 6, 3, 3154f; ders., Art. hypocrites: ebd. 3155f). Die rein lat. Äquivalente sind von der Wortfamilie simulare genommen (während dissimulare weniger das Sichverstellen als das Sichverbergen, -verstecken bezeichnet) mit den Synonymen fallacia (Hofmann: ebd. 6, 1, 176f) u. ironia, das aber ebenso wie duplicitas (Doppelzüngigkeit; Lambertz: ebd. 5, 1, 2276f) in der Bedeutung H. wieder nur bei den christl. Autoren verwendet wird (C. Centlivres: ebd. 7, 2, 381f). Beziehen sich diese Wörter auf das Verhalten selbst, so bieten sich, um den Zweck oder die Wirkung mitzubezeichnen, deceptio, fraus, Täuschung, Betrug; dolus, List; mendacium, Lüge u.ä. an. – Sall. Catil. 5, 4 in der Beschreibung des Charakters des Catilina: quoius rei lubet simulator ac dissimulator, Heuchler u. Verheimlicher auf jedem Gebiet (vgl. den Komm. von K. Vretska zSt.). Nero hegte starkes Mißtrauen gegen Cornelius Sulla, weil er ihn für einen callidus et simulator hielt, einen verschlagenen Heuchler, der seine träge Wesensart nur vortäusche (Tac. ann. 13, 47; 14, 57: simulator segnitiae; s. die Komm. von E. Koestermann zu den St.), eine verständliche Vermutung, denn ,niemand war in der Lage zu entscheiden, ob segnitia u. inertia der eigenen natürlichen Veranlagung entsprachen oder durch die Umstände geboten waren' (E. Koestermann, Cornelius Tacitus. Annalen 1 [1963] 26), womit die Verstellung zur List wird, unter einem despotischen Tyrannen zu überleben. Tacitus läßt dies zB. ausdrücklich für seinen Schwiegervater Agricola gelten, der gnarus sub Nerone temporum, quibus inertia pro sapientia fuit (Agr. 6, 3; vgl. hist. 1, 19, 3). – Nach Cic. Lael. 92 ist die H. (simulatio) unmoralisch (vitiosa), weil sie verhindert, den wahren Sachverhalt zu erkennen. Simulatio u. dissimulatio sind übler Betrug; es gibt kaum eine Handlung, in die sie sich nicht einschleichen (Cic. off. 3, 64; vgl. ebd. 61). Der Zusammenhang von simulatio u. εἰρωνεία wird ebd. 1, 108 festgestellt: in omni oratione simulatorem, quem εἴρωνα Graeci nominarunt, Socratem accepimus. – Weitere Belege sind unnötig, da die Wortfamilie von simulatio im Sinne von H. seit dem 1. Jh. vC. (Cicero, Caesar) zum normalen lat. Sprachgebrauch gehört u. sich überall nachweisen läßt.

III. Israelitisch-jüdisch. a. Altes Testament. Das AT beschreibt H., Verstellung gegenüber Menschen u. vor Gott, in verschiedenen Wendungen: Als Widerspruch zwischen Innen u. Außen (Ps. 5, 10; 78, 36f; Prov. 26, 28; Jes. 32, 6), als gespaltenen Sinn oder zwiespältiges Herz (Ps. 12, 3f; vgl. Sir. 1, 28f; Jes. 29, 13), als Täuschung u. Lüge (Ps. 62, 5; Jes. 32, 5), vor denen zu Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit u. Echtheit ermahnt wird (Jer. 4, 2 u. ö.). Hinzu kommt die (vielfach Frauen zugeschriebene [vgl. Prov. 2, 16; 6, 24; 7, 21]) Schmeichelei u. Verführung (ebd. 28, 23; 29,

5; Jes. 30, 10). Schließlich wird auch H. mit ausgeschlossen, wenn es von Gott, gewöhnlich in Verbindung mit seiner Barmherzigkeit, heißt, er sei treu, ohne Trug u. dgl. (Dtn. 32, 4 u. ö.). Ein feststehendes Wort für H. kennt das AT nicht. Die häufiger verwandte Wurzel ḥnp bezeichnet zwar, auf Personen bezogen, ein ‚sozial schädliches Verhalten, das in Verstellung u. Täuschung befangen, sich u. anderen etwas vormacht‘, u. legt besonders in Verbindung mit ‚falscher Rede (Prov. 11, 9; Jes. 32, 6; 9, 16; Jer. 23, 15) ... die Umschreibung ‘falsch, entstellt, heuchlerisch, gemein, scheinheilig, heimlich treubrüchig’‘ nahe (K. Seybold, Art. ḥānep: ThWbAT 3 [1982] 42). Da dabei aber primär nicht auf das Moment subjektiver Verstellung oder Unehrlichkeit abgehoben, sondern ein objektiver Widerspruch gegen Frömmigkeit u. richtiges, gottgesetztes Verhalten konstatiert wird (so daß ḥnp Gottlosigkeit u. Sünde überhaupt ausdrücken kann; vgl. ebd. u. 43f), benutzt die LXX nur Job 34, 30 u. 36, 13 das der Theatersprache entstammende ὑποκριτής dafür. Die in den hexaplarischen Übersetzungen (vgl. Wilckens 563, 13/6) u. vor allem in der Vulgata häufigere Verwendung (Job 8, 13; 13, 16; 15, 34; 27, 8f) ist (ebenso wie die Gen. Rab. 48, 6 überlieferte Maxime Rabbi Jonatans [Beginn des 3. Jh.], ḥ^{a}nûpāh bedeute in der Bibel immer ‚Häresie‘) unzulässige Einengung des ursprünglich Gemeinten, die auf die talmudische Sprachentwicklung zurückgeht (vgl. J. Levy, Wb. über die Talmudim u. Midraschim 2 [1924] s. v. ḥānep usw. u. P. Joüon, ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ dans l’évangile et hébreu ḥânéf: RechScRel 20 [1930] 312/6). Besonders 1 QS 4, 10 (dazu Seybold aO. 48) zeigt aber, daß die mit ḥnp gemeinte Verkehrtheit auch für das bibl. Hebräisch deutlich als eine Art gelebter Lüge in allen Bereichen verstanden wird.

b. Rabbinisch. In einer Religion, die sich so konsequent an der Erfüllung eines von Gott stammenden Gesetzes (Tora) orientiert wie das frühe Judentum unter pharisäisch-rabbinischer Leitung, müssen die vom AT als H. gebrandmarkten Gegensätze zwischen Innen u. Außen sowie richtiger u. falscher Selbsteinschätzung vor Gott mit besonderer Schärfe aufbrechen. Deshalb nimmt sich die rabbin. Literatur des Themas ‚Lüge, Verstellung‘ sehr nachdrücklich an, wobei das bibl. ḥnp mehr u. mehr auf ‚heucheln, schmeicheln‘ eingeengt, zu einem festen Terminus dafür u. im Tanach entsprechend ausgelegt wird. Immer wieder wird verlangt, das Innere eines Menschen solle seinem Äußeren entsprechen (vgl. zB. bJoma 72b); G. F. Moore vermutet hinter der Formel twkw kbrw eine auch außerhalb der Schulsprache geläufige sprichwörtliche Wendung (Judaism in the first centuries of the Christian era, the age of Tannaim [Cambridge, Mass. 1927] 2, 191). Einem Schüler, dem dieser Charakterzug fehlt, solle der Zutritt zum Lehrhaus verwehrt werden (bBerakot 28a), denn er sei überhaupt kein talmid chakam (Rab.: bJoma 72b), ‚ganz abscheulich ..., einer, der Frevel wie Wasser trinkt‘ (ebd. mit Zitat Job 15, 16). Jeder, in dem H. ist, bringt Zorn in die Welt, sein Gebet wird nicht erhört, u. er geht in die Hölle (bSoṭah 41b/2a; weitere Zeugnisse Strack/Billerbeck 1, 922f. 388f). – Auch Schmeichelei wird verabscheut. So hätten sich die Israeliten sogar der Vernichtung schuldig gemacht, als sie iJ. 41 nC. dem Idumäer Agrippa schmeichelten, er sei Israelit u. legitimer König (vgl. Moore aO. 190 mit Anm. 2f). Die Schule Schammais wollte selbst von heuchlerischen, schmeichlerischen Konventionen nichts wissen, zB. daß eine Braut, die lahm oder blind war, während des Hochzeitstanzes zu ihren Ehren in den gebräuchlichen Wendungen als schön, liebreich u. dgl. gepriesen wird (bKetubbot 17a). Im übrigen jedoch hatte man gegen Komplimente, geheuchelte Freundlichkeiten u. dgl., die sich im allgemein gebräuchlichen Rahmen bewegten, anscheinend nichts einzuwenden. – Nach dem allgemeinen Prinzip, daß auch nur wahrscheinliche Lebensgefahr alle Verpflichtungen, außer sich von Götzendienst, Inzest u. Mord freizuhalten, verdrängt (vgl. bSanhedrin 74a), konnte H. auch in religionsgesetzlichen Fragen, zB. Sabbatgebote oder Speisevorschriften zu verleugnen oder mächtigen Frevlern zu schmeicheln, erlaubt sein; zwei Rabbinen des 3. Jh. vertraten dies ausdrücklich (bSoṭah 41b). Allerdings konnte dabei zB. Götzendienst unterschiedlich weit gefaßt u. von dem in Fragen von Trug u. H. besonders strengen Rabbi Eleazar ben Pedat schon ein Wortbrüchiger einem Götzendiener gleichgestellt werden (bSanhedrin 92a), oder es konnte auf die Gefahr hingewiesen werden, daß andere an Gott irre werden u. seinen Namen entheiligen könnten (vgl. bJoma 86b). Die außerhalb des Judentums besonders anstößigen sog. Rechtskniffe, zB. sich durch Errichtung symboli-

scher Wohnungen am Vortag die am Sabbat auf 2000 Ellen stark eingeschränkte Bewegungsfreiheit nahezu beliebig zu erweitern (zu den verschiedenen Maßnahmen, am Sabbat u. an Festen verbotene Dinge dennoch zu ermöglichen, s. den Mischnatraktat ʿErubin), sind generell kein scheinheiliges Umgehen mißliebiger Vorschriften, sondern umgekehrt Ausdruck höchster Ehrfurcht vor dem Gesetz, dessen einzelne Bestimmungen in der Schöpfung verankert sind u. deswegen nicht einfach mißachtet oder durch die Intention allein außer Kraft gesetzt werden konnten. – Wie die harten Worte über die ‚Gelehrtenschüler' (s. o. Sp. 1212) andeuten, hielten Pharisäer u. Rabbinen auch ihren Kollegen den Spiegel vor. Für Rabbi Natan (160) gab es zehn Teile H. in der Welt, davon allein neun in Jerusalem (Midr. Ester 1, 3; Näheres Strack/Billerbeck 1, 921f). Wer Jahwes Werk (d. h. Tora-Studium) mit Trug (aus dem Zusammenhang ergibt sich ‚heuchlerisch') treibt, wird verflucht (vgl. ebd. 923 u. 4, 1, 336f über den närrischen Frommen u. schlauen Gottlosen). Bei allen bSoṭah 21b abgelehnten sieben Typen von Pharisäern spielt Vermessenheit, die sich selbst u. anderen etwas vormacht, also H., eine Rolle. Ähnlich in der stark abweichenden Parallelversion jBerakot 9, 14b, 40 (weitere Parallelen Strack/Billerbeck 4, 1, 339; Erläuterungen Moore aO. 2, 193f) u. den vier Menschenklassen, die nach bSoṭah 42a Gott nicht schauen können: Spötter, Heuchler, Lügner u. Verleumder (Strack/Billerbeck 1, 922f). Im Gegensatz zu Mt. 23, 13/35 sollen damit aber nur Auswüchse, nicht das Pharisäer- u. Rabbinentum insgesamt als Selbstbetrug u. Scheinheiligkeit gegeißelt werden.

c. Hellenistisch-jüdisches Schrifttum. 1. Septuaginta. In den späten griech. Büchern des AT wird das heuchlerische Verhalten durchweg mit ὑποκρίνεσθαι bezeichnet. Es wird davor gewarnt (Sir. 1, 29). Wer das Gesetz nicht aufrichtig sucht, kommt dadurch zu Fall (ebd. 35, 15), wird wie ein Schiff im Orkan (ebd. 36, 2). Apollonios, ein Heerführer des heidn. Eroberers Antiochos Epiphanes, spielte zunächst den Friedfertigen, ließ aber dann am Sabbat unter den Bewohnern Jerusalems ein Blutbad anrichten (2 Macc. 5, 25f). Eleasar, dem Greis, wird empfohlen, sich zu stellen, als ob er von dem durch den König vorgeschriebenen Opferfleisch esse, um so sein Leben zu retten. Er aber lehnt diese H. ab mit dem Hinweis, er würde dadurch die jungen Leute glauben machen, er sei zum Heidentum abgefallen, u. schließlich auch sich selbst in seinem Alter Schande bereiten (ebd. 6, 21/8; 4 Macc. 6, 14/23). Es werden aber auch die anderen griech. Wörter verwendet: εἰρωνεία 2 Macc. 13, 3 von H. als politischem Kalkül; προσποιεῖσθαι 1 Sam. 21, 14 von David, der sich närrisch stellt.

2. Philon. Philon wendet den Schauspielervergleich auf jene an, die im Dienste Gottes ihre Lebensrolle nur solange spielen, als sie wie auf einer Bühne vom versammelten Publikum gesehen werden, sich aber nach Ablegen ihres Kostüms der Gottesfurcht als pure Heuchler erweisen, die das fälschlich dargestellt haben, was sie nicht fühlten (quod deus s. imm. 102f). So wird auch bei Philon am häufigsten ὑπόκρισις für H. verwendet. Besonders Herrscher u. Staatsmann sollen sich von H. frei halten, denn sie ist ein sklavisches Verhalten (quod omn. prob. lib. 99; spec. leg. 4, 183) u. soll ihnen verhaßt u. schlimmer sein als der Tod (Jos. 67f). Grausame Herrscher verbergen oft ihre innere Wut heuchlerisch unter ruhiger Sprechweise (quod omn. prob. lib. 90); *Caligula suchte seine Bestialität mit H. zu tarnen (leg. ad Gai. 22). Vor allen anderen zeichnen sich die Alexandriner durch H. aus (ebd. 162). Die rein äußere Askese ohne innere ethische Entsprechung wird wegen der sich darin offenbarenden H. gehaßt (fug. et inv. 34). Man kann Wohlwollen heucheln (conf. ling. 48). Im Grunde aber ist die Unterscheidung zwischen Aufrichtigkeit u. H. schwierig, denn oft wird das Sein vom Schein überstrahlt (fug. et inv. 156). – Gelegentlich verwendet Philon auch εἰρωνεῖσθαι. Laban hat sein Leben an H. (ὑπόκρισις) u. falsche Vorstellungen gehängt; wir wurden dazu erzogen, die H. (εἰρωνεία) unversöhnlich zu hassen (quis rer. div. her. 43). Die H. macht die Seele wie zu einem unechten Geldstück (cher. 17). H. u. Betrügerei muß man wie verderbliche Zweige, die am Baum der Liebe angewachsen sind, abhauen (plant. 106). Seltener erscheinen προσποίησις u. Derivate. Die Frevler sollten ihre Untaten, wenn schon nicht mit echter, dann wenigstens mit geheuchelter Scham (προσποίητον αἰδῶ) verdecken (conf. ling. 116). Die Schrift sagt (Gen. 4, 15) in Widerlegung der geheuchelten Einfalt (προσποιήτῳ εὐηθείᾳ) Kains: Du denkst nicht so, wie du sprichst (quod det. pot. insid. 166). – Auch bei Philon findet sich der Ge-

danke der legitimen H.: Verstellung (προσποίησις) u. H. (ὑπόκρισις) sind in sich tadelnswert, gegenüber dem Feind gebraucht aber lobenswert (somn. 2, 40). Schließlich kann die H. auch als Selbsttherapie gegen Leidenschaften, etwa *Haß u. Liebe, dienen (migr. Abr. 211).

3. Josephus. Josephus nennt die H. als Charakterzug seines Gegners Johannes v. Gischala, der Humanität heuchelte, aber vor keinem Mord zurückschreckte, wenn es um Profit ging (b. Iud. 2, 586f). Salome suchte sich durch heuchlerisches Verhalten von der Anschuldigung zu retten, eine Verschwörung gegen *Herodes angezettelt zu haben (ant. Iud. 16, 216). In politischem u. militärischem Zusammenhang ist H. auch für Josephus selbstverständlich (b. Iud. 1, 628; 4, 60; 5, 112).

B. Christlich. I. NT u. Apostolische Väter. a. In der Polemik. Das Urchristentum hat die pauschal-negative Wertung der H. aus seiner jüd. Heimat übernommen u. wurde darin bestärkt durch die Stellungnahme Jesu selbst, der neben der Hybris (*Hochmut), die mit der H. eng verbunden ist, kein anderes Verhalten ähnlich scharf anprangerte. Vom NT an werden die Wörter der Familie ὑποκρίνεσθαι für diese Bedeutung technisch u. sogar ins Lateinische übernommen, das daneben gelegentlich auch Wörter der Familie simulare verwendet (zB. Gal. 2, 13; 1 Petr. 2, 1 Vulg.), selten versutia (Verschlagenheit, zB. Mc. 12, 15 Vulg.). Heuchler in den Augen Jesu sind jene, die nach außen Frömmigkeit, Gesetzestreue, Gerechtigkeit zeigen, während ihre innere Haltung dem nicht entspricht: Sie sind wie geweißte Gräber, von außen schön anzusehen, innen aber voll Totengebein u. Schmutz; sie geben sich im Äußeren als Gerechte, im Innern aber sind sie voll H. u. halten sich nicht an das Gesetz (Mt. 23, 27f). Sie stellen ihre Frömmigkeit u. Güte zur Schau (ebd. 6, 1/6. 16f; 23, 5/7), sie blicken in ihrer Selbstgefälligkeit voll Verachtung auf die ihrer Meinung nach Sündhaften (das Gleichnis vom Pharisäer u. Zöllner Lc. 18, 9/14; vgl. Mt. 7, 1/5). In den Evangelien richtet sich der Vorwurf der H. vor allem gegen die Pharisäer u. Schriftgelehrten (zB. Mt. 23), was aber in judenchristlichen Kreisen abgeschwächt wird: Jesus sagt dies ad quosdam Pharisaeorum et Scribarum, ... non ad omnes (PsClem. Rom. recogn. 66, 11, 2; hom. 11, 29, 1; H. J. Schoeps, Theologie u. Geschichte des Urchristentums [1949] 145_2), was gewissen Richtungen unter den Pharisäern zur Zeit Jesu zu entsprechen scheint (vgl. A. Finkel, The Pharisees and the Teacher of Nazareth [Leiden/Köln 1964] 134/43; zum innerjüd. Vorwurf der H. gegenüber bestimmten Gruppen der Pharisäer s. o. Sp. 1213). Gewarnt wird auch vor heuchlerischen falschen Propheten, die reißende Wölfe sind, aber als Schafe verkleidet kommen (Mt. 7, 15). Selten werden die Juden pauschal als Heuchler bezeichnet (Did. 8, 1, dazu K. Wengst, Didache [Apostellehre], Barnabasbrief, 2. Klemensbrief, Schrift an Diognet [1984] 29_{109}). Schließlich wird auch innergemeindlich die H. aufgedeckt u. gebrandmarkt. So wirft Paulus dem Petrus heuchlerisches Verhalten vor, als dieser aus Angst vor Judenchristen die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufhob, die er vorher gepflegt hatte (Gal. 2, 12f; s. u. Sp. 1229/31). Vor allem aber werden im Anschluß an das Wort von den falschen Propheten (Mt. 7, 15; vgl. 1 Tim. 4, 2) Irrlehrer u. Häretiker Heuchler genannt. Sie reden zwar vom Frieden in der Gemeinde, schaffen in Wirklichkeit jedoch Unruhe u. Zwietracht, so daß auf sie die Schriftworte von der Diskrepanz zwischen Mund u. Herz, d. h. Wort u. Gesinnung, zutreffen: Jes. 29,13; Ps. 62 (61), 5; 78 (77), 36f (1 Clem. 15, 1/4). Sie verkünden zwar als Wanderprediger Christus, tun aber Dinge, die Gottes unwürdig sind (Ign. Eph. 7, 1; vgl. Polyc. Smyrn. 2 Phil. 6, 3). Ihr Motiv ist Gewinnsucht, darum passen sie ihre Lehre den Wünschen sündiger Menschen an (Herm. sim. 19, 2f). Sie halten die Sünder davon ab, Buße zu tun (ebd. 18, 6, 5). Es gibt Christen, die aus H. gläubig geworden sind (vis. 3, 6, 1), u. solche, die nur Buße heucheln (sim. 8, 6, 2). – Prototypen heuchlerischen Verhaltens sind Judas, der Jesus mit einem Freundeskuß verrät (Mc. 14, 44f par.), u. Simon Magus, der gläubig wird, um Zuwachs an magischer Kraft zu erhalten (Act. 8, 9/24).

b. In der Paränese. Bei diesem Tatbestand ist es verständlich, daß die Mahnung, das Leben der Christen solle ungeheuchelt sein, wie auch die Warnung vor der H. in der urchristl. Paränese ihren festen Platz haben. Dabei kann die H. charakterisiert sein durch Abweichen von der rechten christl. Lehre wie auch durch ein ethisches Verhalten, das des Christen unwürdig ist. Ungeheuchelt (ἀνυπόκριτος, sine simulatione, non fictus; ἐν ἁπλότητι, simplex) sollen sein die Liebe (Rom. 12, 9;

2 Cor. 6, 6; 1 Petr. 1, 22), der Glaube (1 Tim. 1, 5; 2 Tim. 1, 5), die ‚Weisheit von oben' (Jac. 3, 17), der Gehorsam gegen den Bischof (Ign. Magn. 3, 2), der Gehorsam des Sklaven gegenüber seinem Herrn (Eph. 6, 5; Col. 3, 22), die Gastfreundschaft (Herm. sim. 9, 27, 2); das apokryphe Jesuswort, sein Reich werde kommen, ‚wenn die Zwei eins sein werden u. das Äußere wie das Innere' (Ev. Aegypt. [1[5], 177 Hennecke/Schneem.]), deutet 2 Clem. 12, 3: ‚'Die Zwei' aber sind 'eins', wenn wir einander die Wahrheit sagen u. wenn in zwei Körpern ohne H. eine Seele ist'. – Schon Jesus warnte vor dem heuchlerischen Verhalten der Schriftgelehrten u. Pharisäer, die reden u. vorschreiben, es aber nicht tun (Mt. 23, 3). Die H. erscheint in Lasterkatalogen (1 Petr. 2, 1; Did. 2, 6; 5, 1; Ep. Barn. 20, 1; Herm. mand. 8, 3); die Christen sollen sie hassen (Did. 4, 12; Ep. Barn. 19, 2), sie ablegen (1 Petr. 2, 1; Ep. Barn. 21, 4), sich von den Heuchlern distanzieren (Did. 8, 1f). Als zusätzliche Motivation dient der Hinweis auf die Sanktionen, die die H. nach sich zieht: Die Scheinheiligen, die ihre Frömmigkeit u. Untadeligkeit schon hier auf Erden von den Menschen honoriert haben wollen, gehen des Lohnes bei Gott verlustig (Mt. 6, 1/18), erlangen keine Rechtfertigung (Lc. 18, 14); die Heuchler werden aus der Kirche Gottes ausgestoßen (Herm. sim. 9, 18, 3), sind verworfen, wenn sie keine Buße tun (ebd. vis. 3, 6, 1); u. Jesus hat gesagt: ‚Wenn ihr mit mir an meiner Brust vereint seid u. meine Gebote nicht ausführt, werde ich euch verstoßen' (2 Clem. 4, 5). Und doch wird es Christen geben, die sich vom Glauben abwenden, um Lehrern anzuhängen, die Lügen verkünden, aber unter dem Deckmantel der Wahrheit (ἐν ὑποκρίσει, 1 Tim. 4, 1f).

II. Bis zum Ausgang der Spätantike. Die starke Hervorhebung der H. u. ihrer Verwerflichkeit durch Jesus, im NT u. bei den Apostolischen Vätern blieb bestimmend für ihre Beurteilung in der Folgezeit. Der griech. Sprachgebrauch bleibt der gleiche wie in der LXX u. bei Philon. Welche Möglichkeiten des Ausdrucks es aber sonst noch gibt, zeigt zB. Basil. Seleuc. or. 18, 2 (PG 85, 233 B/D), wo das heuchlerische Verhalten des Herodes beim Tode Johannes d. T. beschrieben wird: Er simuliert (σχηματίζεται) Trauer; innerlich froh, äußerlich betrübt; er fingiert (εἰρωνεύεται) die Furcht vor einem Meineid; in der Seele erfreut, aber mit Niedergeschlagenheit im Gesicht kleidet (ἐνδύσας) er seine Inhumanität in Humanität.

a. Begriffsbestimmung. Immer wieder wird der falsche Anschein, der böswillig beabsichtigte, trügerische Widerspruch zwischen Sein u. Schein, Behauptung u. Wahrheit als das Wesen der H. herausgestellt. Die H. simuliert die Wahrheit (Clem. Alex. protr. 108, 1; strom. 3, 35, 1; Orig. in Joh. comm. 2, 6, 48; Primas. in Apc. 13, 11f [CCL 92, 197, 118f]) u. die Tugend (Method. Ol. conv. 10, 5 [GCS Method. 126, 30/127, 2]; Olymp. Alex. in Job 3, 4f [PTS 24, 39, 5]), die Gerechtigkeit (ebd. 9, 24 [97, 4]), die Frömmigkeit (ebd. 36, 13 [309, 6]), die Heiligkeit (Greg. M. moral. 7, 28, 36 [CCL 143, 360, 97/9]), die Liebe (Thalass. Abb. cent. 1, 3 [PG 91, 1428 A]), die Kenntnis (γνῶσις; Max. Conf. cap. cent. 4, 68 [PG 90, 1336 A]), das Gute (Orig. c. Cels. 6, 45 [GCS Orig. 2, 116, 24f]; Olymp. Alex. in Job 3, 5f [39, 13]), das Licht (ebd. 41, 10 [374, 9/13]), die Wahrheit (Method. Ol. res. 1, 29, 3 [GCS Method. 259, 19f]). H. simuliert Freundschaft u. Gerechtigkeit; Haß verbirgt sich unter dem Deckmantel der Freundschaft, Feindschaft unter Wohlwollen, Neid unter Liebe, Irrtum unter Wahrheit; der Lebenswandel ist nur scheinbar tugendhaft, nicht wirklich; wer die H. pflegt, ist durch seine moralische Falschheit Nachahmer der Schlange (des Teufels) (Max. Conf. cap. cent. 3, 67 [PG 90, 1289 BC]; noch detaillierter u. ausführlicher ‚Chrys. Lat.' coll. Escur. hom. 18 [PL Suppl. 4, 708]). Origenes stellt fest, daß es solche in der Kirche gibt, die nicht nur Tugenden heucheln, sondern auch das Martyrium, solche, die das Amt des Bischofs, Presbyters oder Diakons heuchlerisch versehen oder die Annahme der kirchlichen Lehre heucheln (in Mt. comm. ser. 24 [GCS Orig. 11, 2, 40, 15/22]). Ein Heuchler ist, qui aliud est et aliud simulat, id est aliud opere agit et aliud voce praetendit (Hieron. in Mt. 22, 18 [CCL 77, 203]; ebd. 7, 15 [43]); wessen Mund anderes spricht, als was er im Sinn hat (Olymp. Alex. in Job 36, 16 [310, 7f]); der das Gute nicht gut tut u. das Rechte nur aus Ruhmsucht (Greg. M. moral. 8, 51, 87); der eine Maske anlegt, des Schafes, obwohl er Wolf ist, als Engel des Lichtes, obwohl Finsternis (Olymp. Alex. in Job 41, 5 [371, 5/7]); so gibt auch der Teufel vor, Sonne zu sein, der doch Finsternis ist (Orig. in Mt. comm. ser. 49 [GCS Orig. 11, 2, 103, 12f]). Der Heuchler strebt nicht danach, gerecht zu

sein, sondern nur zu scheinen. Sein Bestreben ist, zu verheimlichen, was er ist, u. sich den Menschen darzustellen als das, was er nicht ist. So legt er sich in ihren Augen den Mantel der Rechtschaffenheit u. Ehrbarkeit zu. Ganz anders die echten Heiligen in ihrer Demut u. Bescheidenheit (Greg. M. moral. 18, 7, 13f), u. das Gegenstück zur H. sind purum ieiunium, simplex misericordia, sincera devotio (PsMax. Taur. hom. 36 [PL 57, 304B]). Am Ende der Antike faßt Isidor v. Sevilla in einer kleinen Abhandlung thesenartig die Lehre von der H. zusammen (sent. 3, 24 [PL 83, 699f]).

b. Die negative Wertung des Schauspielervergleichs. Der von der antiken philosophischen Tradition in einem positiven Sinn auf das menschliche Leben angewandte Schauspielervergleich wurde im christl. Bereich fast nur noch negativ ausgewertet, da man in ihm vor allem das ‚So-tun-als-ob' u. ‚So-sein-als-ob' angedeutet fand, d. h. den Anschein, nicht die Wirklichkeit. So kann die H. (ὑπόκρισις) einfach definiert werden als simulatio boni (Orig. in Mt. comm. ser. 24 [GCS Orig. 11, 2, 39, 19]) u. der Heuchler: qui dum intus malus sit, bonum se palam ostendit (Isid. orig. 10, 118; vgl. Orig. in Mt. frg. 454 [GCS Orig. 12, 188]). Isidor schildert orig. 10, 119 detailliert, welche Mittel der Schauspieler anwendet, um das Publikum zu täuschen, so lange er auf der Bühne agiert. Orig. orat. 20, 2 (GCS Orig. 2, 344) wird ausgeführt: Wie die Schauspieler im Theater nicht das sind, wofür sie sich ausgeben, u. auch nicht das, was man entsprechend der Maske in ihnen sieht, so sind auch alle, die sich den Anschein des sittlich Guten geben, nicht gerecht, sondern nur Darsteller (ὑποκριταί) der Gerechtigkeit, u. spielen in ihrem eigenen Theater, ‚den Synagogen u. den Straßenecken' (Mt. 6, 5). Wer dagegen kein Hypokrites ist, sondern alles, was ihm fremd ist, abgelegt hat u. sich bereitet, in dem Theater zu gefallen, das bei weitem erhabener ist als jenes, der geht ‚in seine Kammer' (Mt. 6, 6). Ähnlich Joh. Chrys. in Mt. hom. 20, 1 (PG 57, 287[D]): Der Schauspieler erscheint als Star nur so lange, wie er auf der Bühne steht, u. auch dann nicht einmal bei allen Zuschauern; denn die meisten wissen ja, wer welche Rolle spielt. Ist dann das Theater zu Ende, enthüllt er sich vollends vor aller Augen. Ambr. Hel. 10, 35 (CSEL 32, 2, 432) wird die Bezeichnung Heuchler (ὑποκριτής) für jene, die sich beim Fasten traurig stellen (Mt. 6, 16), damit begründet, daß sie eine fremde Maske annehmen, wie die Schauspieler auf der Bühne je nach ihrer Rolle Gemütsbewegungen zum Ausdruck bringen: Zorn oder Trauer oder Freude. Basilius mahnt zSt., im Äußeren sich nicht anders zu geben als man im Herzen empfindet. ‚Zeige dich so, wie du bist!' (hom. 1, 2 [PG 31, 165B]). Clem. Alex. paed. 3, 68, 1: Man soll in seinem Verhalten nicht die Schauspieler der Komödie oder die Tänzer nachahmen. Cyrill. Alex. ador. 7 (PG 68, 524D) charakterisiert den Heuchler als den Scheinheiligen, der sich vor den Augen der Menschen moralisch untadelig gibt, ohne es in Wirklichkeit zu sein. – Selten findet sich der stoische Topos von der Rolle des Menschen im Theater des Lebens (o. Sp. 1208) positiv gebraucht, zB. Clem. Alex. strom. 7, 65, 6: So spielt der (wahre, d. h. christliche) Gnostiker ‚in dem Schauspiel des Lebens' untadelig die Rolle, die zu spielen Gott ihm überträgt. Clemens wendet den Vergleich sogar auf den Logos an: Das himmlische Wort, der wahre Kämpfer im Wettstreit, erhält im Theater der ganzen Welt den Siegeskranz (protr. 2, 2f). Der göttliche Logos nahm die Maske eines Menschen an u. kleidete sich in Fleisch, um das Drama der Erlösung der Menschheit aufzuführen (ebd. 110, 2).

c. Der Vorwurf der Heuchelei in der Polemik. Vom NT ausgehend gehört der Vorwurf der H. während der ganzen Spätantike zum Repertoire der christl. Polemik nach innen u. nach außen:

1. Pharisäer u. Juden allgemein. Clem. Alex. protr. 4, 3 u. Orig. in Joh. comm. 6, 29, 151 sehen unter der ‚Schlangenbrut', womit Johannes d. T. die Pharisäer u. Schriftgelehrten anredet, die zur Taufe kommen (Mt. 3, 7), die heuchlerische Absicht gebrandmarkt, die sie dazu bewegt: nicht Glaube, sondern Angst vor dem Volk. Der Heiland selbst hat sie als Heuchler überführt (Orig. in Mt. comm. 11, 9 [GCS Orig. 10, 49, 18]). In Wirklichkeit gottlos, heucheln sie Frömmigkeit (Cyrill. Alex. in Mt. frg. 153 [TU 61, 202 Reuss]). – Der Vorwurf der H. wird auch auf die Juden allgemein ausgedehnt, zB. Ambrosiast. quaest. test. 61, 1 (CSEL 50, 109, 9f): salvator hypocrisin Iudaeorum multis vult exemplis arguere; Epiphan. in evang. 38 (PL Suppl. 3, 898). Diese pauschale Verurteilung der Juden hat sich erhalten in der großen Katechese für die Taufbewerber, die über Jhh. hin in der byz.

Liturgie jeweils am Karfreitag vom Patriarchen in Kpel verlesen wurde. Darin werden Heuchler u. Zweifler unter den Taufkandidaten ausgeschlossen mit den Worten: ‚Niemand sei hier anwesend heuchlerisch wie ein Jude (Μηδεὶς ἔστω ἐνταῦθα τῇ ὑποκρίσει ἰουδαῖος); niemand hege Zweifel über das Mysterium' (M. Arranz, Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain [5]: OrChrPer 50 [1984] 378. 384). Interessant ist, daß bei J. Goar, Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum (Paris 1647) 341 das ἰουδαῖος des Cod. Barb. gr. 336 aus dem 8. Jh., den Goar zugrunde legte, ersetzt ist durch σπουδαῖος, so daß der Sinn geändert ist in: ‚Niemand sei hier anwesend, der den Eifrigen (oder Rechtschaffenen) nur spielt' (so auch in der 2. Auflage Venedig 1730, 279).

2. Häretiker. Die Häretiker (*Häresie) werden als Heuchler bezeichnet, weil sie heuchlerisch (ἐν ὑποκρίσει) den Namen des Herrn tragen (Polyc. Smyrn. 2 Phil. 6, 3), ihn als Wanderprediger mit arger List (δόλῳ πονηρῷ) verkünden (Ign. Eph. 7, 1), das Wort Gottes mit verschlagener List (astutia, dolus) verfälschen (Aug. spir. et litt. 18, 31 zu 2 Cor. 4, 2), vorgeben, rechtgläubig zu denken, es aber nicht tun (Cyrill. Alex. in Mt. frg. 277, 12f [248 Reuss]), Gott ganz unverhohlen durch heuchlerisches Verhalten lästern, die hl. Schriften nicht annehmen oder sie übel annehmen mit H. u. Lästerung (Didasc. apost. 46, 30/5 [76f Tidner]), die das ‚Herr Jesus', das man nur im Hl. Geist sagen kann (1 Cor. 12, 3), im Munde führen, Jesus selbst aber nicht haben, da sie ihn nicht in der rechten Weise bekennen (Orig. orat. 22, 3 [GCS Orig. 2, 347, 24/6]; in Jer. hom. 10, 5 [ebd. 3, 75, 24f]). Wie die Pseudopropheten sich durch Mißbrauch des ‚So spricht der Herr' heuchlerisch den Anschein geben, echte Propheten zu sein (Orig. in Jer. frg. 19 [ebd. 207, 9f]), so verwendet Arius heuchlerisch die Worte der hl. Schrift (Athan. ep. de mort. Ar. 2, 1 [2, 1, 179, 5 Opitz]). Hippolyt charakterisiert seinen Gegner in Rom Callixtus als heuchlerischen Häretiker (ref. 9, 11, 3; 12, 14 [PTS 25, 350, 22f; 353, 67f]; S. G. Hall, Art. Callixtus I: TRE 7 [1981] 559/63). Mt. 7, 15 ist von den Häretikern zu verstehen, die sich nach außen hin durch Enthaltsamkeit, Keuschheit u. Fasten wie mit einem Mantel der Frömmigkeit umgeben, innerlich aber einen vergifteten Geist haben u. die einfachen Brüder täuschen u. betrügen (Hieron. in Mt. 7, 15 [CCL 77, 43]). – Hieronymus wehrt sich dagegen, daß man ihm den Vorwurf der H. macht, weil er zu den häretischen Auffassungen des Rufinus geschwiegen, dessen Lob angenommen u. sich so als sein Gesinnungsgenosse erwiesen habe (adv. Rufin. 3, 35 [CCL 79, 104f]), dabei ist Rufinus selbst der Heuchler, qui et catholicum et veracem te esse iactas (ebd. 3, 8 [81, 13]), et tibi quasi religiosus et sanctulus personam (Maske) humilitatis imponis (ebd. 3, 7 [80, 17f]). Den Pelagius vergleicht Hieronymus unter dem Vorwurf der heuchlerischen superbia, die er in einem Gebet gezeigt habe, mit dem Pharisäer im Tempel (Lc. 18, 11f; c. Pelag. 3, 14/6 [PL 23, 611/4]). Weitere Beispiele bis zum Ausgang der Antike: Tert. adv. Marc. 1, 14, 5; PsAthan. ep. ad Lucif. (CSEL 14, 325, 19); Leo M. ep. 109 (AConcOec 4, 2, 137, 13); Rustic.: ebd. 1, 4, 150, 21f. 213, 14; Primas. in Apc. 13, 11f (CCL 92, 197, 116/198, 129).

3. Ungläubige. Häretiker, Ungläubige, Heuchler können in einem Atemzug genannt werden (Novatian. trin. 29, 169). Ja, die Häretiker können zurecht Ungläubige genannt werden (Greg. M. moral. 18, 13, 20). Die Bischöfe u. Lehrer in der Kirche, die nicht ihrem Amt entsprechend leben, werden unter die Heuchler u. Ungläubigen gerechnet, u. dann nützt es ihnen gar nicht, daß der Herr sie ‚über seine Familie gesetzt hat' (Mt. 24, 45/51; Orig. in Mt. comm. ser. 61 [GCS Orig. 11, 2, 140, 6/8]).

4. Der Antichrist. (E. Lohmeyer, Art. Antichrist: o. Bd. 1, 450/7; J. Ernst, Art. ἀντίχριστος: ExegWbNT 1 [1980] 265/7; O. Böcher, Art. Antichrist II. NT: TRE 3 [1978] 21/4; G. A. Benrath, Art. Antichrist III. Alte Kirche u. MA: ebd. 24/8; W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1029/37.) Der Antichrist, ein Kollektivname für die verschiedensten christusfeindlichen Persönlichkeiten (‚falsche' Gesalbte, Propheten, Apostel, Lehrer usw.) oder Bewegungen (Häresien), ist seinem ganzen Wesen nach ein Pseudo, gleichsam menschgewordene H. Er gibt sich für Gott aus, wirkt in der Kraft Satans mit Macht täuschende Zeichen u. Wunder (2 Thess. 2, 3/12), vor allem aber gibt er sich als Christus selbst aus u. sucht die Christusgläubigen zum Abfall zu bewegen (Mt. 24, 4f par.). Wie sehr der Antichrist sich äußerlich Christus in allem angleicht, wird detailliert dargestellt Hippol. antichr. 6 (GCS Hippol. 1, 2, 8, 1/14; zitiert Lohmeyer aO. 456). Nach

Cyrill. Hieros. catech. 15, 12 gibt er sich zuerst als gelehrten u. klugen Mann aus, heuchelt Mäßigung u. Güte, täuscht die Juden, indem er sich durch mittels Magie bewirkte Wunder u. Zeichen als der erwartete Messias erweist; dann jedoch zeigt er sein wahres Wesen in aller möglichen Unmenschlichkeit u. Gesetzlosigkeit, wie es vorher noch bei niemandem zu finden war, voll von Mordgier, Grausamkeit, Erbarmungslosigkeit, Arglist gegen alle, vor allem aber gegen die Christen.

5. Scheinchristen. Neben den Heiden, Juden u. Häretikern, die ‚draußen' sind (Aug. catech. rud. 7, 11, 2 [CCL 46, 131, 10/2]), gibt es auch innerhalb der christl. Gemeinde solche, die dem äußeren Anschein nach christlich leben, in Wirklichkeit aber die christl. Lehre leugnen. Ihre H. besteht darin, daß sie behaupten, Gott zu kennen, ihn aber in ihrem Tun leugnen (Apollinar. Laod. in Joh. frg. 14 [TU 89, 9 Reuss]). Athenagoras weist darauf hin, daß man einen Christen nur für ein Verbrechen, nicht aber schon für seinen Namen bestrafen dürfe, ‚denn kein Christ ist ein Übeltäter, es sei denn, er gibt sich nur zum Schein als Christ aus' (leg. 2, 4). Verständlich, daß das Problem der Scheinchristen zu einer Zeit u. an einem Ort besonders in Erscheinung tritt, wo es vorteilhafter ist, Christ zu sein. So bemerkt Eus. vit. Const. 4, 54, daß Constantin sich von solchen täuschen ließ, die sich aus Berechnung in die Kirche eingeschlichen hatten u. ihm Wohlgesinntheit heuchelten. Auffallend häufig ist in der gnostischen Schrift Pistis Sophia die Rede von der ungeheuchelten Sehnsucht nach Gott als Voraussetzung für die Sündenvergebung: ‚Wenn es ein Bruder ist, der nicht heuchelt, sondern sich in Wahrheit nach Gott sehnt, und wenn ihr ihm vielmals die Mysterien des Anfangs gegeben habt u. dieser wegen des Zwanges der Elemente der Heimarmene nicht das der Mysterien des Lichtreiches Würdige getan hat, so vergebt ihm, laßt ihn hindurchgehen u. gebt ihm das erste Mysterium, das im zweiten Raume; vielleicht gewinnt ihr die Seele dieses Bruders' (Pist. Soph. 105 [GCS Kopt.-Gnost. Schr. 1, 172, 22/9; weitere Stellen 408 s. v. H. u. heucheln]). Augustinus hat das Problem der mali et ficti in der christl. Gemeinde grundsätzlich durchdacht. Nach ihm schließt der Gottesstaat, solange seine irdische Pilgerschaft währt, solche in sich, die zwar mit ihm durch die Gemeinschaft der Sakramente verbunden sind, aber eigentlich zu seinen Feinden gehören; sie scheuen sich nicht, mit den Feinden gegen Gott zu murren, dem sie den Eid geleistet haben; erst das Endgericht wird sie aussondern (civ. D. 1, 35). Darauf beziehen manche das dunkle Wort 2 Thess. 2, 7 vom mysterium iniquitatis, das schon am Werke ist, im Verborgenen, mitten in der Kirche. Es sind jene Bösen u. Heuchler (mali et ficti), die es innerhalb der Kirche gibt u. die dem Antichrist ein großes Volk bereiten (Aug. civ. D. 20, 19 [CCL 48, 732, 71/89]). Es gibt viele innerhalb der Kirche, qui Christiani appellantur, haec (einen ganzen Lasterkatalog) amare et agere et defendere et suadere et persuadere (catech. rud. 7, 11, 3 [CCL 46, 132, 21/8]; ebenso ebd. 25, 48; 27, 54f [171f. 176/8]). Vgl. R. T. Marshall, Studies in the political and socio-religious terminology of the De civitate Dei (Washington D.C. 1952) 41. – Hieronymus gibt zu bedenken: Quamvis et aliis vitiis carere possimus, hypocriseos marulam non habere aut paucorum est aut nullorum (adv. Pelag. 2, 13 [PL 23², 575A]). – Prototyp eines Scheinchristen ist Simon Magus (Act. 8, 9/24), der sich taufen ließ, ohne zu glauben; dem es nicht darum ging, an der Gnade teilzuhaben, sondern an der Kraft zu Zeichen u. Wundern (vgl. Cyrill. Hieros. catech. 3, 7). So gibt es auch weiterhin in der Kirche solche, die heuchlerisch das Amt des Bischofs, des Presbyters, des Diakons ausüben oder die kirchliche Lehre vertreten (Orig. in Mt. comm. ser. 24 [GCS Orig. 11, 2, 40, 19/22]). Und dieser Heuchler sind in der Kirche nicht wenige (Greg. M. moral. 31, 15, 28).

d. Bewertung der Heuchelei als Laster. Obwohl Hieronymus feststellt, daß wir uns zwar von anderen Lastern freihalten können, bezüglich der H. dies aber nur wenige oder gar keiner schafft (adv. Pelag. 2, 13 [PL 23², 575A]), gilt sie doch gleichzeitig als das schlimmste u. schwerwiegendste Laster, diese Falschheit u. Arglist unter dem Schein der Rechtschaffenheit, die Gott besonders verhaßt ist u. seinen Zorn provoziert (Cyrill. Alex. ador. 7 [PG 68, 524A/D]). Sie ist die Ursache aller Schlechtigkeit u. die Grundlage des Verderbens (Joh. Chrys. in Mt. hom. 73, 2 [PG 58, 675(D)]). Darum steht sie in der Reihe der Laster gleich hinter dem Unglauben, gefolgt von Unzucht u. Ausschweifung (Orig. in Jer. hom. 1, 16 [GCS Orig. 3, 16, 6f]). Method. Ol. res. 1, 61, 2 (GCS Method. 326, 5f) wird sie neben Hoffart, Unglauben u.

Zorn den Verfehlungen zugeordnet, die die Seele betreffen. Unter dem äußeren Schein der Frömmigkeit u. Sittsamkeit verbirgt sich die innere Gottlosigkeit, die Ruhmsucht u. Lasterhaftigkeit (Orig. in Mt. frg. 454 [GCS Orig. 12, 1, 188]). Als treffendes Beispiel solcher H. führt Kyrill v. Jerus. (catech. 3, 7) seinen Täuflingen Simon Magus (Act. 8, 9/24) vor Augen, einen Scheinheiligen, nicht von Herzen glaubend, der sich taufen ließ, nicht um an der Gnade teilzuhaben, sondern um auszuforschen, was gespendet wird. Für den Christen gilt es, die H. zu durchschauen: Die heuchlerisch praktizierten Tugenden haben kein Leben in sich, sie sind tot, wie auch eine Leiche zwar noch wie ein Mensch aussieht, aber keiner mehr ist (Orig. in Mt. comm. ser. 24 [GCS Orig. 11, 2, 39, 16/40, 22]). Der Vorwurf der H. wiegt schwer, darum sieht Joh. Chrys. in Mt. hom. 83, 1 (PG 58, 745f) sich veranlaßt festzustellen, daß die Todesangst Jesu am Ölberg u. sein Gebet dort (Mt. 26, 37/46 par. Lc. 22, 41/6) so detailliert geschildert seien, damit die Häretiker nicht behaupten könnten, Jesus habe seine Angst u. Schwermut nur fingiert. – Gregor d. Gr. stellt beim Heuchler eine zwangsläufige Entwicklung zum Schlechten fest: Erst gibt er vor, gut zu sein, obwohl er es nicht ist; dann verachtet er offen die wahrhaft Guten, u. schließlich kommt er dahin, gegen den Schöpfer Unrecht zu tun u. ihn zu verhöhnen (moral. 31, 15, 28). Zu erkennen sind die Heuchler u. falschen Propheten an ihren Werken u. Worten (Mt. 7, 15f; Clem. Alex. strom. 3, 35, 1; Thalass. Abb. cent. 3, 66 [PG 91, 1453 D]). Solange die H. unentdeckt bleibt, ist der Heuchler friedlich; wird er aber einmal entlarvt, sucht er durch ausfällige Schmähungen anderer seine eigene Schändlichkeit zu tarnen (Max. Conf. cap. theol. 1, 23 [PG 90, 1092 C]). Eine Erfahrung, die Isid. sent. 3, 24, 8 (PL 83, 700 A), belegt durch Prov. 9, 8, sagen läßt, der rechtschaffene Mensch solle den Heuchler nicht tadeln, damit er nicht am Ende selbst als der Üblere beschimpft dastehe. – Schon früh wird auf das Problem hingewiesen, daß es Leute gebe, die von der Armenkasse der Gemeinde Geld beziehen, ohne tatsächlich zu den Armen zu gehören. Nach Did. 1, 5 werden diese zur Verantwortung gezogen u. verurteilt, nach Herm. mand. 2, 5 als Heuchler erkannt, u. es wurde in außerkanonischer Überlieferung ein Wehe Jesu über sie zitiert (Agraph. 167 [Resch, Agrapha 194f mit den Belegen]). Sie werden mit den Ungläubigen verdammt (Didasc. apost. 38, 6/12. 18/23 [63f Tidner]). Bei einem Außenstehenden konnte tatsächlich der Eindruck entstehen, daß irgendein Scharlatan, der zu den Christen kam u. die Gelegenheit zu nutzen verstand, schon bald auf Kosten dieser einfältigen Menschen reich werden konnte (Lucian. Peregr. 13).

e. Schuldhaftigkeit u. Strafe. Wenn Hieronymus auch der Meinung ist, nur wenige oder gar niemand könne sich von der H. freihalten (adv. Pelag. 2, 13 [PL 23^2, 575 A]), gilt sie ihm doch als eine besonders schwerwiegende Sünde: Wenn ich Almosen gebe, um von den Menschen geehrt zu werden, habe ich schon meinen Lohn empfangen u. verdiene, ‚Tagelöhner' genannt zu werden (der seinen Lohn ja sofort nach getaner Arbeit ausgezahlt bekommt). Wenn ich jedoch heuchlerisch vorgebe, keusch zu sein, obwohl mein Gewissen anders urteilt, wird mir nicht die Ehre des Tagelöhners zuteil, sondern die Strafe des Sünders. Denn im Vergleich zum Heucheln von Heiligkeit ist das offene Sündigen als weniger schwer zu beurteilen (in Jes. comm. 6 [CCL 73, 266, 39/45]). Mt. 12, 43/5 spricht Jesus von dem ausgetriebenen unreinen Geist, der in den Menschen als ein nun gesäubertes u. geschmücktes Haus zurückkehrt u. noch sieben andere Geister mitbringt, die schlimmer sind als er. Augustinus deutet das auf den Heuchler, der nicht nur die sieben Laster pflegt, die den sieben geistlichen Tugenden entgegengesetzt sind, sondern der auch noch diese sieben Tugenden heuchlerisch simuliert (quaest. evang. 1, 8 [CCL 44 B, 12, 11/5]); denn eine geheuchelte Tugend ist keine Tugend, sondern eine doppelte Sünde: schon an sich Sünde u. dazu noch H. (en. in Ps. 63, 11 [CCL 39, 814, 6/8]). Es ist ja etwas anderes, aus Schwachheit zu sündigen oder aus Bosheit, wie es die Heuchler tun, die genau wissen, daß sie sündigen, u. dennoch im Urteil ihrer Mitmenschen als heilig gelten wollen (Greg. M. moral. 31, 13, 24). Der gewöhnliche Sünder ist offen böse, kann aber im Geheimen gut sein; der Heuchler ist im Geheimen böse, gibt sich aber in der Öffentlichkeit als gut. Darum sind die Sünder besser als die Heuchler (Isid. sent. 3, 24, 7 [PL 83, 700 A]). Die H. ist deswegen so schwer schuldhaft, weil sie mit Bewußtsein geschieht. Sie ist nichts für schlichte Seelen, es gehört vielmehr eine gute Portion Raffinesse u. Verschlagenheit dazu, was Greg. M. moral. 26, 32, 58 zu Job 36, 13a:

Simulatores et callidi provocant iram Dei, näher ausgeführt u. von Isid. sent. 3, 24, 3 (PL 83, 699 AB) aufgegriffen wird. Gregor macht in der Auslegung dieses Verses eine Unterscheidung: Den Zorn Gottes verdient man auch, wenn man unwissend sündigt, aber man provoziert ihn, wenn man bewußt ein Gebot übertritt (moral. 26, 32, 59), u. er sieht die schließliche Strafe in Vers 13bf angedeutet (ebd. 26, 33, 60/35, 63; vgl. 18, 7, 13/10, 17: Cuius [scil. hypocritae] quia culpa prolata est [Job 27, 8], etiam poena subiungitur [ebd. v. 9]). Schon Jesus selbst nennt als unmittelbare Strafe, daß die Heuchler des Lohnes von Seiten Gottes für ihre ‚guten' Taten verlustig gehen (Mt. 6, 1f. 5. 16; PsMax. Taur. hom. 36 [PL 57, 303 A]). Die Heuchler werden aus doppeltem Grunde bestraft, einmal wegen ihrer Bosheit, die sie verborgen halten, dann wegen ihrer H., die sie öffentlich praktizieren (Isid. sent. 3, 24, 5 [PL 83, 699 C]). Und der Richter ist unerbittlich. Darum weg mit der H.! (Cyrill. Hieros. catech. 3, 7 [PG 33, 437 B]).

f. Utilis ac salubris hypocrisis. Diese Formulierung ‚nutz- u. heilbringende H.' steht bei Cassian. conl. 17, 20, 2, der sogar von einer religiosa simulatio spricht (ebd. 17, 19, 5). Die gewissenhaften Mönche gerieten nämlich in ein arges moralisches Dilemma, weil ein Verbergen der eigenen Tugend, um der Anerkennung von seiten der Menschen zu entgehen u. so den Lohn von Gott zu erhalten, ohne Lüge u. Verstellung oft nicht möglich war. Dieses Problem wird ebd. 17, 15, 1/24, 3 ausführlich von den Vätern diskutiert mit dem Ergebnis, daß die persönliche Erfahrung, die Wahrheit richte in bestimmten Situationen mehr Schaden an als Lüge u. Verstellung, durch zahlreiche Beispiele in der Hl. Schrift bestätigt werde, wodurch sie moralisch gerechtfertigt seien u. es eine erhabenere Tugend sei, Lüge u. Verstellung demütig anzuwenden als hoffärtig die Wahrheit kundzutun (17, 23). – Wie der Haß unter gewissen Rücksichten positiv beurteilt, ja gefordert werden konnte (‚vollkommener Haß': J. Procopé, Art. Haß: o. Bd. 13, 705/12), so fand man die H., wenn zu einem guten Zweck praktiziert, legitim (ganz abgesehen davon, daß man ihren besonderen Platz in Scherz u. Spiel kannte: Aug. c. Manich. 2, 15, 23 [PL 34, 208(C)]). Das fiel um so leichter, als es auch im Leben Jesu Verhaltensweisen gab, die man als H. deuten konnte, zB. als Jesus die Samariterin am Jakobsbrunnen bat, ihm zu trinken zu geben (Joh. 4, 7), sitire se simulat, um den Durstigen die ewige Gnade zu spenden (Max. Taur. serm. 22, 2 [CCL 23, 84, 37f]). Oder bei seinem Aufenthalt in der Wüste (Mt. 4, 2 par. Lc. 4, 2): post multa ieiunia esurisse se simulat, um den Teufel, den er schon durch sein Fasten besiegt hatte, nun durch sein Hungern erneut herauszufordern (Max. Taur. serm. 51, 1 [206, 15f]). Orig. strom. 6: Hieron. adv. Rufin. 1, 18 (CCL 79, 18, 33/8) nennt noch weitere Beispiele aus dem AT: Judt. 11; Esth. 2, 10. 20; Gen. 27, 18/30. Ja, die Menschwerdung selbst konnte als salubris simulatio verstanden werden, da Christus, der ohne Sünde war u. auch keinen sündigen Leib hatte, simulationem peccatricis carnis assumpserit, um durch seinen Leib die Sünde zu verdammen u. uns gerecht zu machen (Hieron. in Gal. comm. 1 [PL 26², 364 CD]). Vgl. Test. XII As. 7, 3: Der Höchste selbst kommt wie ein Mensch, mit Menschen essend u. trinkend, ... u. so sich in die Rolle des Menschen begebend (θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος), wird er Israel u. alle Völker retten. Ähnlich PsCaes. Naz. dial. 3, 134 (PG 38, 1037/9) in der Antwort auf die Frage: ‚Warum hat Jesus sich ängstlich gestellt (δειλίαν ὑποκρινόμενος), wo er doch Gott ist?' ‚Ich habe Angst u. Schwäche gespielt (ὑποκρίνομαι), um durch die Ähnlichkeit mit dem Menschen den Satan zu fangen, der ja die Stammeltern auch unter der Gestalt der Schlange verführte, ohne sich selbst zu zeigen.' – Wie der *Hochmut eine der Hauptursachen für die H. ist, indem man sich für mehr ausgibt, als man ist, so kann auch sein Gegenstück, die *Demut, ebenso die H. motivieren, indem man sich für geringer ausgibt, als man ist, um jeglicher Ehre u. Anerkennung von seiten der Menschen zu entgehen. Man könnte die aus Askese bewußt praktizierte Demut fast definieren als tugendhafte H. Wenn einer gerecht ist u. sich aus Demut als Sünder bekennt, so bewundern wir ihn (Hieron. adv. Pelag. 1, 28 [PL 23², 546 A]). Diese Demut findet sich vor allem in Mönchskreisen geübt, manchmal bis zum Exzeß, wie bei der Nonne, die sich verrückt u. vom Teufel besessen stellte (Pallad. hist. Laus. 34), oder Abt Nisteróos, der sich feige stellte, um der Eitelkeit zu entfliehen (Apophth. patr. Nister. 1 [PG 65, 305 D]; vgl. A. Dihle, Art. Demut: o. Bd. 3, 765/71). Wenn diese tugendhafte H., die Demut, nun ihrerseits geheu-

chelt wird, ist sie schlimmer als der Hochmut, die superbia (Aug. virg. 33, 44 [CSEL 41, 289, 1f]). – Ein treffendes Beispiel für ‚utilis' simulatio bietet Cassian. inst. 5, 39 (SC 109, 252/4): In einem ägypt. Kloster war ein des Griechischen völlig unkundiger Mönch aus Italien eingetroffen, der nicht in der Lage war, sich seinen Lebensunterhalt zu verschaffen, da er nichts anderes konnte als Bücher abschreiben, lateinische Bücher aber wegen Unkenntnis dieser Sprache in Ägypten nicht gefragt waren. Da schwindelte ihm ein älterer Mönch, der ihm helfen wollte, vor, er möchte seinem Bruder beim Militär, der vorzüglich Latein könne, die Briefe des Paulus als erbauliche Lektüre zukommen lassen. Der Schreibermönch aus Italien ging gern darauf ein. Der lat. Kodex freilich war am Ende völlig unnütz, nicht dagegen die H. des älteren Mönches, die dem Schreiber für ein ganzes Jahr den Unterhalt sicherte u. dem Wohltäter die Möglichkeit gab, sein Almosen als Entgelt für geleistete Arbeit zu tarnen. – Iren. haer. 3, 5, 1 (SC 211, 54/6) wehrt die Auffassung jener ab, die behaupten, Jesus u. die Apostel hätten wie Schauspieler (cum hypocrisi) ihre Lehre nach der Fassungskraft ihrer Zuhörer eingerichtet u. ihre Antworten nach den Vorurteilen der Fragesteller u. nicht nach der Wahrheit. Eine Behauptung, für die man durchaus Belege anführen könnte, u. die dann auch gelegentlich wieder zum Tragen kam im Zusammenhang mit Gal. 2, 11/4, wo Paulus berichtet, daß er Petrus der H. habe bezichtigen müssen, als dieser in Antiochien aus Furcht vor den Jerusalemer Judenchristen die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufgab, die er vorher ganz selbstverständlich gepflegt hatte. Dabei ging es nicht nur um den rein menschlichen Eindruck, den das Verhalten des Petrus vor allem auf die Heidenchristen machen mußte, die dadurch zu Christen zweiter Klasse gestempelt wurden, sondern um die theologischen Implikationen, die damit verbunden waren, die Paulus dann auch im folgenden (ebd. 2, 15/21) aufzeigt: Ist die Beobachtung des jüd. Gesetzes auch noch für die Christen aus dem Heidentum notwendig, wo doch allein der Glaube an Christus rechtfertigt, nicht die Beobachtung des Gesetzes? Der Vorwurf der H. war insofern berechtigt, als Petrus wider besseres Wissen handelte. Freilich konnte man die Situation wie auch die Motivation der beiden Kontrahenten sehr verschieden sehen u. beurteilen, so daß bei der Erklärung dieser Stelle bis in die Gegenwart hinein kontroverse Auffassungen vorgebracht u. alle Möglichkeiten durchgespielt wurden. Dazu sei verwiesen auf die umfassende Darstellung der Auslegungsgeschichte von F. Mußner, Der Galaterbrief[3] (1977) 146/67, für die alte Kirche 146/54 (mit Anführung der Quellen u. Lit.); Mußners eigene Auslegung ebd. 132/46. Vor allem verursachte diese Stelle eine langjährige erregte Diskussion zwischen Augustinus u. Hieronymus (Hieron. ep. 56; 67; 101; 104; 110; 112 [= Aug. ep. 75]; 116; Aug. ep. 28; 40; 67; 71; 73; 82). Sie entzündete sich an der Auslegung Hieron. in Gal. comm. 1 (PL 26[2], 363 B/367 C) u. fand ihren Höhepunkt in Hieron. ep. 112, 4/18 (CSEL 55, 370/88 = Aug. ep. 75, 4/18 [CSEL 34, 285/316]; Mußner aO. 152f mit Anm. 46 [Lit.]). Hieronymus sieht in dem ‚Streit' zwischen Paulus u. Petrus keinen wirklichen Konflikt, da Paulus selbst ja anderswo (Act. 18, 18; 24, 11; 16, 3) genau das gleiche getan habe, was er hier an Petrus tadelt, nämlich daß er ‚den Juden ein Jude geworden sei, um die Juden zu gewinnen' (1 Cor. 9, 20). Er sieht den Disput vielmehr in Analogie zu den Plädoyers berühmter Rechtsanwälte in Rom, die bis zu persönlichen Beleidigungen gehen u. doch nur ioculari se invicem dente morderent, mit innerem Schmunzeln einander beißen. Es handelte sich also um eine utilis simulatio, um H. zu einem guten Zweck, wofür es Beispiele im AT gibt (2 Reg. 10, 18; 1 Sam. 21, 13), die rechtschaffene Menschen gelegentlich zu ihrem eigenen oder zum Wohl anderer praktizieren, u. sogar unser Herr, Jesus, selbst, der ohne Sünde war u. auch kein sündiges Fleisch hatte u. doch simulationem peccatricis carnis assumpsit, einen Leib annahm, der den Anschein des sündigen Fleisches bot, um in seinem Fleisch die Sünde zu verdammen u. uns gerecht zu machen. So konnten die beiden ‚Säulen der Kirche u. Gefäße der Weisheit' in der Situation der Entzweiung der Juden- u. Heidenchristen nichts tun als durch eine simulata contentio, eine simulierte Auseinandersetzung, den Frieden unter den Gläubigen u. die Einheit des Glaubens in der Gemeinde wiederherzustellen. Diese Auslegung von Gal. 2, 11/4 im Komm. des Hieronymus zSt. konnte Augustinus nicht mitvollziehen. Für ihn war das Verhalten des Petrus tatsächlich tadelnswert u. der Vorwurf des Paulus gerechtfertigt. Trotzdem findet er zu einem Lob

für beide: An Petrus lobt er die Demut, mit der er den Tadel annimmt, an Paulus den Freimut, mit dem er den Tadel ausspricht (ep. 82, 22; in Gal. expos. 15 [CSEL 84, 1, 69/71]; de mend. 8 [ebd. 41, 422/4]; c. mend. 26 [504/7]), Beispiele, die im Verlauf der Geschichte der Kirche immer wieder herangezogen wurden, um das Verhältnis von Oben u. Unten, von Oberen u. Untergebenen, von Hierarchie u. gläubigem Volk in der Kirche normativ zu bestimmen.

g. Die Wurzeln der Heuchelei. Die bedeutsamsten Wurzeln der H. sind Hybris u. Ruhmsucht (Aug. ep. 22, 7; Gen. c. Manich. 2, 15, 23 [PL 34, 208]; Greg. M. moral. 31, 45, 88; Pallad. vit. Joh. Chrys. 20 [133, 21f Coleman-Norton]), ferner Unwissenheit (Clem. Alex. protr. 99, 2), Neid (Basil. hom. 11, 6 [PG 31, 385 B]) u. schließlich auch die Demut (s. o. Sp. 1228f).

K.-M. Kodalle, Art. H.: HistWbPhilos 3 (1974) 1113/5. – P. S. Minear, False prophecy and hypocrisy in the gospel of Matthew: NT u. Kirche, Festschr. R. Schnackenburg (1974) 76/93. – T. Ortolan, Art. Hypocrisie: DThC 7, 1 (1922) 365/9. – H. Patzer, Rez. Zucchelli: Gnomon 40 (1970) 641/52. – U. Wilckens, Art. ὑποκρίνομαι κτλ.: ThWbNT 8 (1969) 558/71. – B. Zucchelli, Ὑποκριτής. Origine e storia del termine = Studi gramm. e linguist. 3 (Brescia 1963).

Ulrich Wilckens / Alois Kehl (A. I. II. III. c. B) / Karl Hoheisel (A. III. a/b).

Heuretes s. Erfinder: o. Bd. 5, 1179/278.

Heuschrecke.

Von den zur Ordnung Saltatoria gehörenden H. spielten im Bereich der Mittelmeerwelt besonders die Wander-H. eine bedeutende Rolle. Es waren wohl vor allem die durch ihre Massenwanderung bekannten Arten Schistocerca peregrina u. Nomadacris septemfasciata, die der Familie Cantotopidae angehören, ferner Locusta migratoria, Locusta pardalina u. Oedipoda migratoria aus der Familie Acrididae (vgl. Grzimeks Tierleben 2 [1979] 106/12; Dalman 393f; Lesètre 1510/5 mit zT. veralteten zoolog. Termini).

A. Nichtchristlich. I. Ägypten. Der Name der H. ist snḥm, kopt. sanneh (vgl. hebr. solʿām; W. Westendorf, Kopt. HdWb. [1965/77] 189). Das Wort dürfte eine Sammelbezeichnung u. a. für die erwähnten Arten sein.

a. Mythos. In den Pyramidentexten des Alten Reiches kann der König wechselnde Formen annehmen, um zum Himmel zu gelangen. In Sethe, Pyr. nr. 891d (ähnl. 1772b) möchte er in Gestalt einer H., die die Sonne unsichtbar machen kann, den Himmel erreichen. Dabei liegt der Schwerpunkt auf dem Spring- u. weiten Flugvermögen der H., deren er sich bei seinem Aufstieg bedienen will. Durch den Zusatz wird die Eigenschaft der H. ausgedrückt, daß sie in Schwärmen die Sonne verdunkeln kann (K. Sethe, Übers. u. Komm. zu den altägypt. Pyramidentexten 4 [1939] 161f; H. Altenmüller, Art. Pyramidentexte: LexÄgypt 5 [1983] 18). Später wird an diese Vorstellung angeknüpft, wenn sich der Tote im H.-Gefilde des Deltas, wo sich die Mannschaft des Re reinigt, niederläßt (Totenb. cap. 125, 156; vgl. E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter [Zürich 1979] 241); ferner, wenn auf dem Sarg Brüssel E 5884 (Dyn. 21) bei einer Darstellung des Totengerichts unter der Waage eine H. abgebildet ist (Ch. Seeber, Unters. zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten [1976] 108). Allerdings dürfte sich hier das Gewicht auf den Aspekt der Erneuerung u. Wiedergeburt verschoben haben, wobei auch die mehrmalige Häutung der H. während ihrer Wachstumsperiode eine Rolle gespielt haben könnte (so Hornung/Staehelin 116 mit Anm. 162). Möglich ist auch die Vorstellung des aus sich selbst hervorgehenden u. sich erneuernden Lebens, da H. in der Erde zu entstehen scheinen (s. M. Weber, Art. Frosch: o. Bd. 8, 524f. 527).

b. Darstellungen u. Symbolik. Mit der angesprochenen Regenerationssymbolik werden auch die zahlreichen H.figuren seit dem

späten Alten Reich in Zusammenhang stehen, die meist aus Kalkstein, Fayence u. Bronze gefertigt u. Teil von Schmuckstücken sind (L. Keimer, Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens: AnnServAntÉg 32 [1932] 129; 33 [1933] 97/130; 37 [1937] 143/58; ders., Die papyrusfarbene H.: ZsÄgSpr 68 [1932] 119f). Diese Figuren waren in der Regel Teil der Grabausstattung, können aber bereits den Lebenden (bes. bei Einzelstücken) als Amulett gedient haben. Ein besonders schönes Beispiel ist ein Armband aus dem Grab des Tutanchamun, das längs des Verschlusses mit einer H. verziert ist (A. Wilkinson, Ancient Egyptian jewellery [London 1971] Taf. 29c). Hierher gehören auch die Skarabäen u. Skaraboide, die an sich schon Erneuerungssymbolik haben u. als Dekoration oft H. tragen (Einzelbelege: Hornung/Staehelin), ferner Toilettenartikel wie Kämme u. Kosmetikbehälter (vgl. Keimer aO.; J. Leclant, Ägypten 1 [1979] 254 Abb. 246; Hornung/Staehelin). Singulär ist die Verzierung eines Dolches aus dem Grabschatz der Königin Ahhotep (Dyn. 18) mit vier H. vor Grashalmen (E. Vernier, Bijoux et orfèvreries = Cat. gén. des antiquités égypt. du Musée du Caire [Le Caire 1907/27] 209f Taf. 45). Sehr deutlich ist die Regenerationssymbolik bei Decken-Malereien mit H. in thebanischen Gräbern des Neuen Reiches (Keimer, Pendeloques aO. [1933] 113 Abb. 79; N. de Garis Davis, Seven private tombs at Kurnah [London 1948] Taf. 19). Vielleicht sind solche Vorstellungen auch schon mit den H. verbunden, die als Teil der Wanddekoration in Gräbern seit dem Alten Reich vorkommen (zB. bei der Nilpferdjagd im Grab des Nereruka [Dyn. 6]: K. Lange/M. Hirmer, Ägypten[4] [1967] Taf. 77). Aus der röm. Zeit Ägyptens sind Tonlampen mit H.verzierung belegt, bei denen in Analogie zu den *Frosch-Lampen (Weber aO. 534/8) eindeutig Regenerationssymbolik vorliegt (Keimer, Pendeloques aO. [1932] 140f Abb. 44f Taf. 11, 2/4). In kryptographischen Texten wird die H. für den Konsonanten r verwendet; es könnte eine Assoziation zB. zu dem Namen des Sonnengottes Re u. damit wiederum Regenerationssymbolik vorliegen (vgl. Hornung/Staehelin 117). Der männliche Eigenname Snhm gehört aber wohl wieder in diesen Zusammenhang (H. Ranke, Die altägypt. Personennamen 1 [1935] 428, 10).

c. Metaphorik. Die H. ist vor allem ein Bild der zahllosen Feinde (zB. A. Gardiner, The Ḳadesh inscriptions of Ramesses II [Oxford 1960] 8, P 50f; H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen [1924] 98 mit weiterem Material), der zahlreichen Soldaten (F. S. Matouk, Corpus du Scarabée 1 [Beirut 1971] nr. 354), der Menge der Hilfeflehenden u. ihrer Schwäche (Grapow aO.). Auf H.plagen u. ihren Schaden spielen verschiedene Texte aus dem Bereich der Schule u. der Weisheitsliteratur an. Im PAnastasi V 16, 2 ist von dem schweren Los des Bauern die Rede: ‚Die Mäuse sind viel auf dem Felde, u. die H. ist niedergefallen, das Vieh frißt u. die Sperlinge stehlen' (A. Erman, Die Literatur der Ägypter [1923] 247; Keimer, Pendeloques aO. [1933] 101; R. Caminos, Late-Egyptian miscellanies [Oxford 1954] 247f mit weiterem Material). Eine kleine H. kann einen ganzen Weinberg verschlingen (F. Lexa, Papyrus Insinger 1 [Paris 1926] 79; F. W. v. Bissing, Altägypt. Lebensweisheit [1955] 111f).

d. Medizin u. Nahrung. In medizinischem Zusammenhang wird die H. einmal mit Honig zusammen als Droge erwähnt (PHearst 14, 7; H. v. Deines/W. Westendorf, Übers. der medizin. Texte [1958] 310); wie beide zueinander in Beziehung zu setzen sind, wissen wir nicht. Im demotischen ‚Mythos vom Sonnenauge' (12, 30) werden die Symptome, die die Sandstürme (Ḥamsîn) mit sich bringen, verglichen mit Fieber u. dem Umherspringen einer H. (W. Spiegelberg, Der ägypt. Mythos vom Sonnenauge [1917] 35). Gefangen wurden H. mit Netzen, wie ein Titel aus dem Alten Reich zeigt (H. Junker, Zu den Titeln des Wrnwnw: AnnServAntÉg 49 [1949] 213f). Ob H. in Ägypten auch als Nahrungsmittel dienten, ist ungewiß. Die Deutung einer Darstellung auf einem Ostrakon, das einen Mann mit einer Art Baguette (?) in der Hand vor einer H. zeigt, ist fraglich (J. Vandier-d'Abbadie, Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Medineh 3 [Le Caire 1935] 92 nr. 2446 Taf. 60).

II. Vorderasien. Der Name der H. lautet sumer. $buru_5$, akkad. erbu (vgl. hebr. 'arbeh; W. v. Soden, Akkad. HdWb. 1 [1965] 234; Assyr. Dict. 4 [Chicago 1958] 256/8 s. v. erbu, beide mit Auflistung der übrigen Wörter für H.). Buru ist ein allgemeiner Ausdruck für scharenweise auftretende, saatgefährdende Tiere u. kann je nach Zusammenhang H., Krähe u. andere Schwarmvögel bezeichnen (Heimpel 442). Die lange Liste von H. in der 14. Tafel der Serie ḪAR-ra = ḫubullu (B.

Landsberger u.a., Materialien zum sumer. Lexikon [Rom 1937]f 8/2, 26f; 227/9; ders./ Krumbiegel 19. 121/5) zeigt, daß einerseits verschiedene H.arten klar unterschieden, andererseits unter dem Stichwort H. auch andere Insektenarten (zB. Grille u. Libelle) zusammengefaßt wurden.

a. Landplage. H.schwärme u. die durch sie hervorgerufenen Schäden sind häufig erwähnt: ‚die böse Plage der H., die die Feldfrüchte zerstören, die böse zirzirr-H., die sich mit den Früchten davonmacht' (K. D. Macmillan: Beitr. z. Assyriol. 5 [1906] 629; weiteres Material: Assyr. Dict. aO. 257 [c. 1]). Omina beschäftigen sich mit der Vorhersage von H.plagen (Textes cunéiformes. Musée du Louvre [Paris 1922] 6, 1 r. 20. 36; R. F. Harper, Assyrian and Babylonian letters [London/Chicago 1892/1914] 1214 r. 12). Durch Gebete will man die H. abwehren (Macmillan aO. 629. 565). In gleicher Weise sollen Beschwörungen ‚gegen Befallenwerden von H.fraß' helfen (E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts [1923] Text nr. 44, 22; H. Zimmern, Zu den ‚Keilschrifttexten religiösen Inhalts aus Assur': ZsAssyr 30 [1915/16] 209). In diesen Zusammenhang gehören wohl auch Bleifigürchen von H., die im Tempel von Assur in Kâr-Tukulti-Ninurta gefunden wurden (W. Andrae, Die jüngeren Ischtar-Tempel in Assur [1935] 103 mit Taf. 44m; van Buren 109f); ferner eine Fayencetafel (1. Jh. vC.), die eine H. in einer Szene mit einem König (?), der vor einer Gottheit betet, zeigt (W. Andrae, Farbige Keramik aus Assur [1923] Taf. 10; A. Parrot, Assur [1961] 71 Abb. 79) sowie ein Rollsiegel, in das ein Betender mit einer H. eingraviert ist (W. Ward, The seal cylinders of western Asia [Washington 1910] Abb. 770; weiteres Material bei van Buren 109).

b. Nahrungsmittel. H. wurden häufig gegessen. In Briefen wird öfter um die Lieferung von H. gebeten, einmal sind es 100 Stück, ein andermal werden so viele geliefert, wie nur gefangen werden konnten. Ein Mann träumt davon, daß er eine H.suppe ißt (Belege: Assyr. Dict. aO. 257[b]; Heimpel 445f). Als Zubereitungsart kommt auch das Rösten vor (Assyr. Dict. aO.; Heimpel 443). Ein Wandrelief aus dem Palast des Assurbanipal in Ninive zeigt Diener, die Nahrungsmittel für ein Bankett herbeibringen. Zwei von ihnen tragen kurze Stäbe, auf die H. aufgespießt sind (A. H. Layard, Monuments of Niniveh 2 [London 1853] Taf. 9a; Hartmann 715). Ein anderes Relief stellt diesen König u. die Königin bei einem Fest in einem Garten dar; links von der Gruppe sitzt in einem Palmzweig eine H., vielleicht ein Hinweis auf das Menü (A. Paterson, Assyrian sculpture [Den Haag 1915] Taf. 61).

c. Metaphorik. H. sind ein Bild für die Masse der Feinde (Assyr. Dict. aO. 257[c. 2]; Heimpel 446), die große Zahl der Freunde (ebd. 450), der bösen Dämonen (ebd. 451), des zahlreichen Viehs (Assyr. Dict. aO.).

III. Israel – Judentum. a. Altes Testament. Für die H. besitzt das AT zehn Ausdrücke, die allerdings nicht alle mit Sicherheit übersetzt werden können (vgl. zB. Gesenius, HdWb. s. v. 'arbæh [von rabbāh, ‚zahlreich sein'], geb, gôbay, gāzām [von gazām, ‚auseinanderschneiden'), ḥāgāb, ḥāsîl [‚gefräßig'], ḥargōl, jælæq, sol'ām, ṣ^{e}lāṣal [‚summend']; Lesètre 1514f).

1. Landplage. Mit der H. ist die 8. ägypt. Plage des *Exodus verbunden (Ex. 10, 1/20). Jahwe beauftragt Moses, erneut die Forderung Israels nach Auszug vorzutragen. Für den Fall, daß Pharao sich weigert, bringt Moses die Drohung mit der H.plage vor; die H. werden die ganze Erdoberfläche bedecken, alles fressen, was auf Feldern u. an Bäumen wächst, u. sogar in die Häuser eindringen, wie es die Vorfahren bisher noch nicht erlebt haben (10, 4/6). Da Pharao verstockt bleibt, tritt diese Plage auf ein Zeichen von Moses ein; Jahwe läßt die H. durch einen Ostwind über einen Tag u. eine Nacht lang über ganz Ägypten einfallen. Es bleibt schließlich gar nichts Grünes mehr übrig (10, 13/5). Nach diesen Verwüstungen beeilt Pharao sich, Moses kommen zu lassen. Auf dessen Bitten läßt Jahwe dann die H.plage aufhören: Durch einen starken Westwind läßt er die H. ins Schilfmeer wehen, wo sie alle zugrunde gehen (10, 16/9; vgl. die Komm. zu Ex. von G. Beer = HdbAT 1, 3 [1939] u. M. Noth = ATD 5 [1959]; Jeremias, Hdb. 381; Lesètre 1515f; ferner A. Mallon, Les Hébreux en Égypte [Roma 1921] 145f). Das Auftreten u. Verschwinden einer H.plage durch Ost- und Westwinde kann durchaus den natürlichen Verhältnissen entsprechen (vgl. Dalman 395; Lesètre 1515). Nach Joel 2, 20 wurden von dem eingefallenen H.heer die zuerst Gekommenen durch Westwind in das Ostmeer (Totes Meer), die zuletzt Gekommenen durch Ostwind in das Westmeer (Mittelmeer) ge-

trieben. Auf die Vernichtung der Ernte durch die H. in der 8. Plage nehmen auch die Psalmen Bezug (78, 46; 105, 34f). Das Buch der Weisheit geht im 3. Teil (Sap. 10, 1/19, 22) besonders auf Wunder der Weisheit in Israels Geschichte zZt. des Moses ein. Ihr gegenübergestellt wird die Torheit der weisheitsverlassenen Ägypter, die wegen ihres *Götzendienstes u. ihrer Tierverehrung zu Recht bestraft wurden (Sap. 16/9). Durch Bisse von H. u. Stech-*Fliegen (s. 4. Plage) wurden die Feinde getötet, ohne daß sich dagegen ein Heilmittel gefunden hätte (16, 9; vgl. 11, 15; J. Daniélou: o. Bd. 7, 27); hier ist die Bestrafung gegenüber Ex. 10, 4/15 noch gesteigert. Aber H. wurden von Jahwe auch als Bestrafung für die Frevel Israels eingesetzt: ‚Ich strafte euch ..., eure Feigenbäume u. Ölbäume fraßen die H. ab‘ (Amos 4, 9), obwohl es sicher vorher nicht an Bußübungen gefehlt hat. ‚Vielmehr will der Prophet sagen, daß die Buße des Volkes nicht in jener Tiefe verankert war, in der sie zu einer wirklichen Begegnung mit Gott geworden wäre‘ (E. Würthwein: ThWbNT 4 [1942] 978). In seinen Visionen kündigt der Prophet noch schlimmeres Unheil an, das im Untergang Israels gipfelt. In der 1. Vision ist es eine erneute H.plage, die Jahwe allerdings noch zurücknehmen will (Amos 7, 1/3), während er von der dritten an nicht mehr verzeiht (vgl. Th. Seidl, H.schwarm u. Propheteninntervention: Bibl. Notizen 37 [1987] 129/38). Im 5. Abschnitt des Propheten Maleachi (3, 6/12) fordert Jahwe die vollständige Abgabe des Zehnten für den Tempel, dessen mangelhafte Darbringung die Plagen, unter denen das Volk leidet, herbeigeführt habe. Bei Pflichterfüllung verspricht er, die H. zu bannen, ‚daß sie euch nicht mehr die Früchte des Feldes vernichtet, u. der Weinstock des Feldes wird nicht mehr ohne Frucht sein‘ (3, 11f). Auch Moses drohte seinem Volk bei Mißachtung der Gebote Jahwes mit einer H.plage (Dtn. 28, 38). Daher betete man im Tempel, daß eine solche Plage nicht eintreten möge (1 Reg. 8, 37; 2 Chron. 6, 28; 7, 13). Das Joelbuch beginnt mit einer bewegten Klage über die ungeheuren Schäden, die durch die H. verursacht worden sind (Joel 1, 2/12): ‚Was die gāzām-H. verschont hat, zehrte die ’arbæh-H. auf; was die ’arbæh-H. verschont hat, zehrte die jælæq-H. auf; was die jœlæq-H. verschonte, zehrte die ḥāsîl-H. auf‘ (1, 4). Es folgte also Schwarm auf Schwarm, bis alles leer gefressen war (keine Entwicklungsstadien wie bei Dalman 394). ‚Verschwunden sind die Trankopfer u. die Speiseopfer aus dem Hause Jahwes, es trauern die Priester, die Diener Jahwes. Verwüstet ist das Feld, es trauert der Acker, denn vernichtet ist das Korn, vertrocknet der Most, versiegt das Öl. Seid bestürzt, ihr Bauern, wehklagt, ihr Winzer, um Weizen u. Gerste, denn die Ernte des Feldes ist dahin. Verdorrt ist der Weinstock, verwelkt der Feigenbaum, Granatapfel, Dattelpalme u. Apfelbaum, verdorrt alle Bäume des Feldes; alle Freude der Menschenkinder ist geschwunden‘ (Joel 1, 9/12). Aus dem Bewußtsein allgemeiner Schuld heraus findet eine liturgische Bußveranstaltung statt, deren Verlauf beschrieben wird. Der Prophet bittet die Priester, eine Klage u. Fasten einzuleiten, denn die Plage sei nur ein Vorzeichen für anderes Unheil, das am Tage des Jahwe kommen soll (1, 13/5). Auf den Ruf des Widderhorns soll sich die ganze Gemeinde versammeln, Greise u. Kinder, Braut u. Bräutigam. Die Priester sollen weinen zwischen Vorhof u. Altar u. sprechen: ‚Schone, Jahwe, deines Volkes u. gib dein Erbe nicht der Schande preis, daß über sie die Heiden spotten! Warum soll man unter den Völkern sagen: Wo ist ihr Gott?‘ (2, 15/7; vgl. dazu Würthwein aO. 977; E. Kutsch, H.plage u. Tag Jahwes in Joel 1 u. 2: TheolZs 18 [1962] 81/94; Th. H. Robinson, Die Zwölf Kleinen Propheten = HdbAT 1, 14^3 [1964] 59/64; H. W. Wolff, Dodekapropheton = BiblKommAT 14, 2^2 [1975] 19/63, bes. 30/2). Jahwe erkennt die Buße an u. befreit sein Volk von der Geißel, indem er die H., wie o. Sp. 1236 beschrieben, vertreibt; er kündigt an, daß wiederhergestellt werden soll, was von ihnen vernichtet worden ist (Joel 2, 19/27).

2. Nahrungsmittel. Daß H. gegessen wurden, geht besonders aus Lev. 11, 21f hervor. Danach erlaubte es das Gesetz, von allen geflügelten kleinen Tieren, die auf den Vieren gehen, oberhalb der Füße Schenkel haben, um damit auf der Erde zu hüpfen, zu essen: ‚Die verschiedenen Arten der ’arbæh-H., die verschiedenen Arten der solʿām-H., die verschiedenen Arten der ḥargōl-H. u. die verschiedenen Arten der ḥāgāb-H.‘ (11, 22). Lev. 11, 22 LXX nennt die vier Arten: τὸν βροῦχον, τὸν ἀττάκην, τὴν ἀκρίδα, τὸν ὀφιομάχην, wobei ὀφιομάχης, ‚Schlangenbekämpfer‘, den bei den ägypt. Juden ḥargola, ‚Springer, H.‘ genannten Ichneumon meinen soll (J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [1958]

108f$_6$). Nach der Damaskusschrift darf man H. ins Feuer u. ins Wasser bringen, solange sie noch leben (CD 14, 14), eine Zubereitungsart, die mit der o. Sp. 1235 geschilderten in Mesopotamien übereinzustimmen scheint. Doch betonen Reisende nach Palästina, daß H. daneben von den Beduinen auch roh gegessen wurden, daß man sie trocknete, zerrieb u. backte (Dalman 395).

3. Metaphorik. Die H. dient als Bild der Kleinheit der Israeliten den riesenhaften Söhnen Enaks gegenüber (Num. 13, 33); erst recht sind Gott gegenüber die Menschen wie H. (Jes. 40, 22). Die H. bilden zahllose Mengen; man vergleicht damit die midianitischen Krieger (Iudc. 6, 5; 7, 12), die assyr. Soldaten (Judt. 2, 20) sowie die der Chaldäer (Jer. 46, 23) oder auch die zahlreiche Reiterei (Jer. 51, 27). Nah. 3, 15/7 vergleicht das Eindringen der Assyrer (Händler, Soldaten, Beamte) mit dem plötzlichen Einfall eines H.schwarms. Aber so wie sie gekommen, werden sie auch wieder verschwinden. Jahwe will sich gegen Babel wenden, selbst wenn es mit Menschen zahlreich wie H. gefüllt wäre (Jer. 51, 14). Ein Bild für *Gefräßigkeit ist sie bei Jes. 33, 4: Man rafft Beute auf, wie es die H. tun (J. Ziegler, Das H.-Gleichnis Is. 33, 4: Biblica 14 [1933] 460/4). Ps. 109, 23 wird die H. mit der Wehrlosigkeit der Armen verglichen. H., die sich niederlassen, sind ein Bild für das Fallen der Schneeflocken (Sir. 43, 17). Die Blüte des Mandelbaumes im Winter ist weiß wie Schnee, u. die H. ist zu dieser Zeit satt u. träge geworden: ein Gleichnis des *Greisenalters des Menschen (Koh. 12, 5). Job 39, 20 springt das Pferd wie eine H. Sprichwörtlich ist der Vergleich Prov. 30, 27, wonach die H. keinen König haben u. doch wohlgeordnet ausziehen; sie sind zwar klein, aber dennoch weise (vgl. dagegen u. Sp. 1244 die Vorstellungen von Apc. 9, 11).

b. Judentum. In der Vision vom 5. Himmel Apc. Bar. gr. 16 werden gegen die sündigen Menschen u. a. ungeflügelte u. geflügelte H. ausgesandt, um sie zu vernichten (Apc. 9, 1/11 dagegen nur als Plage; s. u. Sp. 1244). Auf die 8. ägypt. Plage von Ex. 10, 1/20 nehmen eine ganze Reihe von Schriften Bezug. Ps-Philo ant. bibl. 10, 1 (SC 229, 114) erwähnt sie. Artapanos schreibt in seinem Moses-Roman, daß Moses mit seinem Stab die Erde geschlagen u. dadurch die H.plage habe entstehen lassen; er fügt hinzu: ,Aus diesem Grunde stellten übrigens die Ägypter in jedem Heiligtum einen Stab als Weihgeschenk auf, gleicherweise auch der Isis zu Ehren, weil Isis die Erde sei, die auf die Berührung mit dem Stab hin Wunderzeichen entstehen läßt' (Alex. Polyh.: Eus. praep. ev. 9, 27, 32; Übers. N. Walter, Frg. jüd.-hellenist. Historiker = JüdSchrHRZ 1, 2 [1980] 135). Walter nimmt an, daß besonders an Tempel der Isis gedacht sei, weil Artapanos die Existenz des Sistrums im Isiskult habe begründen wollen (ebd. 135$_{32}$). Doch liegt der Zusammenhang mit ägypt. Vorstellungen hier ganz anders. Isis war in der Tat auch Erdgöttin. Dieser Aspekt geht bereits bis ins Mittlere Reich zurück (M. Müller, Untersuchungen zur Göttin Isis [1968] 198/200 mit den Belegen). Osiris bzw. seine Verwesungsflüssigkeit ist das Wasser, womit Isis (das Land) getränkt wird. Aus der Verbindung beider geht das Leben hervor (Isis ist auch Feldgöttin). Diese Vorstellung von Isis als Allmutter der Natur zitiert Plut. Is. et Os. 38: ,Wie sie also den Nil den Ausfluß des Osiris nennen, so halten sie die Erde für den Leib der Isis, doch nicht etwa die ganze Erde, sondern nur, soweit sie der Nil besamt, sich mit ihr vermengt u. sie besteigt; aus dieser Beiwohnung lassen sie den Horus gezeugt werden. Dieser aber ist die alles erhaltende u. nährende Zeit (ὥρα) u. Mischung der Atmosphäre' (vgl. ebd. 32); ähnlich Varro ling. 5, 57; Orig. c. Cels. 5, 38; Mythogr. Vat. 2, 90; Suda s. v. Ἶσις. Auch der Zauberstab des Moses, der die Erde zur Schaffung der gewünschten Lebewesen initiiert, ist nicht das Sistrum der Isis. Stäbe, mit den Attributen des Gottes geschmückt, gehörten in Ägypten zu den Zeichen, die im Tempel neben dem Sanktuar aufgestellt wurden u. unentbehrlich waren bei den Auszügen des Gottes. Diese Grundvorstellung mag Artapanos noch geläufig gewesen sein. ,Wenn dann nach Artapan weiter jener Stab der Erinnerung an den Zauberstab des Moses dienen soll, so mag man auch darin allenfalls noch die Vorstellung wiedererkennen, daß dem Menschen durch den Gottesstab höhere Kräfte übermittelt werden. Daß man aber diese in der magischen Praxis genutzt, der Gottesstab dem Ägypter also zum Zauberstab geworden wäre, wird man nicht herauslesen dürfen' (Bonnet, RL 256). – Bei Philon wird vit. Moys. 96/146 über die ägypt. Plagen berichtet. Eine allegorische Auslegung verfolgt er somn. 2, 259f, wenn er sie als Bild der Früchte eines nach dem Körper ausgerichte-

ten Lebens deutet (vgl. Daniélou aO. 27f). Auch bei Joseph. ant. Iud. 2, 315 werden sie geschildert; ebd. 16, 1/4 richtet er sich gegen die Naturverehrung der Ägypter u. sieht die Bedeutung der Plagen darin, daß Gott mit eben diesen Naturerscheinungen die Ägypter habe strafen wollen (vgl. Sap. 16/9; s. o. Sp. 1237). Ferner enthalten die Midrašim sehr viele Anspielungen auf die Wunder des Exodus (vgl. R. Bloch, Moïse dans le Judaïsme rabbinique: CahSion 8 [1954] 210/85). Der Tragiker Ezechiel erwähnt die H.plage in seiner Ἐξαγωγή 145f (E. Vogt: JüdSchrHRZ 4, 3 [1983] 128). Im Buch der Jubiläen findet man sie 48, 5 als Anspielung auf Ex. 10, 1/20. – H. als Nahrungsmittel führt die bereits o. Sp. 1239 zitierte Damaskusschrift zu Lev. 11, 22 an; weiterhin spricht davon Aristeas § 145, wo die H. wie in Mesopotamien zu den Vögeln gerechnet werden (vgl. N. Meisner, Der Aristeasbrief: JüdSchrHRZ 2, 1 [1977] 64). Nach Gen. R. 67 zu Gen. 27, 33 soll selbst Isaak ihren Geschmack gekannt haben (vgl. Ḥullin 3, 7; ʿAbodah Zarah 2, 7). Nach Ex. R. 23 zu Ex. 10, 19 röstete oder kochte man sie in Öl oder legte sie in Salz ein.

IV. Griechisch-römisch. a. Allgemein. Das gebräuchlichste Wort für die H. ist im Griech. ἀκρίς, von κρίζω, ‚schreien', abgeleitet (Frisk, Griech. etym. Wb. s. v.), das seit Homer belegt ist. Im Lat. ist es locusta, das die Grundbedeutung ‚mit Gelenken versehen, springend' hat (seit Naevius; Walde/Hofmann, Lat. etym. Wb. s. v.). Beides sind allgemeine Bezeichnungen für die Ordnung der Saltatoria. Die zahlreichen übrigen Namen der H. (vgl. zB. bei Hesych.; Etym. M.) erlauben aber keine klare Trennung der Arten (trotz H. Gossen: PW Suppl. 8 [1956] 179/81). Ἀκρίς zB. kann sich auch auf die Grille beziehen. Vgl. außerdem ἀττέλαβος, βροῦχος, βρύκος, κόρνωψ, μάσταξ, πάρνοψ; attelabus (Belege: Gossen 1382).

b. Lebensweise. Über die Biologie der H., die man zu den Insekten zählte (Aristot. hist. an. 4, 7, 532b 10), liegen recht detaillierte Nachrichten vor. Man beschäftigte sich mit ihrem Sprungvermögen (part. an. 633a 23f; Plin. n. h. 11, 258), ihrer Anatomie (Aristot. hist. an. 4, 7, 532b 8), ihrer Fortpflanzung (ebd. 5, 28, 555b 18f; gen. an. 1, 16, 721a 2). Ihre Begattung gleicht danach der der anderen Insekten. Sie legen am Ende des Sommers Eier in kleine Löcher dicht unter der Erde ab. Haben sich aus den wie Würmer aussehenden Eiern Larven entwickelt, dann kommen sie aus ihrer Umhüllung heraus als kleine schwarze Tiere. Das geschieht im Frühling (vgl. auch Plin. n. h. 11, 101, der ein trockenes Frühjahr als besonders günstig ansieht). Bald häuten sie sich, werden schnell größer u. legen dann gegen Ende des Sommers ihre Eier ab. Ihre Nahrung besteht aus Kornähren (Nicand. ther. 803), Weinblüten (Aristoph. av. 588), aber sie sollen auch fleischliche Kost nicht verschmähen. Nach Aristot. hist. an. 9, 6, 612a 34 u. Plin. n. h. 11, 102 machen sie sich sogar an Schlangen heran, die sie am Schlund angreifen. Ihre Feinde sind die Eulen u. Turmfalken (Aristoph. av. 589), Maulwürfe (Aristot. mir. 175, 847b 4) u. Dohlen (Plin. n. h. 11, 106; Ael. hist. an. 3, 12). Das Zirpen der H. entsteht durch Reiben der Sprungbeine an den Flügeldecken (Aristot. hist. an. 4, 9, 535b 11); besonders intensiv ist es zu hören um den 21. III. u. 23. IX. (Plin. n. h. 11, 107). Es wird mit dem der Zikaden u. Nachtigallen verglichen (Aristot. aud. 804a 23). Ihr Flügelgesang wurde von den Dichtern besungen u. ihr früher Tod beklagt (Plin. n. h. 34, 57 nennt Erinna; Anth. Pal. 7, 189f. 192/5f. 197f; zu Mnasalkes W. Seelbach, Die Epigramme des Mnasalkes v. Sikyon u. des Theodoridas v. Syrakus [1964] 34f). Die H. gehören daher auch in den Bereich der Musen. Strab. 6, 1, 6, 260 erzählt die Anekdote von dem lokrischen Zitherspieler Eunomos, dem eine H. den Ton ergänzte, als ihm eine Saite gesprungen war.

c. Landplage. H.schwärme werden ausführlich beschrieben. Plin. n. h. 11, 104/6 berichtet, daß das Geräusch der Schwärme so laut sei, daß man sie für Vögel halten könnte; sie verfinstern die Sonne; wo sie sich niederlassen, bleibt kein Hälmchen übrig. Wenn sie nichts mehr finden, fressen sie sogar Haustüren an. Sie überfliegen große Meere, wobei sie häufig zugrunde gehen. Ihr Auftreten in Äthiopien schildert Agatharchides (Phot. bibl. cod. 250, 58, 453a). Liv. 30, 2, 10 erwähnt eine H.plage iJ. 202 bei Capua, dann 173 in den pontinischen Sümpfen (42, 2, 4) u. 172 in ganz Apulien (42, 10, 7). Im J. 125 vC. trat eine große H.plage in Afrika auf; durch Winde wurden die Tiere schließlich ins Meer getrieben. Doch durch ihre Verwesung entstand eine verheerende Seuche, die hunderttausende Menschen dahinraffte; allein in der Provinz Karthago sollen es 200000 gewesen sein (Obsequ. 30). Für Griechenland sind

H.plagen zu erschließen aus Paus. 1, 24, 8 für Athen, für den Oeta aus Strab. 13, 1, 64, 613. Man versuchte, sich durch verschiedene Maßnahmen vor den H. zu schützen. In der Kyrenaika bestand ein Gesetz, das ihre dreimalige Vernichtung im Jahr anordnete; ähnliche Bestimmungen gab es auch für Syrien u. Lemnos; die Römer nehmen Zuflucht zu ihren Sibyllinischen Büchern (Plin. n.h. 11, 105f). Man zähmte Dohlen zu ihrem Fang (ebd.; Ael. hist. an. 3, 12). Da man sie als eine von den Göttern verhängte Landplage betrachtete (Plin. n.h. 11, 104), wandte man sich zu ihrer Abwehr auch an Götter u. Heroen. Man flehte zu Zeus (ebd. 10, 75), die Athener wandten sich an Apollon Parnopios, dessen Bronzestatue von der Hand des Phidias sich auf der Akropolis befand (Paus. 1, 24, 8). Am Oeta war es Herakles Kornopion, von dem man Hilfe erhoffte (Strab. 13, 1, 64, 613). Als Apotropaion verwendete man magische Gemmen mit H. als Dekoration (Plin. n. h. 37, 124; Keller 458 Taf. II). Abwehr erhoffte man sich auch dadurch, daß man sie verbrannte, zu einer Brühe kochte u. damit Gruben ausfüllte (Pallad. op. agr. 1, 35, 12; Geopon. 13, 1, 5).

d. Nahrungsmittel u. Medizin. Die ἀκριδοφάγοι in Äthiopien ernährten sich hauptsächlich von H.; sie fingen sie in Schluchten, in denen sie Feuer entzündeten. Durch den Rauch fielen die H. nieder u. wurden aufgesammelt. Zur Haltbarmachung übergoß man sie mit Salzlake (Diod. Sic. 3, 29; Strab. 16, 4, 12, 772; Plin. n.h. 6, 195). Plinius erwähnt ihren Verzehr bei den Parthern (ebd. 11, 106). In Griechenland wurden sie wohl in Notzeiten von ärmeren Leuten gegessen (Aristoph. Ach. 1116f). Theophylact. ep. 14 führt sie als Zukost neben Feigen an. – In der Medizin dienten H. als Mittel gegen Skorpiongift (Aristot. mir. 139, 844b 30; Diosc. Med. mat. med. 52), gegen Lepra (Plin. n. h. 30, 30), gegen rauhe Nägel (30, 111).

e. Metaphorik. Il. 21, 12/4 sind H. ein Bild für die große Menge der troischen Krieger, die vor Achill fliehen. Nach Artemid. onir. 2, 22 künden H. den Bauern Unfruchtbarkeit oder Vernichtung des Getreides an. Den übrigen Menschen bedeuten sie schlechte Heiraten. Sprichwörtlich ist die Redensart: ‚Eher wird eine H. einen lukanischen Ochsen (= *Elefant) gebären' (prius pariet locusta Lucam bovem: Naev. bell. Pun. frg. 62 Baehrens; vgl. I. Opelt: o. Bd. 4, 1015).

B. Christlich. I. Neues Testament. Nach Mc. 1, 6 par. Mt. 3, 4 besteht die dürftige Nahrung des Täufers Johannes aus H. u. wildem *Honig (vgl. E. Klostermann, Das Markusevangelium = HdbNT 3[4] [1950] 7). E. Lohmeyer, Das Urchristentum 1 (1932) 51 bringt diese Nahrung einerseits mit dem Steppendasein in Verbindung, ‚aber sie scheint auch gegen die Lebensweise in kultivierten Gegenden zu protestieren. Denn wilder Honig oder Milch oder H. gelten als reine Speise, etwa im Gegensatz zu der Fleischnahrung, die erst durch rituelle Schlachtung des Tieres rein wird'. – In der 5. Posaunenvision der Offenbarung des Johannes (9, 1/12) stürzt ein als himmlisches (wohl böses) Wesen vorgestellter Stern auf die Erde nieder u. öffnet mit dem ihm übergebenen Schlüssel den Brunnen des Abgrunds (9, 1f), d.h. den Ort unter der Erde, wo Dämonen u. gefallene Engel hausen (vgl. Apc. 11, 7; 17, 8; 20, 1. 3). Durch den Rauch, der daraus hervorquillt, wird das Tageslicht verdunkelt (vgl. Gen. 19, 28; Ex. 19, 18; Joel 2, 10). Aus dem Rauch treten H. hervor auf die Erde, u. es wird ihnen Macht gegeben, wie sie die Skorpione der Erde haben (Apc. 9, 3). In Vers 4 ist ihre Aufgabe bestimmt: Sie sollen die ganze ungläubige Menschheit quälen, an der Vegetation aber keinen Schaden anrichten. Diese Qual soll fünf Monate anhalten u. ist so groß, daß der Tod für die Menschen eine Erlösung wäre, der aber gleichwohl nicht eintritt (5f). Ebd. 7/11 wird das dämonische Aussehen der H. beschrieben. Sie werden mit Rossen verglichen, die zum Kampf gerüstet sind (vgl. Joel 2, 4f). Auf dem Kopf tragen sie etwas wie goldene Kronen. Ihre Gesichter sind menschengestaltig; sie haben Frauenhaar u. Löwenzähne, Brustschilde wie Eisenpanzer. Das Rauschen ihrer Flügel gleicht dem Rasseln von Wagen u. Rossen. Sie haben Schwänze mit Stacheln wie die Skorpione; gerade sie sind das Gefährliche an ihnen, womit sie das Unheil über die Menschen bringen (vgl. 1 Reg. 12, 11; Hes. 2, 6; Lc. 11, 12). Ihr König ist der Engel des Abgrunds (Gegensatz zu Prov. 30, 27; s. o. Sp. 1239), dessen Name hebr. Abaddon, d.h. Scheol = ἄβυσσος (vgl. Jub. 26, 6; 28, 22; Prov. 15, 11; Ps. 87, 12), griech. Ἀπολλύων (‚Verderber') lautet. Diese Vision ist deutlich an Ex. 10 u. Joel 1f angelehnt; aber die Darstellung der Apokalypse hat demgegenüber dämonisch gesteigerte Züge, die weit über die in der Natur vorkommenden H.plagen hinausgehen sollen (zum

Ganzen E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Joh. = HdbNT 16² [1953] 77/80). Das dämonische Wesen der H. wird deutlich durch die phantastische Schilderung dieser Fabeltiere hervorgehoben. ,In der Bildsprache der Apk sind die satanisch-dämonischen Mächte stets unter dem Bilde von Tieren geschaut ... Die Tierwelt erscheint ... innerhalb der gefallenen Schöpfung in ihrer absoluten Triebverhaftung wie die Verkehrung dessen, wozu der Mensch berufen ist' (W. Foerster: ThWbNT 3 [1938] 135 zSt.). Apc. 9 will also besagen, daß die Menschheit schon jetzt unter dem Einfluß der geschilderten dämonischen Mächte steht. – Dämonische Erscheinungen der Endzeit sind auch Herm. vis. 4, 1, 6 die feurigen H., die aus dem Munde des riesenhaften Meeresungeheuers, der mythischen Chaosmacht, kommen (vgl. Ph. Vielhauer, Apokalyptik des Urchristentums: Hennecke/Schneem. 2³, 449/51 u. o. Sp. 1239 zur Baruchapokalypse; dämonische H. in Mesopotamien s. o. Sp. 1236). Zum Schlüssel des *Abyssos-Brunnens (9, 1) s. J. Jeremias: ThWbNT 3 (1938) 745; mit dem Stern könnte danach der Apc. 9, 11 genannte H.könig Abaddon gemeint sein. Die Vorstellung eines solchen Königs liegt vielleicht schon Amos 7, 1 LXX vor.

II. Frühes Christentum. a. Heuschreckenplagen u. Vorbeugungsmittel. Auf die Plagen des Exodus geht Hieronymus verschiedentlich ein; in Joel 2, 18/20 (CCL 76, 187) bestätigt er, daß noch zu seiner Zeit H.schwärme die Erde von Judäa bedeckten. Ihre Züge beschreibt er als so geordnet, daß die H., vergleichbar den Steinchen eines Mosaiks, immer genau ihre Stelle im Zuge einhalten. Weder Felder noch Brachland, Bäume, Städte, Häuser, ja sogar Zimmer seien sicher vor ihnen (ebd. 2, 1/11 [178]). Bei Beendigung der Plage waren die Ufer der beiden Meere (Totes Meer u. Mittelmeer) so angefüllt von toten H., daß ihre Verwesung bedrohlich wurde für Tiere u. Menschen. Derselbe Autor schildert auch ihre Freßgier, die nur am Abend eine Unterbrechung findet (in Nah. 3, 13/7 [76 A, 572]). Jakob v. Edessa erklärt in seinem 13. Brief an Joh. v. Litharb u. a. das allgemeine hebr. Wort für ,Tier', das in seinem Plural ,Behemoth' Job 40, 15 vorkommt u. in der LXX mit θηρία übersetzt wird. Er sieht in der Beschreibung u. Charakterisierung dieser Tiere ebd. 16/9 eine Umschreibung für die H., ,die von Gott gesandt ist, um die Menschen zu bekämpfen u. ihr Brot zu essen' (Übers. nach F. Nau, Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Édesse: RevOrChrét 10 [1905] 262). Gott wollte damit den Hochmut Hiobs brechen. Im gleichen Sinne interpretiert auch Dionysios bar Ṣalibi die Stelle (ebd. 280). Dieser Interpretation der syr. Autoren als einer poetischen Beschreibung der H. schließt sich Nau an (ebd. 281f); er sieht in der üblichen Wiedergabe von Behemoth mit ,Nilpferde' (vgl. zB. Gesenius, HdWb. 86) an unserer Stelle ein Paradoxon; stattdessen möchte er sie vielmehr auf Joel 1f beziehen. – Die Schilderung einer afrikanischen H.plage in röm. Zeit bei Aug. civ. D. 3, 31 aE. gleicht ganz der, die uns Obsequ. 30 für das Jahr 125 vC. gibt (s. o. Sp. 1242). – Als Schutz gegen H. rief man oft Heilige an. In der syr. ,Midrasche über die H. u. die Züchtigung u. den Hunnenkrieg' von Kyrillonas handelt es sich um einen Bittgesang für das Allerheiligenfest dJ. 396 (Übers.: BKV² 6, 11/21). ,Wolken von H. breiten ihre Flügel aus u. bedecken unser Land mit ihren Scharen. Statt der Regentropfen erhalten wir diese Schwertträger ..., statt der Wolkengüsse zur Tränkung unseres Bodens müssen wir sehen, wie jene ihre Beile gegen unsere Pflanzen wetzen. Laßt uns denn die Stimmen der Gebete wetzen u. ihnen entgegenziehen in der Rüstung des Geistes ... O Herr, der Du mächtiger bis als die Kraft ihrer Bosheit, reiß aus ihre Füße, zerbrich ihre Zähne u. laß ihren Bauch zerplatzen gleich jenem babylonischen Drachen' (ebd. 12f; vgl. dazu Dan. 14, 26). Kyrillonas läßt hierauf die Kirche u. die Gemeinschaft der Heiligen um Barmherzigkeit für die Sündenschuld der Menschen bei Gott bitten, da es unter ihnen doch auch Frömmigkeit u. Heiligkeit gebe. Zur Abwehr von H.plagen wurden *Bittprozessionen veranstaltet (Av. Cameron: Byzant 49 [1979] 49; Hist. Patr. Alex. 1, 19 [PO 10, 422]). Befreiung von H. wurde auch vom Gebet eines heiligen Bischofs erwartet (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 36. 115b [Subs. hag. 48, 32. 92]). Als Vorbeugungsmittel erwähnt Theodoret geweihtes Wasser (hist. rel. 8, 14 [SC 234, 400/2]); die H. fürchteten das auf das Ackerland gesprengte Segenswasser u. waren wie von einem Zügel gehemmt, weiter vorwärts zu gehen (F. J. Dölger, Segenswasser als religiöse Sicherung der Rennpferde gegen den Schadenzauber: ACh 1 [1929] 224).

b. Nahrungsmittel. Wie den Juden (s. o. Sp. 1238f) war den Christen der Verzehr von

H. grundsätzlich nicht untersagt (K. Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- u. Abendlandes [1907] 22. 48). Sie galten als armselige Mahlzeit (Adamnan. loc. sanct. 2, 23, 2 [CCL 175, 217]). Sehr eingehend beschäftigen sich die frühchristl. Kommentatoren mit der Deutung der ἀκρίδες von Mc. 1, 6 par. Mt. 3, 4. Zwei Auffassungen stehen sich gegenüber. 1) Die lat. Autoren sehen darin das geläufige Wort für die H., die in den oriental. Ländern gegessen wurden (vgl. Hieron. adv. Iovin. 2, 6/15; Ambr. hex. 5, 23, 82f [CSEL 32, 1, 198f]). Auch Clem. Alex. paed. 2, 1, 165 sagt, daß Johannes d. T. die Askese übertrieben habe, indem er sich nicht ausschließlich von Früchten wie der Apostel Matthäus ernährte, sondern von H. u. wildem Honig. Antipater v. Bostra bringt die asketische u. gottgeweihte Haltung des Täufers in Verbindung mit seiner Nahrung, ,die von selbst wächst, ich meine H. u. wilden Honig' (Antipater Bostr. hom. in epiph. [E. Malki, Die syr. Hs. Berlin Sachau 220 (1984) 214]); vgl. dazu Lohmeyer, Urchristentum aO. – Die kopt. Übersetzer des NT verwendeten für ἀκρίς stets das Wort šže, das einmal ,H.' bedeuten kann, zum anderen aber auch ,Sproß, Reis' (vgl. M. Wilmet, Concordance du NT sahidique 2, 3 = CSCO 173/Subs. 11 [1957] 1335; W. E. Crum, Coptic dict. [Oxford 1939] 615a s. v.). Die Deutung im Sinne von ,Sproß', die auch die äthiopische Bibelübersetzung hat, ist daher mit Sicherheit nicht auszuschließen. – 2) Der lat. Auffassung gegenüber sehen fast alle griech. Kommentatoren in Johannes d. T. einen Vegetarier. Offensichtlich war man in einem vegetarisch geprägten asketischen Milieu u. in Gegenden, wo H. nicht zur Nahrung dienten, entsetzt über eine gegenteilige Ernährungsweise (Grégoire 112). Deshalb versuchte man, das Wort ἀκρίς der ntl. Texte entweder umzudeuten oder zu korrigieren (dazu im Einzelnen u. zur älteren Lit. ebd. 112/27; Lohmeyer, Urchristentum aO. 50_4; Brock; Max Herzog v. Sachsen, Die Nahrung Joh. d. T.: Vegetar. Warte 55 [1922] 1/5). Das *Ebioniten-Evangelium will statt ἀκρίς das Wort ἐγκρίς, ,Krapfen (in Öl mit Honig gebacken)', lesen (Epiph. haer. 30, 13, 4 [GCS Epiph. 1, 350]), wohl in Anlehnung an die Beschreibung des süßen Manna in Num. 11, 8 u. Ex. 16, 31 (zu Tatian s. u. Sp. 1249). Epiph. haer. 30, 13, 5 (aO. 1, 350) protestiert jedoch gegen eine solche ,falsche' Textverbesserung. Zu den jüngeren Korrekturen in καρίδες, ἀχράδες, ἀκρίδες vgl. J. C. Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus 1 (Amstelaedami 1728) 167/9 u. Grégoire 113. Die ,Interpretatoren' versuchen, ἀκρίς von botanischen Worten abzuleiten, die gleichfalls am Anfang ein ακρ- haben, wie ἀκρέμονες, ,Kräuterspitzen', u. ἀκρόδρυα, ,Baumfrüchte'. Diese letztere Deutung lebt bis heute in unseren ,Johannisbrotfrüchten' weiter. Die ἀκρέμονες haben ihren Hauptvertreter in Isidor v. Pelusion (ep. 1, 5. 132 [PG 78, 181/4. 269]). Ihm folgt Paulinus v. Nola in seinem Gedicht auf den Täufer (carm. 6, 233/5 [CSEL 30, 15]). Erst viel später findet man bei Theophylaktos v. Achrida (um 1090) die erste Erwähnung der ἀκρόδρυα (in Mt. 3, 4 [PG 123, 173 BC]). Die Exegese des Isidor hat ihre Vorlage im Kommentar des Athanasius zu Mt. 3, 4 (PG 27, 1365 CD): ,Daß es auch eine Pflanze gibt, die ἀκρίς heißt, lehrt uns Salomo mit den Worten 'Blühen wird der Mandelbaum u. die ἀκρίς fett werden'' (Koh. 12, 5). Doch ist die Predigerstelle, auf die Athanasius sich hier beruft, in ihrer hebr. Überlieferung sehr wahrscheinlich korrupt (zur Textkritik Grégoire 116/8). Daraus wird verständlich, warum Athanasius dort unter ἀκρίς, weil sie ausschließlich unter Pflanzen aufgezählt wird, gleichfalls eine Pflanze verstanden hat. Isidors Erklärung war so populär, daß ein Mönch des 9. Jh. sie sogar auf die Wand seiner Höhle bei Milet schrieb (Grégoire 109. 111). Euthymios Zigabenos (11./12. Jh.) bevorzugt ebenfalls unter den verschiedenen Deutungen, die er anführt, die Spitzen von Kräutern als beste Meinung (in Mt. 3, 4 [PG 129, 160 BC]). In diese Reihe gehören noch Pantaleon v. Kpel (or. 1 [PG 98, 1245]) u. die Bemerkungen im Slavischen Josephus (R. Eisler, Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας [1930] 8f. 17. 25/7; F. J. Anderson, The diet of John the Baptist: Abr-Nahrain 3 [1961/62] 66/8). Nicht ganz eindeutig ist eine Stelle aus dem Gedicht des Sophronios v. Jerus. auf die Taufe, wo als Nahrung des Täufers ἀκρίδες u. Meleagerwurzeln genannt werden (carm. 5, 24f [53 Gigante]). Während Lohmeyer, Urchristentum aO. u. Max v. Sachsen aO. 1f hier Pflanzenspitzen gemeint sehen wollen, sieht Grégoire 120 in der Stelle eine bewußte Gegenposition zu Athanasius u. Isidor, also H. – Die zahlreichen syr. Deutungsversuche der Nahrung des Täufers hat Brock in vier Kategorien eingeteilt. 1) Die

mythische Erklärung. Im Diatesseron Tatians soll statt ,H. u. Honig' ,Milch u. Honig' (vgl. Jes. 7, 15; H. Usener, Milch u. Honig: RhMus NF 57 [1902] 147f) gestanden haben (Belege: Brock 115). 2) Die vegetarische Deutung. Sie kommt am häufigsten vor u. findet ihre Begründung in den äußeren Umständen des Lebens des Täufers, in asketischen Idealen u. in dem naturverbundenen Zustand des ,primitiven' Menschen (Belege: ebd. 117/22). 3) Die wörtliche Erklärung: ,H. u. wilder Honig'; sie ist selten belegt, wird aber betont von Theodor v. Mops. vertreten (ebd. 122). 4) Allegorische Deutungen. Ein anonymer Mc.kommentar (Lazarus v. Beth Qandasa [8. Jh.]?) erklärt die H. als Bild für die Pharisäer u. Sadduzäer, die in die Bosheit von Reptilien voller Gift hinabgestiegen waren; durch die Bußpredigt des Johannes wurden sie in H. verwandelt, die nach dem Gesetz rein waren (vgl. o. Sp. 1244), u. von ihren Sünden befreit, ,so wie H. ihre Flügel u. Häute abwerfen' (Brock 123). Dionysios bar Ṣalibi führt noch eine weitere Interpretation an: Mit ,Nahrung' sei das Predigen des Johannes gemeint, weil dieses diejenigen, die sich zu Christus bekennen, wie H. zum Himmel auffliegen lasse (ebd. 124).

c. *Metaphorik.* Das syr. Bild der durch Bekehrung rein wie H. gewordenen Juden ist von Severos v. Ant. übernommen (hom. cathedr. 32 [PO 36, 403/5]), der im Springen der H. auch die Möglichkeit angedeutet sieht, die Gedanken vom Irdischen zu lösen (ebd. [405]). Eine ähnliche Bildersprache findet sich bei Gregor d. Gr. Er erklärt die H., die sich häuten, als Bild der bekehrten Heiden, die mit Christus gegen den Satan kämpfen, auch der Auferstehung Christi selber (moral. 31, 25, 45 [CCL 143 B, 1582/5]). Die Vorstellung von der Auferstehung geht auf das Springen der H. zurück (vgl. Job 39, 20) u. ist früher nur für Ägypten belegt (vgl. o. Sp. 1232). Diese Symbolik setzt sich allerdings bis ins MA fort (vgl. zB. G. Heinz-Mohr, Lexikon der Symbole[7] [1983] 130). Kyrillonas nennt die H. Schwertträger u. Lanzenführer; das Fressen vergleicht er mit dem Wetzen von Beilen (s. o. Sp. 1246). Jakob v. Edessa beschreibt sie als ,wilde Tiere' (θηρία/Behemoth, s. o. Sp. 1245). Bei Theodoret sind sie wie von Zügeln gehemmt, was wohl auf den Vergleich mit Pferden u. Rossen bei Job 39, 20 zurückgeht (vgl. o. Sp. 1246). Hieron. in Joel 2, 1/11 (CCL 76, 178, 98f) vergleicht die Ordnung der H.schwärme mit den Steinchen eines Mosaiks. In den Gedichten des Syrers Ephräm (vgl. B. Schmidt, Die Bildersprache in den Gedichten des Syrers Ephräm, Diss. Breslau [1905] 35) kommen H. vor als Bild für Häretiker wie Marcion u. Arius, die die Erde ausspie (vgl. Num. 13, 33), für die Ägypter, die zahlreich sind wie die H. (vgl. Nah. 3, 15); gegenüber der H., die als Larve verborgen in der Erde lebt u. den Schoß der Erde wie ein Grab ausfüllt, müssen die Heiden sich schämen, weil sie der H. nicht darin gleichen, daß sie begraben wird u. zu ihrer Zeit wieder aufersteht (Schmidt aO.). Hesychios v. Jerus. vergleicht das jüd. Gesetz mit der leichten, flugfähigen H. Gegenüber der Hl. Schrift wiegt es leicht, jedoch geistig gelesen ist es erhebend, damit unvollkommen für die Unvollkommenen, vollkommen aber für die Fortgeschrittenen (hom. in Joh. Bapt. 5 [Ch. Renoux: AnalBoll 99 (1981) 55]).

F. S. Bodenheimer, Animal life in Palestine (Jerusalem 1935) 309f. – S. Brock, The Baptist's diet in Syriac sources: OrChr 54 (1970) 113/24. – E. Brunner-Traut, Art. H.: LexÄgypt 2 (1977) 1179f. – E. D. van Buren, The fauna of ancient Mesopotamia as represented in art = AnalOrient 18 (Rom 1939). – G. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palästina 1 (1923) 393/5. – H. Gossen, Art. H.: PW 8, 2 (1913) 1381/5. – H. Grégoire, Les sauterelles de s. Jean-Baptiste: Byzant 5 (1929/30) 109/28. – B. Hartmann, Art. H.: BiblHistHdWb 2 (1964) 715f. – W. Heimpel, Tierbilder in der sumer. Literatur = Studia Pohl 2 (Rom 1968). – E. Hornung/E. Staehelin, Skarabäen u. andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen = Ägypt. Denkm. der Schweiz 1 (1976) 116f. – H. Hunger, Art. H.: ReallexAssyr 4 (1972/75) 389f. – O. Keller, Antike Tierwelt 2 (1909) 455/9. – B. Landsberger/I. Krumbiegel, Die Fauna des alten Mesopotamien = AbhLeipzig 42, 6 (1934). – H. Lesêtre, Art. Sauterelle: DictB 5, 2 (1921) 1510/20. – E. Mensching, Art. H.: KlPauly 2 (1967) 1125f.

Manfred Weber.

Hexaemeron.

A. Begriff. I. Ursprung. Eine vielbesprochene Person oder Sache mit auffallender Eigenschaft wird gelegentlich auch nach diesem Merkmal benannt. Sprachlich bedeutet dies, daß ein Adjektiv substantiviert wird. Auch die Schöpfungsgeschichte der Genesis, deren charakteristisches Merkmal ihr Ablauf innerhalb von sechs Tagen ist, wurde häufig behandelt. Im griech. Sprachbereich entstand infolgedessen das Wort ἡ ἑξαήμερος, scil. κοσμοποιΐα oder δημιουργία, κοσμογονία, κατασκευή, also ein fem. substantiviertes Adjektiv, das ‚die Schöpfung' oder ‚die Schöpfungsgeschichte', wie sie in der Genesis beschrieben wird, meint (für die doppelte Bedeutung von κοσμοποιΐα s. zB. Philo opif. m. 3f). Ältester Beleg ist Philo leg. all. 2, 12: ‚zunächst schuf Gott im Sechstagewerk (ἐν τῇ ἑξαημέρῳ) die Gattungen der Leidenschaften u. ihre Ideen'. Der erste bekannte christl. Autor, der das Wort benutzt, ist Theophilos v. Ant. (ad Autol. 2, 12).

II. Bedeutung. Auf die Wortbedeutung ist, da die beiden einschlägigen Lexika hier irreführend sind, näher einzugehen. Zwar geben beide ‚sechstägig' als adjektivische Bedeutung von ἑξαήμερος an, verweisen aber darauf, daß das substantivierte fem. Adjektiv das Substantiv περίοδος unterstellt u. so die ‚sechstägige Frist' der Schöpfung andeutet (Liddell/Scott, Lex.[9] 581; Lampe, Lex. 490). Die Sechstagefrist der Schöpfung könnte mittels eines substantivierten Adjektivs ausgedrückt werden u. wurde dies möglicherweise tatsächlich (s. u.). Bei der substantivierten fem. Form ist jedoch eher der Begriff ‚Schöpfung' oder ‚Schöpfungsgeschichte' zu unterstellen (vgl. oben); denn 1) zeigt der Zusammenhang der Texte, die das Wort verwenden, daß die Autoren die Schöpfung bzw. -geschichte vor Augen haben (s. die o. genannten Belege), 2) wird bei Hinzufügung eines Substantivs δημιουργία (Cosm. Indic. top. 10, 39 [SC 197, 279]), κοσμογονία (Greg. Nyss. hex.: PG 44, 124 A) oder κατασκευή (Cyrill. Hieros. catech. 3, 5 [PG 33, 433 A]) benutzt. – Um die Sechstagefrist handelt es sich tatsächlich an einer Stelle. Philon führt decal. 97/101 aus, daß die Schöpfungsgeschichte ein Beispiel für den Menschen enthalte: Wie Gott sechs Tage arbeitete u. am siebten ruhte, solle es auch der Mensch tun. Die sechs Arbeitstage Gottes nennt Philon ἓν ἑξαήμερον αὐταρκέστατον, d. h. eine beispielgebende Sechstagefrist. Freilich ist ἑξαήμερον hier Konjektur. Die Hss. bieten ἓν ἑξάμετρον u. ἑξὰς μέτρον, wobei die erstere Lesart nicht unmöglich scheint. Ist die Konjektur richtig, liefert sie ein Neutrum (wahrscheinlich ist διάστημα zu unterstellen). Jedenfalls ist zu beachten, daß τὸ ἑξαήμερον u. ἡ ἑξαήμερος zwei unterschiedliche Begriffe sind. Der erste bedeutet ‚die sechstägige Frist', in der die Schöpfung sich ereignet, der zweite ‚die sechstägige Schöpfungsgeschichte', wie sie in der Genesis erzählt wird. Bisweilen findet sich auch das Neutrum in der Bedeutung von ἡ ἑξαήμερος. Ein Beispiel bietet der Titel Ἑξαήμερον ἢ κοσμουργία eines Gedichtes des Georgios v. Pisidien (PG 92, 1425; um 625 nC.). Dabei ist vermutlich an das Substantiv ἔργον gedacht, vgl. dt. ‚das Sechstagewerk'. In anderen Fällen kann es sich um Überlieferungsfehler handeln, so PG 88, 433 D, wo ein Werk des Philon v. Karpathos Εἰς τὸ ἑξαήμερον genannt wird; vgl. jedoch die Neuausgabe SC 196, 299. In jedem Falle dominiert eindeutig die fem. Form ἡ ἑξαήμερος.

III. Geschichte: Von ἡ ἑξαήμερος zu ‚Hexaemeron'. Für die Wortgeschichte ist 1) von Bedeutung, daß ἑξαήμερος in einer Reihe von Buchtiteln erscheint. Viele Autoren schrieben einen Kommentar zur Schöpfungsgeschichte u. nannten ihn Εἰς τὴν Ἑξαήμερον. 2) wurde wichtig, daß diese Werke durch Übersetzung oder häufiger durch Nachahmung in den lat. Sprachbereich gelangten u. dort In Hexaemeron betitelt wurden. Von diesem Titel, in dem das weibliche Geschlecht des Wortes nicht mehr zutage tritt, ist der neuzeitliche Gebrauch des Begriffs H. zu erklären. Er bedeutet bald nicht mehr nur ‚Schöpfungsgeschichte' der Genesis, sondern wird auch für Abhandlungen über diese Geschichte verwendet. Man spricht von Autoren, die ‚ein H.' geschrieben haben (vgl. schon Hieron. ep. 84, 7 [CSEL 55, 130]) u. von den verschiedenen ‚H.'. – Gronau vernachlässigt die Wortentwicklung, wenn er von ‚die Hexahemeros' u. ‚Basileios' Hexahemeros' spricht (gemeint:

Basileios' In Hexaemeron) u. schreibt dem Wort ,Hexahemeros' eine Entwicklung zu, die es nicht durchlaufen hat.

B. Die Sechs Tage. I. Ursprung. Das Zeitschema, in das die Schöpfungsgeschichte der Genesis gefaßt ist, hat seinen Ursprung darin, daß die Priesterschrift der göttlichen Schöpfungstätigkeit das Zeitmaß, das schon im alten Israel üblich war, zugrundegelegt hat, bei dem die Woche als Zeitmaß kultisch-sakralen Lebens im Sabbat ihren Höhepunkt erreicht (vgl. W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift[2] [1969]). Der Mensch soll aus dem göttlichen Verhalten Folgerungen für sein eigenes Leben ziehen (vgl. Junker 466/8; Mangenot 2328). Dieses Zeitschema gehört zu den Merkmalen, die die Schöpfungsgeschichte der Genesis von anderen Kosmologien unterscheiden.

II. Hexaemeron u. die Sechs Tage. H. bedeutet ,sechstägige Schöpfung', ,sechstägige Schöpfungsgeschichte' oder ,Kommentar zur sechstägigen Schöpfungsgeschichte' (s. o. Sp. 1251). Der Name ist zwar einer der auffallendsten Eigenschaften dieser Geschichte entnommen, aber daraus folgt nicht, daß der zeitliche Aspekt, die Vorstellung vom Schöpfungsverlauf innerhalb eines bestimmten Zeitraums, in den Kommentaren Vorrang habe. Die Deutung der Zeiträume, etwa der Sechs Tage als sechs Epochen, begegnet in der patristischen Literatur nicht. Die Sechstagefrist wird im allgemeinen wörtlich genommen. Dies geht deutlich aus der H.-Schrift des Gregor v. Nyssa hervor, dessen Gesamtauffassung eine Interpretation der Tage als Epochen erwarten ließe (s. u. Sp. 1263). Eine Ausnahme bildet Philon, der jedoch die Tage nicht als Perioden begreift, sondern sich in entgegengesetzte Richtung bewegt: Er nimmt das Zeitelement aus der Schöpfungsgeschichte ganz heraus (s. u. Sp. 1257). – Anders, wenn das Sechstageschema, als eine typologische Erklärung der Schöpfungsgeschichte verstanden, auf die Einteilung der Weltgeschichte angewandt wird, mit Perioden von möglicherweise je 1000 Jahren, wie dies erstmals im Barnabasbrief geschieht. Dies geht auf jüd. Vorlagen zurück; vgl. J. Daniélou, La typologie millénariste de la semaine: VigChr 2 (1948) 1/16. Hier handelt es sich aber um eine Deutung der Weltgeschichte überhaupt, die begriffen wird als ein Gleichnis der Schöpfungsgeschichte, wie sie die Genesis beschreibt (vgl. Aug. Gen. c. Manich. 1, 23, 35 [PL 34, 190]: et easdem sex aetates habere similitudinem istorum sex dierum, in quibus ea facta sunt quae Deum fecisse scriptura commemorat); oft wird in diesem Zusammenhang auch ein Siebentageschema verwandt (s. Daniélou aO.). Für die Anlage dieses Artikels ergibt sich hier ein Problem. Da auch ein Stichwort *Schöpfung (Kosmogonie) vorgesehen ist, schien es angebracht, unter ,H.' den zeitlichen Aspekt, die Sechs Tage, hervorzuheben; er spielt jedoch in den Kommentaren kaum eine Rolle. Andererseits war unter ,H.' die H.-Literatur zu erörtern. Bei der folgenden Übersicht wird folglich stets das Zeitelement (oder dessen Fehlen) beachtet, vor allem aber werden die Charakterzüge der einzelnen Kommentare untersucht.

C. Die Hexaemeron-Literatur. Der Titel In Hexaemeron steht sachlich dem ,Über die Schöpfungsgeschichte' gleich. Den Schriften mit diesem Titel geht es nämlich weniger um den formellen Gesichtspunkt, d. h. die Sechs Tage, als um das materielle Objekt, d. h. die sechstägige Schöpfungsgeschichte. Daraus folgt, daß die mit H. betitelten Werke sich nicht notwendig von solchen mit einem anderen Titel unterscheiden. In diesen kann sogar eingehend über die Sechs Tage gehandelt werden. Das gilt zB. für Philons De opificio mundi (s. u. Sp. 1256f). Unter H.-Literatur wird hier also der ganze Bereich der Schriften über die Schöpfungsgeschichte verstanden. Eine ziemlich vollständige Aufzählung der einschlägigen Werke von frühchristlicher Zeit bis zum MA bietet Robbins 92/104. Hier werden nur die Hauptrichtungen dieser umfangreichen Literatur besprochen u. jeweils an einigen Vertretern beleuchtet.

I. Richtungen. Innerhalb der komplexen H.-Literatur lassen sich einige Richtungen unterscheiden. Eine erste Einteilung ergibt sich aufgrund des Verhältnisses zur griech. Philosophie. Eines ihrer Hauptprobleme, wenn nicht das Hauptproblem, war die Frage nach dem Ursprung bzw. der Ursache (ἀρχή bzw. αἰτία) oder der Natur (φύσις, immer dynamisch zu verstehen als Antwort auf die Frage, wie alles ,gewachsen' ist) der Dinge. Philosophisch gebildete Christen veranlaßte der **Anfang der Hl. Schrift, schon weil er mit ,Genesis' überschrieben ist u. sich dort Erzählungen finden, die berichten, wie alles entstanden ist, zur Auseinandersetzung mit ihrer philosophischen Bildung; freilich geschah

dies mit unterschiedlichem Ergebnis: Einzelne Autoren gelangten zu einer grundsätzlichen Ablehnung, wie sie in der antiochenischen Schule sichtbar wird. Andere, zB. *Basilius v. Caesarea, erreichten eine positivere Einstellung zur Philosophie, die sich in einer steten Auseinandersetzung mit dieser in ihren Schriften niederschlägt. Die Hl. Schrift war für die christl. Schriftsteller keine der Philosophie gegenüberstehende Instanz, sondern gehörte zum Bereich der Philosophie selbst, weil sie eine, ja die Antwort auf die Frage nach der Weisheit gab. Bei den Kommentaren der Schöpfungsgeschichte lassen sich demnach zwei Haupttypen unterscheiden: 1) die Autoren, bei denen die griech. Philosophie eine wichtige Rolle spielt (was selbstredend nicht bedeutet, daß sie die Philosophie kritiklos akzeptieren), 2) die Schriftsteller, die die Philosophie u. allgemein die heidn. Wissenschaft prinzipiell ablehnen (was nicht bedeutet, daß in ihren Werken keine philosophischen Spuren erkennbar wären). Innerhalb beider Hauptrichtungen lassen sich zwei Untergruppen unterscheiden. Im allgemeinen vertritt die erste eine allegorische Interpretation, die andere eine wörtliche. Die *Allegorese zeigt sich jedoch jeweils in besonderer Weise. In der ersten Hauptgruppe legen die Allegoristen großen Nachdruck auf die Stellung der intelligiblen Realität im Rahmen der Schöpfung; dies gilt namentlich für Philon (dem Origenes folgt) u. Augustinus. Die Gegenrichtung wird vor allem durch Basilius vertreten. In der zweiten Hauptgruppe bewegen sich die Allegoristen in den Spuren von Papias v. Hierapolis, Clemens v. Alex., Pantainos u. Ammonios, d. h. der vornizänischen Theologen, die das ganze Sechstagewerk mit Blick auf Christus u. die Kirche verstanden (so Anastas. Sinait. hex. 1 [PG 89, 860 C]; J. Kürzinger, Papias v. Hierapolis u. die Evangelien des NT [1983] 114 frg. 14; vgl. G. May, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo [1978] 36). Ihnen gegenüber stehen zur antiochenischen Schule gehörende Autoren wie Theodor v. Mops., Joh. Chrysostomos, Severianos v. Gabala u. Theodoret v. Kyrrhos sowie die frühen syr. Ausleger (Jansma, Hexaméron). – Aus der folgenden Übersicht geht hervor, daß in der Frühzeit die erste Hauptgruppe überwiegt u. damit die Auseinandersetzung mit der griech. Philosophie. Allmählich ändert sich dann das Interesse, u. Theologie wie Psychagogie treten in den Vordergrund.

II. Israelitisch-jüdische Wurzeln. Trotz des großen Einflusses griechischer Philosophie sind israelitische bzw. jüdische Wurzeln der H.-Literatur zB. bei Philon, aber auch bei christlichen Theologen wie Origenes nachweisbar (vgl. N. de Lange, Origen and the Jews [Cambridge 1976]). In der jüd. Literatur steht die Siebentagefrist, u. da der siebte Tag, der als der Ruhetag Gottes beispielgebend für das Verhalten des Menschen ist, im Vordergrund. Aber in den Erklärungen der Rabbinen, die davon ausgehen, daß jedes Wort der Hl. Schrift unendlich viele Geheimnisse enthält, finden sich auch Elemente, die zB. Philon zu seiner ‚philosophischen' Exegese angeregt haben können. Eine reiche Sammlung solcher Texte bietet M. M. Kasher (Hrsg.), Encyclopedia of biblical interpretation 1 (New York 1953). Midr. Gen. Rab. 1 zeigt zB. die Vorstellung von einem Entwurf der Schöpfung in Gottes Gedanken noch bevor er die Welt schuf, die Philon vielleicht veranlaßt haben könnte, die ‚Ideenlehre' in seine Exegese einzubringen. Genauso trifft man in solchen Texten auf die Aussage, Gen. 1, 1 bedeute, daß Gott am ersten Tag bereits alle Elemente, mit denen er in den folgenden Tagen arbeitete, auf einmal geschaffen habe (vgl. U. Cassuto, A commentary on the Book of Genesis [Jerusalem 1961] 69). Es läßt sich daraus vielleicht die These ableiten, daß viele auf das einzelne Wort gerichtete rabbinische Exegesen in die von der griech. Philosophie beeinflußten Denkschemata hineingearbeitet sind.

III. Übersicht über die Hexaemeron-Literatur. a. Philon. Der griechisch gebildete jüd. Gelehrte aus Alexandrien schrieb den ersten bekannten Kommentar zur Schöpfungsgeschichte der Genesis: De opificio mundi (über einen möglichen Kommentar vor Philon s. R. Goulet, La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque [Paris 1987]). Die dem eigentlichen Kommentar vorausgehende Einleitung ist kennzeichnend für seine Behandlungsweise u. kann hier als Beispiel dienen. Zunächst betont Philon, wie weise Mose gehandelt habe, als er seinen Gesetzen die Schöpfungsgeschichte voranstellte: ‚Er deutet damit an, daß der Kosmos mit dem Gesetz u. das Gesetz mit dem Kosmos im Einklang steht u. daß der Mensch, der gesetzmä-

ßig lebt, damit sofort Weltbürger ist, da er seine Handlung regelt nach dem Willen der Natur, die das Ordnungsprinzip des ganzen Kosmos ist‘ (opif. m. 3). Diese theoretische Betrachtung hängt offensichtlich von der griech. Philosophie ab, hier von der Stoa. In § 7/25 macht Philon einige Vorbemerkungen. Unter Anspielung auf Strömungen in der griech. Philosophie äußert er, es gebe Leute, die den Kosmos höher schätzten als den Schöpfer. Ihnen stellt er Mose gegenüber, der zum Gipfel der Philosophie aufgestiegen sei. Mose ist für Philon also der Philosoph par excellence, der wußte, daß ein aktives u. ein passives Prinzip zu unterscheiden sind, daß die Welt nicht ungeworden ist, sondern einen Vater u. Schöpfer besitzt, der alles mit seiner Vorsehung behütet (ebd. § 7/11). In diesem Abschnitt sind abermals viele Spuren der griech. Philosophie zu entdecken. Besonders zu beachten ist die Bezeichnung Gottes als ‚der Vater u. Schöpfer‘, erstes Zeichen des Einflusses von Platons ‚Timaios‘ (28c: ‚also den Schöpfer u. Vater dieses Weltalls aufzufinden, ist schwer‘). In den übrigen einleitenden Paragraphen zeigt sich, wie außerordentlich groß der Einfluß dieses Dialogs ist, den man mit Recht ‚Platons Schöpfungsgeschichte‘ genannt hat. Offensichtlich haben Philon u. seine christl. Nachfolger die Aussagen des Timaios, bes. Platons grundlegende Ausführungen Tim. 27c/31b, bei ihrer Auseinandersetzung mit der griech. Philosophie stets vor Augen. Opif. m. 12 betont Philon, wie klar Mose den Gegensatz zwischen Gewordenem u. Ungewordenem gesehen habe, weil er die Beziehung zwischen Wahrnehmbarkeit u. Gewordensein erkannte. Dieser Paragraph stützt sich deutlich auf Plat. Tim. 28b 7c 2. – Nirgendwo zeigt sich der platonische Einfluß so klar wie opif. m. 13/25, wo gesagt wird, daß im Bericht des Mose nicht nur von der stofflichen, sondern auch von einer übersinnlichen, ideellen Welt die Rede sei. Man solle nämlich nicht denken, wenn Mose sage, die Welt sei in sechs Tagen erschaffen worden, wolle er behaupten, daß die Schöpfung eine gewisse Zeit gedauert habe. Gott hat alles auf einmal in einem zeitlosen Augenblick geschaffen. Da es sich aber um Gewordenes handelt, das Gewordene der Ordnung bedarf u. zur Ordnung die Zahl gehört u. die Sechs die produktivste Zahl ist, sage Mose, daß die Welt in sechs Tagen erschaffen wurde. Daß es sich nicht wirklich um sechs Tage handele, gehe auch noch daraus hervor, daß Mose zwar vom zweiten, dritten Tag usw. spreche, aber nicht vom ersten Tag. Dort sage er: Tag eins. Damit deute er an, daß das, was an diesem Tage geschehe, zur Natur des Einen (*Hen) gehöre, d. h. zur ideellen Welt. Diese noëtische Welt, fährt Philon fort, ist im Logos Gottes, ja, ist der Logos Gottes, insoweit Er schöpfend tätig ist (vgl. J. C. M. van Winden, The world of ideas in Philon of Alex.: VigChr 37 [1983] 209/17). Zu bemerken ist 1), wie tief die griech. Philosophie das Denken dieses gläubigen Juden beeinflußt hat (u. damit bietet er ein Muster für die christl. Denker, die sich in seinen Spuren bewegen). Seine Ausführungen dürfen als Beispiel dafür gelten, wie (jüdischer u. später christlicher) Glaube u. griechische Philosophie in der Deutung der Hl. Schrift einander begegnen. Platons Philosophie, namentlich sein ‚Timaios‘, ist dabei von hervorragender Bedeutung (zum Einfluß des Dialogs auf Philon s. D. T. Runia, Philo of Alex. and the Timaeus of Plato[2] [Leiden 1986]). Jedoch haben auch andere philosophische Systeme, zB. Stoa u. Aristotelismus, Einfluß ausgeübt (Robbins 2/23). 2) ist bemerkenswert, daß Philon eine eigenwillige Auslegung der Sechs Tage gibt. Nach seiner Meinung handelt es sich gar nicht um Tage, d. h. Zeit. Nur die Zahl Sechs sei von Bedeutung; sie zeigt die Natur der sichtbaren Welt an, wie die Zahl Eins in Gen. 1, 5 die noëtische Welt andeutet. Nach Philon findet in Wirklichkeit die Schöpfung auf einmal statt. Man könnte denken, im zitierten Abschnitt aus De decalogo vertrete er eine andere Meinung, wenn er behauptet, Gott habe sechs Tage gearbeitet, den siebten geruht, u. der Mensch solle dieses Beispiel nachahmen. Dies scheint von einer wörtlichen Interpretation der sechs Tage auszugehen. Doch fügt Philon selbst hinzu (decal. 101): ‚wie es aber zu verstehen ist, daß die Welt in sechs Tagen von Gott geschaffen wurde, der doch der Zeit für seine Werke nicht bedarf, das ist an anderer Stelle allegorisch erklärt worden‘; leg. all. 1, 2 äußert er, unsinnig sei die Annahme, die Welt sei in sechs Tagen oder überhaupt in der Zeit geworden (vgl. ebd. 1, 3. 20). Die sechs Tage der Schöpfung sind für Philon also eine Formgestaltung, die man nicht wörtlich nehmen darf. Dies hindert ihn jedoch nicht, den Zeitrahmen als Anweisung für das menschliche Verhalten zu interpretieren.

b. Christliche Hexaemeron-Literatur vor

Basilius. Die wichtigsten Schriften aus dieser Periode stammen von den Alexandrinern Clemens, Origenes u. Didymus. Von Clemens u. Origenes sind freilich die Werke, die sich am ausführlichsten mit der Schöpfungsgeschichte beschäftigten, die Ὑποτυπώσεις bzw. der Genesiskommentar, verloren. Clem. Alex. strom. 5, 93, 5 erinnert an Philons Erörterung der Bedeutung der Zahlen Sechs u. Eins als Andeutungen der stofflichen u. noëtischen Wirklichkeit. Clemens entfernt (wie Philon) aus der Schöpfungsgeschichte das Zeitelement (ebd. 6, 142, 2f; vgl. S. R. C. Lilla, Clement of Alex. [Oxford 1971] 189/9). – Origenes äußert princ. 2, 9, 1: ,es ist sicher, daß das (d. h. die Worte von Gen. 1, 1) nicht vom ,Firmament' u. vom ,Trockenen' gesagt wird, sondern von jenem Himmel u. von jener Erde, von denen unser Himmel u. unsere Erde nachträglich ihre Namen entliehen haben'. Obwohl der Inhalt dieses geistigen Himmels u. dieser geistigen Erde sich vom philosophischen ,Kosmos noetos' unterscheidet (vgl. H. Görgemanns/H. Karpp, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien [1976] 321. 403), stimmt das Modell seiner Interpretation mit dem Philons überein. Auch Origenes nimmt eine momentane Schöpfung an (vgl. c. Cels. 6, 50). Für die auf Christus bezogene Allegorie ist in Gen. hom. 1 (SC 7bis, 24) bezeichnend. – Auf der Linie des Origenes liegt auch Didymus der Blinde, dessen Schrift über die Genesis erst iJ. 1941, in schlechtem Zustand, aufgefunden wurde (vgl. P. Nautin: SC 233, 9/19). – Nur erwähnt werden bei Euseb Werke über das H. von Rhodon (h. e. 5, 13, 8 [GCS Eus. 2, 1, 458]), Candidus u. Apion (ebd. 5, 27 [498]) u. *Hippolytos v. Rom (6, 22 [2, 2, 568]), die freilich fast vollständig verloren sind. Bei Euseb läßt sich ersehen, daß der Begriff ἡ ἑξαήμερος nunmehr eingebürgert war; Rufins Übersetzung von Eusebs Kirchengeschichte u. Hieronymus (s. o. Sp. 1252) zeigen seine Übernahme ins Lateinische. Als einzige nicht-alexandrinische Abhandlung über die Schöpfungsgeschichte aus dieser Periode ist Theophil. Ant. ad Autol. 2, 10/9 erhalten. In apologetischer Absicht stellt diese Schrift die Schöpfungsgeschichte den Lehren der Philosophen gegenüber: Gott schuf durch sein Wort (λόγος), das er zuerst in seinem Innern beschlossen trug (ἐνδιάθετος) u. dann vor allen Dingen hervortreten ließ (προφορικός), alles aus dem Nichts. Noch stoischem Denken verhaftet, verbietet es sich für Theophilos, im Kontext der Schöpfungsgeschichte von einer ,geistigen Welt' zu sprechen, wie er denn auch die Sechs Tage wörtlich versteht. Damit unterscheidet er sich klar von der allegorischen Deutung der Alexandriner. Theophilos v. Ant. u. Hippolytos v. Rom können als die Vorläufer des Basilius betrachtet werden.

c. Basilius' Hexaemeron u. sein Einfluß. Das H. Basilius' d. Gr. ist das früheste, ausschließlich dem Schöpfungsbericht gewidmete Werk, das überliefert ist; es ist zugleich das einflußreichste der nicht allegorisch deutenden. Es enthält neun Fastenpredigten, vermutlich aus dem letzten Lebensjahr des Basilius (dJ. 378; vgl. E. Amand de Mendieta, Les neufs homélies de Basile de Césarée: Byzant 48 [1978] 338; G. D. Dragas, La doctrine de la création d'après l'Hexaéméron de S. Basile le Grand: Istina 28 [1983] 282/308). In den ersten drei Predigten setzt er sich mit der Philosophie auseinander, in den übrigen hingegen bilden seine reichen Kenntnisse der Natur (zB. Meteorologie u. Zoologie) die Grundlage für tropologische Interpretationen des Genesistextes. Dabei wird der Text immer wörtlich ausgelegt; vgl. hex. 9, 1 (SC 26, 480): ,Wenn ich Gras höre, dann verstehe ich Gras, u. ebenso Pflanze, Fisch, wildes Tier, Haustier; ich verstehe alles wie es dasteht.' Diese wörtliche Deutung kann jedoch besondere Formen annehmen. So erörtert Basilius in der ersten Predigt, die sich in zwei Teile gliedern läßt, Gen. 1, 1: ,Im Anfang schuf Gott Himmel u. Erde'. Im ersten Teil werden die drei Begriffe ,Gott', ,Anfang' u. ,Schaffen' behandelt (hex. 1, 1/6), im zweiten ,Erde' u. ,Himmel' (7/11). Die Frage nach dem Wesen des Himmels führt ihn zu der aristotelischen quinta essentia. Wo Basilius vom Wesen der Erde spricht, stößt er auf die Frage, ob sie nicht etwa die eigenschaftslose Hyle sei. Das Schaffen wird anderen Formen von Ursächlichkeit, wie der plotinischen, emanationistischen, entgegengesetzt. Den Zentralbegriff seiner Erörterung bildet jedoch der ,Anfang' (zur Bedeutung der ἀρχή in der griech. Philosophie vgl. o. Sp. 1254f). Dieses erste Wort der Genesis ist für Basilius Anlaß, verschiedene philosophische Themen zu behandeln, so zB. die Frage nach der Anfangslosigkeit der Welt u. wie dieser Anfang zu verstehen sei. Letzteres wiederum führt ihn zu der Feststellung, daß die ἀρχή in Gen. 1, 1, zeitlich verstanden, in vierfachem Sinne interpretiert werden

kann: als erste Ursache, als Fundament, als Form (-ursache), als Ziel (-ursache); vgl. hex. 1, 5 (SC 26, 108), u. er belegt dies aus der Bibel. So fungiert die Hl. Schrift als Fundgrube für philosophische Erörterungen, weil sie als die philosophische Schrift par excellence angesehen wird. Wenn man ἀρχή jedoch zeitlos versteht, dann bedeutet ἐν ἀρχῇ ,auf einmal', ,in einem Augenblick' (1, 6 [110/2]), wie es andere Auslegungen durch den Begriff ἐν κεφαλαίῳ ausdrücken (ebd. [112]; vgl. H. Görgemanns, Art. Anfang: RAC Suppl. 1, 401/48; J. C. M. van Winden, Frühchristliche Bibelexegese. ,Der Anfang' [in Vorb.]; ders., The early Christian exegesis of ,heaven and earth' in Gen. 1, 1: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 371/82). – In der zweiten Predigt, zu Gen. 1, 2 ,die Erde war unsichtbar u. formlos', folgt eine Erörterung der Frage, ob es neben Gott auch eine ewige Materie gegeben habe. Schon dies genügt um zu zeigen, wie sich Basilius' wörtliche Interpretation in der Auseinandersetzung mit der Philosophie auswirkt; offensichtlich werden auch die ,sechs Tage' hier wörtlich verstanden. – Basilius' H. hatte weitreichenden Einfluß. Von seinem Bruder *Gregor v. Nyssa stammen die Schriften ,De opificio hominis' u. ,Apologia in H.', die das H. des Basilius ergänzen bzw. gegen Mißverständnisse verteidigen wollen (vgl. H. Dörrie: o. Bd. 12, 890/2). Darüber hinaus sind zwei Homilien über die Erschaffung des Menschen überliefert, deren Zuweisung an Basilius oder Gregor v. Nyssa nicht eindeutig ist (vgl. die kritische Edition von H. Hörner, Sermones de creatione hominis = W. Jaeger u. a., Gregorii Nysseni opera Suppl. [Leiden 1972]). Sechs Jahre nach dem Tode Basilius' predigt Ambrosius iJ. 386 in Mailand über den Schöpfungsbericht der Genesis u. folgt dabei oft fast wörtlich dem Vorbild des Basilius (vgl. u. Sp. 1263). Vor 400 wird das H. des Basilius durch Eustathius ins Lateinische übersetzt (E. Amand de Mendieta/S. Y. Rudberg, Eustathius = TU 66 [1958]). Auch in späteren griech. Kommentaren zur Schöpfungsgeschichte, meist nur Sammlungen älterer Auslegungen, spielt Basilius' H. eine große Rolle. Dies gilt zB. für den H.kommentar des PsEustathius v. Ant. (Clavis PG 3393; vgl. F. Zoepfl, Der Kommentar des PsEustathius zum H. [1927]) oder für die Auslegung des Prokop v. Gaza, wo zB. die Erörterung über die Bedeutung von ἀρχή wieder aufgegriffen wird (in Gen. prol. 3/6 [PG 87, 26C/37A]). Prokop bietet eine Übersicht über die verschiedenen Ansichten, u. so findet sich hier auch wieder der auf Philon zurückgehende Gedanke, daß die sechs Tage keine zeitliche Ausdehnung der Schöpfung andeuteten (in Gen. 2 [140B/D]; vgl. o. Sp. 1257f); für die Weiterwirkung von Basilius' H. bis in byz. Zeit s. Robbins 57. – Auch im syr. Bereich ist Basilius' Einfluß seit dem Anfang des 6. Jh. spürbar, dafür sei hier der H.kommentar des Moses bar Kepha (9. Jh.) angeführt, in dem man neben anderen Entlehnungen eine Wiedergabe der Exegese von ἐν ἀρχῇ vermittels der vier Ursachen des Aristoteles findet (2, 1, 129/39 [1, 187f Schlimme]). In seiner systematischen Abhandlung ,De opificio mundi' verteidigt Joh. Philoponos Basilius' H. gegenüber dem des Theodor v. Mops., des Hauptrepräsentanten der antiochenischen Schule, der die syr. Exegese stark beeinflußt hat (vgl. zB. die Exegese von ἐν ἀρχῇ: 1, 3f [7, 4ff Reichardt]). In cap. 7, 13 (304, 7ff) behandelt er die Frage, warum Gott die Welt in Sechs Tagen geschaffen hat: Zunächst scheint er diesen Zeitraum als Tatsache annehmen zu wollen, denn die Schöpfung hätte sogar in kürzester Zeit oder auf einmal stattfinden können. Er führt dann aber auch eine arithmetische Erklärung an, nach der 6 die vollkommene Zahl ist, da sie in ihren Teilen 1, 2 u. 3 gleich ist. Deshalb sei die Welt in sechs Tagen erschaffen worden. Zwar erinnert dies an Philon; im Gegensatz zu ihm wird hier aber eine tatsächliche Sechstagefrist befürwortet.

d. Gregor v. Nyssas Apologie. Basilius' wörtliche Interpretation der Schöpfung hatte u. a. nicht erklären können, wie vor dem Entstehen der Sonne am vierten Tag von Tag u. Nacht die Rede sein konnte u. wie sich der Himmel von Gen. 1, 1 zu dem von ebd. 1, 8 verhielt, u. war so auf Kritik gestoßen (hex.: PG 44, 64CD). Obwohl Gregor vorgibt, der Erklärung seines Bruders zu folgen, entwirft er eine höchst originelle Gesamtinterpretation der Schöpfungsgeschichte mit der Absicht, daß sich die Schwierigkeiten der Gegner des Basilius von selbst lösen sollten (ebd.: 68CD), ohne daß er selbst auf Einzelfragen einginge. Der Anfang, in dem Gen. 1, 1 sagt, daß Gott den Himmel u. die Erde schuf, sind ,die Ansätze, die Ursachen, die Kräfte' (τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας καὶ τὰς δυνάμεις [hex.: PG 44, 72B]) aller Dinge. Gott hat also die Keime aller Dinge auf einmal geschaffen, u.

die Schöpfungsgeschichte erzählt, wie alles sich kraft des darin anwesenden göttlichen Prinzips (λόγος) entwickelt hat. Das ,Gott sprach' in der Genesis ist eine Andeutung dieses in den Dingen vorhandenen Prinzips. Nach einer vorgegebenen Ordnung (τάξις, ἀκολουθία, εἱρμός) entwickelt sich eins aus dem anderen. Der Schöpfungsbericht schildert diese Ordnung, er könnte als ein ,Physiktraktat in Form einer Erzählung' charakterisiert werden; Gregor sagt von Mose: ... ἐν διηγήσεως εἴδει περὶ τῶν φυσικῶν δογμάτων φιλοσοφήσας (ebd.: 72 C; vgl. c. Eunom. 2, 226 [1, 291 Jaeger]). – Vor allen anderen enthält Gregors H. die meisten Anklänge an die Philosophie. Nahezu die Hälfte seines Traktates ist der Frage gewidmet, ob die Elemente in dieser Welt miteinander im Gleichgewicht sind, denn Basilius hatte behauptet, das Feuer greife die Masse des Wassers an u. um diesen Vorgang zu verzögern, gebe es (vgl. Gen. 1, 7) Gewässer oberhalb des Himmels (Basil. hex. 3, 5 [SC 26, 215]). Gregor versucht mit der griech. Philosophie entlehnten Argumenten, diese Behauptung zu widerlegen u. zu zeigen, daß dieses Wasser oberhalb des Himmels nicht als normales Wasser, sondern als Andeutung einer intelligiblen Realität zu verstehen sei (hex.: PG 44, 81 B). – Indem Gregor den Schöpfungsbericht als die Wiedergabe eines natürlichen Prozesses interpretiert, könnte man vermuten, daß er die Schöpfungstage als Periode verstehe; allerdings zeigt sich nirgends in seinem Werk eine Reserve gegenüber einem wörtlichen Verstehen der Sechs Tage.

e. Ambrosius. Das H. des Ambrosius (die Hss. bieten ,Exameron') ist ein in sechs Bücher unterteilter Traktat, dem neun Predigten zugrunde liegen u. die sich sehr stark an das H. Basilius' anlehnen. So greift Ambrosius zB. hex. 1, 4, 12 (CSEL 32, 1, 10) die Diskussion, die Basilius um den ἀρχή-Begriff geführt hat (s. o. Sp. 1260 f), wieder auf. Daß jedoch nicht nur Basilius' H. Einfluß ausgeübt hat, zeigt etwa hex. 1, 4, 15 (13), wo Ambrosius über den ἀρχή-Begriff hinzufügt: Est etiam initium mysticum ... In hoc ergo principio, id est in Christo, fecit deus caelum et terram, quia per ipsum omnia facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est, was deutlich an die Exegese des Origenes erinnert (vgl. o. Sp. 1259 u. die o. Sp. 1252 erwähnte Aussage des Hieronymus, der auch noch Einfluß des Hippolyt auf Ambrosius aufweist). Ambrosius kannte also die alexandrinische Exegese u. war mit Philons Werk vertraut (vgl. E. Lucchesi, L'usage de Philon dans l'œuvre exégétique de s. Ambroise [Leiden 1977]; H. Savon, Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif [Paris 1977]). Cap. 1 von Ambrosius H. (1, 1, 1/4), das doxographischen Charakter besitzt, wurde von J. Pépin, Théologie cosmique et théologie chrétienne (Paris 1964) auf den heute verschollenen Dialog des Aristoteles ,Über die Philosophie' zurückgeführt.

f. Die antiochenische Schule. Sie ist weniger durch die wörtliche Exegese der Hl. Schrift, wie sie auch Basilius befürwortete, denn durch ihre kritische Auseinandersetzung mit heidnischer Philosophie u. Wissenschaft bestimmt. Sie versucht, die Bibel aus sich selbst heraus zu erklären, wobei Philologie u. Kenntnis der Geschichte eine wesentliche Rolle zukommt. Besondere Aufmerksamkeit wird auch der Schöpfung oder der Frage nach der Funktion der Engel gewidmet (zu letzterem vgl. zB. Theodrt. in Gen. quaest. 2 [5 f Fernández Marcos/Sáenz-Badillos]). – Von dem wohl frühesten Repräsentanten dieser Schule, Eusebius v. Emesa (gest. 359), hat sich in armen. Übersetzung eine Oktateucherklärung erhalten (vgl. H. J. Lehmann, Per Piscatores. Studies in the Armenian version of a collection of homilies by Eusebius of Emesa and Severian of Gabala [Aarhus 1975]). Von Diodor v. Tarsus (gest. vor 394) u. Theodor v. Mops. (gest. 428) sind die meisten Schriften verloren (für die fragmentarisch erhaltene Genesisauslegung des letzteren s. R. M. Tonneau: Muséon 66 [1953] 45/64 bzw. T. Jansma: ebd. 75 [1962] 63/92). Severian v. Gabala (gest. nach 408) vertritt in seinem Werk über die Erschaffung der Welt die Ansicht, daß Gott am ersten Schöpfungstag die Hyle aller Dinge geschaffen, u. an den übrigen Tagen die Formgestaltung u. Ordnung (τὴν μόρφωσιν καὶ τὴν διακόσμησιν: creat. 1, 4 [PG 56, 433]) vorgenommen habe. Auch hier finden sich zahlreiche der Philosophie entlehnte Vorstellungen u. seine Auslegung erinnert stark an die Gregors v. Nyssa (vgl. o. Sp. 1262 f), wobei auch bei Severian die Sechstagefrist, wie bei Gregor, ohne Bedenken wörtlich aufgefaßt wird.

g. Die syr. Exegese. Sie ist stark durch die antiochenische Schule, u. hier vor allem durch Theodor v. Mops., beeinflußt, dessen Werke in Übersetzungen aus der 1. Hälfte des 5. Jh.

erhalten sind (zum fragmentarisch überlieferten Genesiskommentar s. o. Sp. 1264), während zuvor vor allem *Ephraem Syrus (gest. 373) maßgebend war. Von ihm ist ein kurzgefaßter Kommentar zu Gen. u. Ex. überliefert (CSCO 152/Syr. 71); für exegetisches Material in seinen poetischen Schriften s. T. Kronholm, Motifs from Genesis 1–11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian (Lund 1978). Wie in der antiochenischen Schule, so steht auch bei Ephraem die wörtliche Erklärung im Vordergrund, die allegorische lehnt er ausdrücklich ab: Nemo autem cogitet esse in operibus sex dierum interpretationem (allegoricam); neque fas est dicere in ictu (oculi) facta esse ea quae per dies facta sunt (in Gen. 1, 1 [CSCO 153/Syr. 72, 5]). Ephraems Exegese ist stark polemisch u. richtet sich zunächst gegen *Bardesanes (s. A. Guillaumont, Genèse 1, 1–2 selon les commentateurs syriaques: In Principio 115/32). – Einen guten Überblick über Gemeinsamkeiten u. Unterschiede zwischen Ephraem u. Theodor v. Mops. sowie über die Eigenheiten der syr. Exegese u. ihrer Beziehung zu den griech. Deutungen bietet Jansma, Hexaméron. – Die Grundlage für die ostsyr. Exegese, wie sie besonders in der Schule von Nisibis seit Ende 5. Jh. betrieben wurde, bildete die Verbindung der Exegese Ephraems mit der der Antiochener, u. hier besonders mit der Theodors v. Mops. Ein früher Repräsentant dieser Schule ist Narsai (gest. um 500), Verfasser metrischer, u. a. dem Schöpfungswerk gewidmeter, Homilien (mēmrē: PO 34, 526/671; s. auch T. Jansma: Muséon 83 [1970] 209/35). Über die weitere Entwicklung der ostsyr. Auslegungspraxis ist nur wenig bekannt; ab Ende 8. Jh. lassen sich in den exegetischen Sammelwerken neben den Einflüssen Ephraems u. der Antiochener auch solche der Kappadokier, u. hier besonders der H.homilien des Basilius feststellen (vgl. ders., Investigations). – Die westsyr. Exegese ist im allgemeinen auch von nicht-antiochenischen griechischen Autoren beeinflußt worden; ein früher Vertreter ist *Jakob v. Sarug (gest. 521); vgl. Jansma, Hexaméron. Daneben hat *Jakob v. Edessa (gest. 708), von dem ein H. überliefert ist (CSCO 97/Syr. 48), in dem sich, wie bei Basilius, auch naturwissenschaftliche u. philosophische Aspekte finden (vgl. o. Sp. 1260), einen großen Einfluß ausgeübt. Auch Moses bar Kepha (gest. 903) gehört hierher. Sein Kommentar zur Genesis zeigt neben dem Einfluß Basilius' (vgl. o. Sp. 1260/2) auch den nicht-antiochenischer Autoren (vgl. Schlimme 2, 659/62). – Darüber hinaus hat auch die jüd. Exegese Einfluß auf die syr. ausgeübt: Unumstritten ist Ephraem mit der jüd. Tradition vertraut (vgl. Kronholm aO. 215/24; S. Hidal, Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des hl. Ephraim des Syrers zu Genesis u. Exodus mit bes. Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung [Lund 1974]), bei anderen syr. Autoren wird dieser Einfluß jedoch unterschiedlich eingeschätzt; nach A. Levene, The early Syrian fathers on Genesis (London 1951) war er groß, was Jansma, Investigations mit gewichtigen Argumenten bestreitet. – Unzweifelhaft war jedoch der jüd. Einfluß auf die griech. Exegese nur gering. Die Aussage des **Calcidius, daß Origenes sich von einem Hebräer habe überzeugen lassen, wie die richtige Übersetzung von Gen. 1, 2a sein solle (in Plat. Tim. 268; vgl. J. C. M. van Winden, ‚Terra autem stupida quadam erat admiratione': Studies in Gnosticism and Hellenist. religions, Festschr. G. Quispel [Leiden 1981] 458/66), bezieht sich auf eine Ausnahme. – Die Sechs Tage werden in der gesamten syr. H.-Literatur wörtlich interpretiert.

h. Augustinus. Mit ihm erlebt die von der griech. Philosophie beeinflußte Exegese, in der die Schöpfung der übersinnlichen Welt eine wichtige Rolle spielt, einen neuen Höhepunkt. Viermal behandelt er die Schöpfungsgeschichte (vgl. A. Solignac, Exégèse et métaphysique, Genèse 1, 1–3 chez s. Augustin: In Principio 153/71): iJ. 389 Gen. c. Manich.; iJ. 393 Gen. ad litt. imperf., um 400 behandelt er die Anfangsworte der Genesis: conf. 11, 3/9, um 419 abschließend: Gen. ad litt., das er wie folgt beurteilt: ‚In diesem Werk findet man mehr Fragen als Antworten u. unter den Antworten nur wenige, die bewiesen sind' (retract. 2, 50, 1). Gen. ad litt. erwähnt, freilich oft in fragender Form, nahezu alle früheren Ansichten über die Schöpfungsgeschichte. Hauptgedanken der Exegese sind hier die Transzendenz Gottes, eine ewige, ideelle Schöpfung in seinem Wort u. eine systematisch durchgeführte allegorische Deutung der sechs Schöpfungstage, die über die bloß zeitliche Erstreckung hinausgeht (vgl. Robbins 64). Augustin will nicht allegorisch deuten (vgl. Gen. ad litt. 1, 1; retract. 2, 50, 1), er betrachtet seine Exegese als secundum proprietatem rerum gestarum (Gen. ad litt. 1,

17) u. charakterisiert diese Auslegung ‚nach dem Wortlaut' folgendermaßen: ‚All das, was ich sagte über das geistige Licht, über die Erschaffung des geistigen Tages u. die Engelskreatur, über die Betrachtung im Worte Gottes u. die Erkenntnis, mit der sich das Geschöpf durch sich selbst kennenlernt, über die Hinleitung zum Lobe der unwandelbaren Wahrheit, in der zuerst der Ratschluß eines werdenden Schöpfungswerkes zu erblicken war, das dann erst in seiner Wirklichkeit erkannt wurde: all das soll nicht figürlich u. allegorisch aufgefaßt werden ...' (ebd. 4, 28, 45; Übers.: C. J. Perl, Aurelius Augustinus, Über den Wortlaut der Genesis 1 [1961] 148). Man kann diese Methode vielleicht eine Exegese des ‚tieferen Sinns' nennen; uns erscheint sie allegorisch. Dabei ist aber zu bedenken, daß Augustin sich hier all den Autoren anschließt, die nur dann von allegorischer Deutung sprechen, wenn der Bibeltext auf das innere menschliche Leben, auf die menschliche Seele, angewendet wird u. alles übrige als wörtliche Interpretation bezeichnen. Ebensolche Auffassungen finden sich zB. bei Philon (bes. quaest. in Gen.; quaest. in Ex.), aber auch Gregor v. Nyssa betrachtet seine o. Sp. 1263 behandelte Deutung der Gewässer oberhalb des Himmels als nicht-allegorisch. – Nach Augustin handelt die Schöpfungsgeschichte nicht von der sinnlich wahrnehmbaren Welt. Welcher Art hingegen die dort behandelte Realität sei, zeigt sich sehr deutlich Gen. ad litt. 5, 4, 7/11, der Erklärung von Gen. 2, 4f: Cum factus est dies, fecit Deus caelum et terram, et omne viride agri, antequam esset super terram, et omne fenum agri, antequam exortum est (Vet. Lat.). Der Text sagt, daß Gott Himmel u. Erde u. alles Grüne des Feldes schuf, ‚bevor es aufgegangen war'. Das Schaffen Gottes bezieht sich also auf etwas, das dem Entstehen der irdischen Welt vorangeht. Das ist jedoch nicht die Wirklichkeit im Worte Gottes, denn von ihr kann nicht ausgesagt werden, daß sie ‚geschaffen' ist, u. a fortori nicht, daß sie geschaffen ist cum factus est dies (Gen. ad litt. 5, 4, 8). Auch handelt dieser Text nicht von einer Schöpfung in seminibus (ebd. 9). Nach Augustin spricht der Genesistext hier von einer geistigen u. intellektuellen Schöpfung (§ 11: spiritualis atque intellectualis creaturae). Diese Wirklichkeit gehört zum Seinsbereich der Engel. – Bereits Philon hatte zu Gen. 2, 4f dargelegt, daß Mose dort von einer übersinnlichen Schöpfung handele (opif. m. 129f). Bei ihm fand diese Schöpfung im Logos statt; für Augustin ist die ideelle Welt im Worte Gottes ewig u. ungeschaffen. Die Schöpfungsgeschichte bezieht sich auf eine geschaffene, übersinnliche Wirklichkeit, in der es keine zeitliche Ordnung gibt; die sechs Tage sind also nicht wörtlich zu nehmen. Gen. ad litt. 4 handelt Augustin, wie Philon, von der Sechs als der vollkommenen Zahl (vgl. o. Sp. 1257). Bemerkenswert ist noch, daß Augustin in der übersinnlichen, geistigen Welt, wie in der stofflichen, Materie u. Form unterscheidet. Materia, d. h. das Formlose, ist die geistige Realität insofern sie von Gott abgewandt ist; wenn sie sich jedoch zu Gott kehrt, wird sie geformt (ebd. 1, 1, 3). Hier ist Plotins Einfluß offensichtlich (ἐπιστροφή).

j. Bibeldichtung. Auch die Dichter haben die Hl. Schrift, u. namentlich den Schöpfungsbericht, als Stoff gewählt, um der heidn. Poesie eine christliche gegenüberzustellen; das älteste überlieferte Werk dieser Art ist der um 360 entstandene Cento der Proba (Clavis PL 1480), der in Vergil entlehnten Hexametern etwa den Stoff der Urgeschichte behandelt. Meist handelt es sich um dichterische Paraphrasen des Bibeltextes, wie zB. bei *Cyprianus Gallus' ‚Heptateuchos' (ebd. 1423), *Dracontius' ‚Laudes Dei' (ebd. 1509) oder beim Text des Avitius v. Vienne über den Anfang der Welt (ebd. 995). Nur Marius Victorius läßt in seinem Gedicht ‚Alethia' eine Verwandtschaft zur theologischen Prosaliteratur, u. a. zu Ambrosius u. Philon, erkennen. So heißt es bei ihm, daß bei der Schöpfung Gott cuncta simul genuit, sed partibus edita certo / limite distinguens speciali protulit ortu (1, 19f: s. P. F. Hovingh, Claudius Marius Victorius, Alethia. La prière et les vers 1–170 du livre 1 avec introduction, traduction et commentaire, Diss. Leyde [1955] 60). Auffallend ist die Betonung der Ruhe Gottes am siebten Tag, die sich jedoch als sehr wirkmächtig erweist (plenum est virtutis: 1, 174f; vgl. D. J. Nodes, The seventh day of creation in Alethia of Claudius Marius Victor: VigChr 41 [1988] 59/75). – Einen Überblick über die Thematik bieten R. Herzog, Die Bibelepik der lat. Spätantike (1975); D. Kartschoke, Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid v. Weissenburg (1975); H. Roberts, Biblical epic and rhetorical paraphrase (Liverpool 1985).

Für Hilfe bei der Abfassung des Abschnitts CIII g danke ich Lucas van Rompay.

M. ALEXANDRE, La théorie de l'exégèse dans le De hominis opificio et l'In Hexaemeron: M. Harl (Hrsg.), Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse (Leyde 1971) 87/110. – G. T. ARMSTRONG, Die Genesis in der Alten Kirche = BeitrGeschBiblHermeneutik 4 (1962). – E. CORSINI, Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaëméron de Grégoire de Nysse: Stud. Patr. 1 = TU 63 (1957) 94/103. – K. GRONAU, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese (1914). – IN PRINCIPIO. Interprétations des premiers versets de la Genèse (Paris 1973). – T. JANSMA, Études sur la pensée de Narsaï. L'homélie n° 34. Essai d'interprétation: OrSyr 11 (1966) 147/68. 265/90. 393/429; L'Hexaméron de Jacques de Sarûg: ebd. 4 (1959) 3/42. 129/62; 253/84; Investigations into the early Syrian fathers = OT Studiën 12 (Leiden 1958). – H. JUNKER, Art. Schöpfungsbericht: LThK² 9 (1964) 466/70. – E. MANGENOT, Art. Hexaméron: DThC 6, 2, 2325/54. – E. P. MEIJERING, Augustin über Schöpfung, Ewigkeit u. Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse = Philosophia Patrum 4 (Leiden 1979). – J. PÉPIN, Exégèse de ,In principio' et théorie des principes dans l',Exameron' (I 4, 12–16): Ambrosius Episcopus 1 (Milano 1976) 427/82; Recherches sur le sens et les origines de l'expression ,caelum caeli' dans le livre XII des Confessions de S. Augustin: ArchLatMA 23 (1953) 185/274 bzw.: ders., ,Ex Platonicorum persona'. Études sur les lectures philosophiques de S. Augustin (Amsterdam 1977) 41/130. – H. SAVON, Physique des philosophes et cosmologie de la Genèse chez Basile de Césarée et Ambroise de Milan: AnnalInstPhilosScMorales 1984, 57/72. – L. SCHLIMME, Der H.kommentar des Moses bar Kepha 1/2 = GöttOrForsch 1, 14, 1/2 (1977). – O. ZÖCKLER, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie u. Naturwissenschaft 1/2 (1877/79).

Jacobus C. M. van Winden.

Hexapla s. Origenes.

Hexe.

I. Hexen antik u. mittelalterlich. Die H. im geläufigen kirchen-, geistes- u. sozialgeschichtlichen Verständnis ist eine Erscheinung zunächst des frühen MA; hier gibt es die H. ,neuer Art' (Baschwitz 52. 59f; Cohn 7), die spätestens seit dem 13. Jh. nicht primär wegen Schadenzaubers, sondern als Ketzerin, Teufelsbraut usw. (Hansen 7) inquisitorisch verfolgt wird (Schormann 298; das Wort ,H.' selbst war damals zunächst noch selten; bekämpft wurden ,Zauberinnen'). In der H.verfolgung, mit dem Höhepunkt im ,H.hammer' vJ. 1487, spielen Frauenfeindschaft (Delumeau, Angst 469/80), dualistischer Teufelsglaube, Ängste der Westkirche vor Häresien (s. u. a. Duby, Ritter 124/40) eine regional unterschiedliche, nicht überall gutgeheißene Rolle unter der Regie der Inquisition (Delumeau, Angst 511/36). Das ergibt einen grundlegenden Unterschied zur Spätantike. – Die ,neue' Art der H.verfolgung, also nicht das Wiederaufleben eines archaischen H.wesens, das sich als Abart der Fruchtbarkeitskulte verstanden habe (so bes. M. A. Murray, The witch-cult in western Europe [Oxford 1921]; ihr folgt u. a. Luck 65f; kritisch Schormann 302; energisch ablehnend zB. Heinsohn/Steiger 45f), hat möglicherweise, unbeschadet einer Verbindung mit der Inquisition (H./Zauberin als dogmatischer Begriff), eine Wurzel in Bevölkerungspolitik (im Kampf gegen die Katharer als ,empfängnisverhütende Bewegung' [ebd. 111f] überschnitten sich dann ,Kampf gegen Häresie' u. ,Kampf gegen Geburtenkontrolle'): Staat u. Kirche suchten einem rapiden Bevölkerungsschwund durch Exekution volksmedizinischer Schwangerschaftsverhütung u. *Abtreibung Einhalt zu gebieten. Die Feindschaft galt den ,weisen Frauen', deren gynäkologischen Maßnahmen u. a. der Arbeit mit bestimmten Kräutern (,Drogen'; vgl. E. Lesky/J. H. Waszink, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1251f. 1254f; G. Binder, Art. Geburt II: ebd. 9, 84f [Lit. zu Striges, Gello usw. ebd.]; *Gift; G. Jüttner, Art. Heilmittel: o. Sp. 261f). Die These ist, wie auch andere Erklärungsversuche (Skizze: Schormann 300/3), nicht unumstritten (Antikritik: Heinsohn/Steiger 367/93).

II. Spätantike Gesetzgebung. Die staatliche Gesetzgebung der Spätantike, teilweise in Abwehr ,magischer Attentate' (Baschwitz 56) oder als defensives Mittel der sich bedroht fühlenden senatorischen Oberschicht (Brown bes. 18f bzw. 121f), richtete sich gegen Schadenzauber im allgemeinen (christl. Verwerfung ,falscher' Magie: Tambornino 92/107); ,gute' (weiße) Magie blieb unangefochten, u.

die Stoßrichtung der Gesetze war keineswegs frauenspezifisch. (Das Material bei Maurice.) Das gilt schon zB. für Plat. leg. 10, 15, 908d. 909b/d.

III. Christentum u. Magie. Auch das frühe Christentum hat das Phänomen H. nicht als solches erörtert (s. v. *Exorzismus kommen Frauen nicht explizit vor), sondern in seine Stellungnahmen zur Magie hineingenommen (Soldan/Heppe/Bauer 1, 71/84). Entweder heißt es hier ‚Zaubern ist unerlaubt' (u. a. Did. 2, 2), u. das gilt für Männer u. Frauen gleichermaßen, oder man sieht alle Dämonenmacht ohnehin als von Christus überwunden (zB. Ign. Eph. 19, 3; Orig. in Ex. hom. 6, 8 [SC 321, 188]; s. A. Kallis, Art. Geister: o. Bd. 9, 710/4; P. G. van der Nat: ebd. 757f. 771f); dort mag ein Stück Dämonenfurcht noch mitwirken, hier herrscht Souveränität ‚im Namen Jesu'. Infolge der großkirchlichen Gesamthaltung zur *Magie (= *Götzendienst, aber Götzen sind zu Dämonen entmachtet) u. trotz frauenfeindlicher Züge altchristlicher Theologie (zu den Ansätzen Frau als caput peccati, Einfallstor des Teufels, häresie- u. dämonenanfällig usw. K. Thraede, Art. Frau: o. Bd. 8, 254/60) wird die H. kein eigenständiges Thema der Auseinandersetzung (so sprechen zB. Min. Fel. Oct. 26, 10 ebenso wie Aug. divers. quaest. 79, 4 [CCL 44A, 229f] nur von magi; das gilt zB. auch für die Bußbücher zwischen 500 u. 900 nC., die malefici, venefici u. tempestani in Klerus u. Volk bekämpften [H. Brackert, Daten u. Materialien zur H.verfolgung: Becker u. a. 315]). Es war nur ‚vernünftig', wenn Augustin die Verwandlung der Gefährten des Odysseus in Schweine einfach nicht glaubte; dergleichen Verwandlungen, u. das galt für Zauberkünste aller Art, seien schlicht unwahrscheinlich (Aug. civ. D. 18, 17f; Caro Baroja, H. 67f). Infolge dieser christl. Souveränität konnten kirchliche Maßnahmen oft das weltliche Strafrecht mildern, ja zusätzlich zur Verdammung von Magie auch Mitleid mit den von bösen Geistern irregeleiteten (a diabolo decepti) Zauberern verlangen (Caro Baroja, H. 79f; Hansen 76f; viele kirchenrechtliche Texte bei J. B. Thiers, Traité des superstitions qui regardent tous les sacrements 1 [Paris 1741] 178. 198 u. ö.). Noch im sog. Canon episcopi von ca. 906 (Brackert aO. 325f) gelten H.taten als Teufelstrug u. Wahnvorstellungen: Man darf nicht an sie glauben.

IV. Hexen in der Literatur. Natürlich kennt die antike Dichtung von Homer (Kirke [Tavenner 8_{38}. $24_{116/8}$; R. Bethe: PW 11, 1 (1921) 501/5]) bis Valerius Flaccus (Medea [s. A. Lesky: PW 15, 1 (1931) 29/64] als Zauberin wie zuvor bei Euripides, Apollonios Rhodios, Ovid, Seneca usw.), von Theokrit über Horaz (Canidia) zu Lukan (Erichtho) Zauberinnen; sie kennt Thessalien als ihrer aller Mutterland (Tavenner 20_{98}; G. W. Bowersock: RhMus 108 [1965] 278f; J. Cazeaux, La Thessalie des magiciens: B. Helly [Hrsg.], La Thessalie = Coll. Maison de l'Orient médit. Sér. Arch. 5 [Lyon/Paris 1979] 265/75) u. auch mehr oder minder unheimliche Rituale dieser Figuren. Die röm. Elegie zeigt die H. natürlich in erster Linie beim Liebeszauber (u. a. Caro Baroja, H. 54/9). Hier wie sonst erweisen sie ihre Macht über Wetter (Sen. nat. quaest. 4, 7), Gestirne, Wachstum usw., es bestehen Beziehungen zu Nacht u. Mond (Caro Baroja, H. 36), zu *Hekate (= Selene [Soldan/Heppe/Bauer 1, 39f]), sie arbeiten mit besonderen Kräutern (*Gift, *Heilmittel) u. mit carmina magica (Heim). Es gibt ein mehr oder minder festes Ritual, wie die sog. Zauberpapyri lehren; zum Repertoire magischer Mittel gehören außer Kräutern auch Opfer, geheimnisvolle *Beschwörung(en), auch als Singsang, ferner sympathetische πράξεις (Analogiezauber). Wenn Arnobius (nat. 1, 43. 52) diesem ganzen Aufwand die Einfachheit der Wunder Christi bzw. der christl. *Exorzismen entgegenhält, spricht auch er nur vom ritus magorum allgemein. Nicht nur in der Poesie (u. a. Verg. ecl. 8, 96 [Moeris]) kommen eben Männer wie Frauen als Zauberer in Betracht; Apuleius ist das berühmteste historische Beispiel. H. ist mithin ein Stichwort, das, in antiker Poesie außerordentlich ergiebig, in Bezug auf die spätantik-christl. ‚Auseinandersetzung' Teil des Themas *Magie sein sollte. Wo sich Kirchenväter zu Medea oder anderen zauberkundigen Heroinen äußern, geschieht dies, wenn überhaupt, ohne besondere Polemik gegen die betreffende Frau als H. Auch gibt es da keine aktuelle Frontstellung gegen zeitgenössisches H.wesen, es sei denn (unausgesprochen) im Rahmen der Verurteilung von Zauberei generell. – Daß Christus diese außer Kraft gesetzt hat (Machtlosigkeit der Dämonen; s. o. Sp. 1271) u. ihre Anhänger einer Täuschung erliegen, gehört zu den am meisten verbreiteten Stellungnahmen. Daß Frauen, die als venefica beschimpft werden (CIL 6, 20905 = CLE 2, 1 nr. 95), der Zau-

berei besonders verdächtig sind (jüdisch: 'Abot 2, 7) oder als H. hingerichtet werden (Amm. Marc. 29, 2, 26), führt so wenig wie das Motiv ,Frau u. Teufel' (oder ,gefallene *Engel') zu einer Sonderstellung weiblicher Zauberei in Theorie u. Praxis. Schließlich rückt auch die christl. Heiligenlegende unvergleichlich häufiger Männer als Frauen in den Mittelpunkt, wenn sie ehemalige Zauberer sich bekehren u. ihre Zauberbücher verbrennen läßt (W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 170/3); ihr Prototyp wurde *Cyprian (II).

V. AT allgemein u. ,Hexe v. Endor' im frühen Christentum. Bis ins 11. Jh. wird verständlicherweise aller Schadenzauber, einerlei ob von Frau oder Mann vorgenommen, verurteilt; Strafzumessungen fallen aber bemerkenswert milde aus. Ja, zuweilen werden H. sogar in Schutz genommen. Das alles änderte sich mit dem Beginn des 13. Jh., als Ex. 22, 17 (Todesstrafe für Zauberinnen [m^{e}kaššefāh; φαρμακούς LXX, maleficos Vulg.]) unter neuem Vorzeichen realisiert zu werden begann (s. o. Sp. 1269f). Aus dem AT kennen wir auch eine Gesetzgebung allgemein gegen Wahrsager u. Zeichendeuter (Lev. 19, 31; 20, 27; Dtn. 18, 10f usw.); laut 1 Sam. 28, 3. 9 will Saul alle Zeichendeuter (magos Vulg.) u. Geisterbeschwörer (ariolos Vulg.) aus dem Land vertrieben sehen, später (1 Sam. 28, 8/25) sucht er gleichwohl eine beschwörungskundige Frau in Endor auf, um Samuels Geist erscheinen zu lassen (N. R. M. Poulsen, Saul in Endor [1 Sam. 28]: TijdschrTheol 20 [1980] 133/60). Das fällt unter Nekromantie (1 Sam. 28, 7: ἐγγαστρίμυθον LXX; habens pythonem Vulg.) u. ist auch von späteren Auslegern nicht als Praxis einer H. gerügt worden (K. A. D. Smelik, The witch of Endor: VigChr 33 [1979] 160/79; A. Jülicher, Die H. von Endor in der alten Kirche: ChristlWelt 33 [1919] 294/6 mit Lit.). Schon Josephus urteilte über die später (seit wann?) fälschlich sog. ,H. v. Endor' nüchtern: Der Geist Samuels hat die Frau den König erkennen lassen; sie ist aber auch, wie Saul, das Ideal der Tapferkeit ohne Ruhmsucht, ein Vorbild der Barmherzigkeit (ant. Iud. 6, 327/50; dies letzte zu 1 Sam. 28, 21/5). Die Kirchenväter polemisieren bezeichnenderweise eben nicht gegen die Frau von Endor als H., sondern rätseln über die Möglichkeit der Erscheinung des toten Samuel: Justin (dial. 105, 4) u. Origenes (bis Zeno v. Verona; s. Waszink im Komm. zu Tert. an. 57, 8) halten die Nekromantie für geschehen, Tertullian (an. 57, 8) sieht hier mit der Mehrheit altkirchlicher Theologen Dämonentrug am Werk (nämlich in der Frau u. im Geist Samuels; vgl. fallacia Propert. 1, 1, 19); die Lazarus-Geschichte (Lc. 16, 19/31) beweise, daß Saul nicht bei Samuel war, denn niemand sei ante Christum aus der Unterwelt zurückgekehrt (Lc. 16, 29): Totenerweckung Dei virtute habe mit fides et audacia magorum nichts zu tun (Tert. an. 57, 11f). Augustin (u. a. auch Gregor v. Naz.) bleibt unentschieden (zB. Aug. quaest. Simpl. 2, 3, 1 [CCL 44, 81/3]): Daß es mit Gottes Willen geschah, sei nicht auszuschließen. Hier wie sonst wird also H. kein selbständiges Thema. In der jüd. Legende ist ja auch ein Mann, nämlich Salomon, zum Zauberer schlechthin geworden (s. o. Sp. 1273 zu Cyprian).

A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RGVV 4, 2 (1908). – M. T. d'Alverny, Survivance de la magie antique: P. Wilpert (Hrsg.), Antike u. Orient im MA = MiscellMediaev 1 (1962) 154/78. – D. E. Aune, Magic in early christianity: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1507/57. – K. Baschwitz, H. u. H.prozesse (1963). – G. Becker/S. Bovenschen/H. Brackert, Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese u. Aktualität des H.bildes (1977). – F. Beckmann, Zauberei u. Recht in Roms Frühzeit. Ein Beitrag zur Geschichte u. Interpretation des Zwölftafelrechts, Diss. Münster (1923). – H. Biedermann, H. (Graz 1974). – F. E. Brenk, In the light of the moon. Demonology in the early imperial period: ANRW 2, 16, 3 (1986) 2068/145. – P. Brown, Sorcery, demons and the rise of christianity from late antiquity into the Middle Ages: Douglas 17/45 bzw.: ders., Religion and society in the age of St. Augustine (London 1972) 119/46. – N. Brox, Magie u. Aberglaube in den Anfängen des Christentums: TrierTheolZs 83 (1974) 157/80. – J. Caro Baroja, Las brujas y su mundo (Madrid 1961) bzw. Die H. u. ihre Welt (1967). – N. Cohn, The myth of Satan and his human servants: Douglas 3/16. – G. Delling, Art. μάγος, μαγεία, μαγεύω: ThWbNT 4 (1942) 360/3. – J. Delumeau, La peur en occident (Paris 1978) bzw. Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jh. 2 (1985) 456/571. – E. R. Dodds, Pagan and christian in an age of anxiety (Cambridge 1965). – M. Douglas (Hrsg.), Witchcraft. Confessions and accusations (London 1970). – G. Duby, Le chevalier, la femme et le prêtre (Paris 1981) bzw. Ritter, Frau u. Priester. Die Ehe im feudalen

Frankreich (1985). – L. FAHZ, De poetarum Romanorum doctrina magica = RGVV 2, 3 (1904). – W. FIEDLER, Antiker Wetterzauber (1931). – J. HANSEN, Quellen u. Untersuchungen zur Geschichte des H.wahns u. der H.verfolgung im MA (1901). – R. HEIM, Incantamenta magica Graeca et Latina: JbbClassPhilol Suppl. 19 (1893) 463/576. – G. HEINSOHN/O. STEIGER, Die Vernichtung der weisen Frauen. Beiträge zur Theorie u. Geschichte von Bevölkerung u. Kindheit (1985), Zitate nach der mit einem Nachwort versehenen Taschenbuchausg. (1987). – HOPFNER, OZ. – A. KEHL, Antike Volksfrömmigkeit u. das Christentum: H. Frohnes/U. W. Knorr (Hrsg.), Die Alte Kirche = Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1 (1974) 313/43. – J. E. LOWE, Magic in Greek and Latin literature (Oxford 1929). – G. LUCK, H. u. Zauberei in der röm. Dichtung (Zürich 1962). – R. MACMULLAN, Enemies of the Roman order. Treason, unrest and alienation in the Empire (Cambridge, Mass. 1966) 95/127. – F. MARTROYE, La répression de la magie et le culte des gentils au 4ᵉ s.: RevHistDroitFrancÉtr 4ᵉ ser. 9 (1930) 669/701. – J. MAURICE, La terreur de la magie au 4ᵉ s.: ebd. 6 (1927) 108/20. – S. G. OLIPHANT, The story of the Strix: TransProcPhilolAss 44 (1913) 133/49; 45 (1914) 49/64. – R. H. ROBBINS, The encyclopedia of witchcraft and demonology (New York 1959). – G. ROSKOFF, Geschichte des Teufels 1 (1869). – R. SCHNAKKENBURG (Hrsg.), Die Macht des Bösen u. der Glaube der Kirche (1979). – G. SCHORMANN, Art. H.: TRE 15 (1986) 297/304. – W. G. SOLDAN/H. HEPPE/M. BAUER, Geschichte der H.prozesse[3] (1912). – J. TAMBORNINO, De antiquorum daemonismo = RGVV 7, 3 (1909). – E. TAVENNER, Studies in magic from latin literature (New York 1916). – A.-M. TUPET, La magie dans la poésie latine 1. Des origines à la fin du règne d'Auguste (Paris 1976); Rites magiques dans l'Antiquité romaine: ANRW 2, 16, 3 (1986) 2591/675. – Weitere Literatur: K. THRAEDE, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 114/7; HEINSOHN/STEIGER 354. 366.

Klaus Thraede.

REGISTER

ZU

BAND XIV

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 105	Bogen 1–5	(Heilig – Heiligenverehrung II)	Februar 1987
Lieferung 106	Bogen 6–10	(Heiligenverehrung II – Hekate)	Juli 1987
Lieferung 107	Bogen 11–15	(Hekate – Henoch)	Dezember 1987
Lieferung 108/109	Bogen 16–25	(Henoch – Hermetik)	Mai 1988
Lieferung 110	Bogen 26–30	(Hermetik – Herrschaftszeichen)	Juli 1988
Lieferung 111/112	Bogen 31–40	(Herrschaftszeichen – Hexe)	Dezember 1988

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Bauer, Johannes B. (Graz):
Herz
Baumeister, Theofried (Mainz):
Heiligenverehrung I
Beierwaltes, Werner (München):
Hen (ἕν)
Belting-Ihm, Christa (Heidelberg):
Heiligenbild
Berger, Klaus (Heidelberg):
Henoch
Brakmann, Heinzgerd (Bonn):
Heilige Krankheit
Colpe, Carsten (Berlin):
Heilige Schriften
Dassmann, Ernst (Bonn):
Hesekiel
Delcourt †, Marie (Liège):
Hermaphrodit
Dihle, Albrecht (Heidelberg):
Heilig
Ehrhardt, Christopher (Dunedin):
Herodot
Engemann, Josef (Bonn):
Herrscherbild
Fears, J. Rufus (Boston):
Herrscherkult
Felber, Anneliese (Graz):
Herz
Fellermayr, Josef (Puchheim):
Hereditas
Fossum, Jarl (Bilthoven):
Helena I (simonianisch)
Hilhorst, A. (Groningen):
Hermas
Hiltbrunner, Otto (Münster):
Herberge
Hoheisel, Karl (Bonn):
Hermaphrodit, Hermeneutik, Heuchelei
Jüttner, Guido (Berlin):
Heilmittel
Kehl, Alois (Bonn):
Hekate, Hephaistion von Theben, Hermetik, Heuchelei
Klein, Richard (Erlangen/Nürnberg):
Helena II (Kaiserin), Hellenen
Korol, Dieter (Bonn):
Herodes der Große
Kudlien, Fridolf (Kiel):
Heilkunde
Malherbe, Abraham J. (New Haven):
Herakles
Merkel, Helmut (Osnabrück):
Herodes der Große
O'Daly, Gerard (Nottingham):
Heraklit
Pépin, Jean (Paris):
Hermeneutik
Quispel, Gilles (Utrecht):
Helena I (simonianisch)
Restle, Marcell (München):
Herrschaftszeichen
Schäublin, Christoph (Bern):
Hera
Sheppard, Harry J. (Leamington):
Hermetik
Speyer, Wolfgang (Salzburg):
Heros
Spoerri, Walter (Neuchâtel):
Hekataios von Abdera
Stockmeier, Peter (München):
Hermes, Herrschaft
Thraede, Klaus (Regensburg):
Hexe
Van Uytfanghe, Marc (Gent):
Heiligenverehrung II (Hagiographie)
Waszink, Jan Hendrik (Leiden):
Hermias
Weber, Manfred (Köln):
Heuschrecke
Wilckens, Ulrich (Lübeck):
Heuchelei
Will, Wolfgang (Bonn):
Hellenen
Wilson, Robert McL. (St. Andrews):
Hermetik
van Winden, Jacobus C. M. (Leiden):
Hexaemeron
Wolbergs, Thielko (Regensburg):
Hesiod
Wrede, Henning (Köln):
Herme

NACHTRAGSARTIKEL IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

Aaron: George W. E. Nickelsburg
Abecedarius: Klaus Thraede
Aegypten II (literaturgeschichtlich): Martin Krause, Karl Hoheisel
Aeneas: Ilona Opelt
Aethiopia: Günter Lanczkowski
Africa II (literaturgeschichtlich): Jacques Fontaine, Serge Lancel, Pierre Langlois, André Mandouze, Heinzgerd Brakmann
Afrika (Kontinent): Jehan Desanges
Agathangelos: Michel van Esbroeck
Aischylos: Ilona Opelt
Albanien (in Kaukasien): Michel van Esbroeck
Altersversorgung: Christian Gnilka
Amazonen: Franz Witek
Ambrosiaster: Alfred Stuiber †
Amen: Alfred Stuiber †
Ammonios Sakkas: Matthias Baltes
Amos: Ernst Dassmann
Amt: Thomas Kramm
Anfang: Herwig Görgemanns
Ankyra: Clive Foss
Anredeformen: Henrik Zilliacus
Aphrahat: Arthur Vööbus
Aponius: Franz Witek
Apophoreton: Alfred Stuiber †
Aquileia: Sergio Tavano
Arator: Klaus Thraede
Aristeasbrief: Oswyn Murray
Aristophanes: Ilona Opelt
Arles: Jean Guyon
Ascia: Fernand De Visscher †
Asterios v. Amaseia: Wolfgang Speyer
Athen I (Sinnbild): Dieter Lau

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Barbar	JbAC 10	(1967)	S. 251/90	Ilona Opelt – Wolfgang Speyer
Baruch	JbAC 17	(1974)	S. 177/90	Herbert Schmidt – Wolfgang Speyer
Büchervernichtung	JbAC 13	(1970)	S. 123/52	Wolfgang Speyer
Calcidius	JbAC 15	(1972)	S. 236/44	Jan Hendrik Waszink
Consilium, Consistorium	JbAC 11/12	(1968/69)	S. 230/48	Wolfgang Kunkel
Constans	JbAC 2	(1959)	S. 179/84	Jacques Moreau
Constantinus II	JbAC 2	(1959)	S. 160/1	Jacques Moreau
Constantius I	JbAC 2	(1959)	S. 158/60	Jacques Moreau
Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jacques Moreau
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez – Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

IM AUFTRAG DER RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN BEARBEITET IM FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT
DER UNIVERSITÄT BONN

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Band XIV:

Heilig – Hexe



1988

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung d. Christentums mit d. antiken Welt / [im Auftr. d. Rhein.-Westfäl. Akad. d. Wiss. bearb. im Franz-Joseph-Dölger-Inst. d. Univ. Bonn]. Hrsg. von Ernst Dassmann... [Begr. von Franz Joseph Dölger...]. – Stuttgart : Hiersemann
Bis Bd. 13 hrsg. von Theodor Klauser ...
ISBN 3-7772-5006-6

NE: Dassmann, Ernst [Hrsg.]; Dölger, Franz Joseph [Begr.]; Franz-Joseph-Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike ⟨Bonn⟩

Bd. 14. Heilig – Hexe. – 1988
Abschlußaufnahme von Bd. 14
ISBN 3-7772-8835-7

Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten
Printed in Germany

INHALT

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

Die Supplement-Lieferungen 1–4 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Apophoreton
Aponius
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Barbar	10 (1967) 251/90
Baruch	17 (1974) 177/90
Büchervernichtung	13 (1970) 123/52
Calcidius	15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium	11/12 (1968/69) 230/48
Constans	2 (1959) 179/84
Constantinus II	2 (1959) 160f
Constantius I	2 (1959) 158/60
Constantius II	2 (1959) 162/79
Erbrecht	14 (1971) 170/84
Euripides	8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs	16 (1973) 168/78
Gans	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen

ISBN 3–7772–8702–4 (RAC Lieferung 105)